

Revista de Estudios Orteguianos

36 
2018

Revista de Estudios Orteguianos

Directores

Javier Zamora Bonilla, Ángel Pérez Martínez

Gerente

Carmen Asenjo Pinilla

Redacción

Iván Caja Hernández-Ranera, Felipe González Alcázar

Consejo Editorial

José María Beneyto Pérez, Mercedes Cabrera Calvo-Sotelo,
Adela Cortina Orts, Juan Pablo Fusi Aizpurúa,
Gregorio Marañón Bertrán de Lis, Jacobo Muñoz Veiga,
Eduardo Nolla Blanco, Andrés Ortega Klein,
Fernando Rodríguez Lafuente, Concha Roldán Panadero,
Jesús Sánchez Lambás, José Juan Toharia Cortés,
José Varela Ortega, Fernando Vallespín Oña

Consejo Asesor

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

Revista de Estudios Orteguianos

36 
2018

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, 2018

Diseño y maquetación: Vicente Alberto Serrano

Diseño de cubierta: Florencia Grassi



Esta revista ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte en 2018



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.n36>



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 36. Mayo de 2018

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset

Notas de trabajo de la carpeta Dilthey. Primera parte.

José Ortega y Gasset

Edición de

Jean-Claude Lévêque

5

Itinerario biográfico

*José Ortega y Gasset – James Bryant Conant con la mediación de
Federico de Onís. Epistolario (1933-1934). Segunda parte.*

Presentación y edición de Azucena López Cobo

33

ARTÍCULOS

George Santayana y José Ortega y Gasset. Nuevos datos.

Daniel Moreno

73

*Así en la paz como en la guerra. Una lectura filosófico política
de las Meditaciones del Quijote cien años después.*

Jorge Brioso y Jesús M. Díaz

97

Minoría y masa desde una perspectiva integradora.

Isabel Ferreiro Lavedán

123

Identidad regional en Castilla y León hasta 1978.

Reflexiones desde una perspectiva orteguiana.

Roberto Gelado y David Senabre

135

CLÁSICOS SOBRE ORTEGA

<i>Jorge Millas (1917-1982). Perfil orteguiano de filósofo chileno.</i> Presentación de Francisco José Martín	163
<i>Carta a José Ortega y Gasset.</i> Jorge Millas	167

RESEÑAS

<i>Defensa de un Ortega en portugués.</i> Ángel Pérez (Margarida I. Almeida Amoedo (ed.), <i>Ortega y Gasset em Lisboa. Tradução e enquadramento de La razón histórica [Curso de 1944]</i>)	179
<i>Laboratorio de tiempo.</i> Luis Alberto Alonso (Arturo Tomillo Castillo, <i>El tiempo como sustancia de la forma: Museo de Arte Romano de Mérida</i>)	181
<i>La atención en Ortega.</i> Esmeralda Balaguer (Jorge Montesó Ventura, <i>La atención en el pensamiento de Ortega y Gasset</i>)	183
<i>Una Rosa bajo el signo de Ortega.</i> Andrea Baglione (Lucia Parente, <i>Rosa Chacel lettrice di Ortega y Gasset</i>)	186
<i>Volver a examinar la Universidad con otros, y también con Ortega.</i> Martina Vinatea (Felipe Portocarrero Suárez, <i>La idea de universidad reexaminada y otros ensayos</i>)	189
Relación de colaboradores	193
Normas para el envío y aceptación de originales	197
¿Quién es quién en el equipo editorial?	203
Table of Contents	207

José Ortega y Gasset

Notas de trabajo de la carpeta *Dilthey*

Primera parte^{*}

Edición de
Jean-Claude Lévêque

Introducción

Esta primera entrega de las notas que componen la carpeta titulada “Dilthey” (en total 243 hojas, más una carpetilla con dos hojas de bibliografía), que se conserva en el Archivo de José Ortega y Gasset en la Fundación Ortega-Marañón, nos permite ver el amplio y pormenorizado trabajo que el filósofo español dedicó a la lectura y a la comprensión de la obra de Dilthey y de sus fuentes.

Las notas que ofrecemos comprenden anotaciones sobre la obra de Dilthey relativas a la redacción del ensayo “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”¹, publicado por primera vez en tres entregas en la *Revista de Occidente* en los números 125, 126 y 127, de noviembre y diciembre de 1933 y de enero de 1934.

Una parte de esas notas están dedicadas al examen de las fuentes de Dilthey: autores como Hermann Lotze y Adolf Trendelenburg son tratados con interés por Ortega, que ve en ellos el punto de partida para las reflexiones de Dilthey de los años setenta y ochenta del siglo XIX, años en que el filósofo alemán se dedica a la dura faena de dar una fundamentación certera a las “Ciencias del Espíritu”.

Además de las *Obras completas* de Dilthey hasta entonces publicadas, Ortega aprecia y utiliza una colección de textos juveniles de Dilthey, publicados en

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

¹ Véase José ORTEGA Y GASSET, “Guillermo Dilthey y la idea de la vida” (1933), en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, VI, 222-265.

Cómo citar este artículo:

Lévêque J.-C. (2018). Notas de trabajo de la carpeta “Dilthey”. Primera parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (36), 5-31.
<https://doi.org/10.63487/reo.263>



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 36. 2018
mayo-octubre

1933 por su hija, casada con Georg Misch, titulada *Der junge Dilthey*²: hay que subrayar la gran importancia que esos textos asumen en la interpretación que Ortega nos ofrece del filósofo alemán, recogiendo varias citas y referencias que guían su comprensión de la obra de Dilthey y de sus motivaciones e intenciones más profundas.

Una vez más, hay también que subrayar la familiaridad que Ortega tenía con la filosofía alemana de los siglos XIX y XX y las críticas acertadas que expone sobre la trayectoria diltheyana y sus relaciones con sus contemporáneos³.

Otra obra fundamental para la labor orteguiana es el epistolario entre Dilthey y el Conde Yorck⁴, de donde el filósofo madrileño puede sacar muchas referencias para entender el desarrollo del proyecto diltheyano y sus dudas e incertidumbres sobre las relaciones entre realidad y conciencia, y sus insuficiencias a la hora de teorizar la “razón histórica”.

Ortega analiza de forma pormenorizada, a través de la introducción muy larga de G. Misch⁵, la importancia de la *Logik* de Lotze en la formación de la teoría del conocimiento de Dilthey y como huella de los límites que la reflexión del filósofo alemán mantendrá, no obstante la influencia positiva de la lectura de Husserl, en el intento de fundamentar una “Filosofía de la vida” a la altura de los tiempos.

Una vez más, las notas de Ortega confirman la actualidad de su interpretación de Dilthey y la importancia del filósofo alemán para la “Segunda navegación” orteguiana, hasta el final de su obra.

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.

² Wilhelm DILTHEY, *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild im Briefen und Tagebüchern, 1852-1870. Mit einem Jugendbild*. Edición de Clara MISCH. Leipzig / Berlín: Teubner, 1933.

³ Por ejemplo, en José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo para alemanes” (1934), IX, 125-165.

⁴ Véase Wilhelm DILTHEY y Paul YORCK VON WARTENBURG, *Briefwechsel Dilthey-Yorck, 1877-1897*. Halle: Niemeyer, 1923.

⁵ Véase Georg MISCH, “Einleitung”, en Hermann LOTZE, *Logik. System der Philosophie, I*. Leipzig: Felix Meiner, 1912.

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 Marañón⁶.

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

⁶ Los libros consultados para estas notas, que se encuentran en la biblioteca personal del autor, conservada en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón son los siguientes: W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. I. Berlín: Teubner, 1922; W. DILTHEY, *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII. Stuttgart: Teubner, 1923; W. DILTHEY y P. YORCK VON WARTENBURG, *Briefwechsel Dilthey-Yorck, 1877-1897*. Halle: Niemeyer, 1923; W. DILTHEY, *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild im Briefen und Tagebüchern, 1852-1870. Mit einem Jugendbild*, edición de C. MISCH. Leipzig / Berlín: Teubner, 1933; G. MISCH, “Einleitung”, en H. LOTZE, *Logik. System der Philosophie*, I. Leipzig: Felix Meiner, 1912; G. MISCH, *Lebensphilosophie und Phänomenologie: Eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*. Leipzig: Teubner, 1931; G. MISCH, *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Dilthey's*. Frankfurt: Schulte-Bulmke, 1947; A. TRENDLENBURG, *Logische Untersuchungen*, vols. I y II. Leipzig: S. Hirzel, 1870.

Otros libros relacionados con estas notas que no se conservan en la biblioteca: A. COMTE, *Philosophie positive*, vols. I-IV. París: J. Baillière et fils, 1864; W. DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, vol. VIII. Gotinga: Vandenhoeck-Ruprecht, 1960; J. LACHELIER, *Du fondement de l'induction*. París: Librairie philosophique de Ladrangé, 1871; G. TEICHMÜLLER, *Studien zur Geschichte der Begriffe*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1874.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Notas de trabajo de la carpeta *Dilthey*

Primera parte

* * *1

*2

Notas—

(1) Cuartilla 21—³ D[ilthey] no expuso nunca de manera suficiente su idea fundamental.⁴ Es preciso reconstruirla⁵ completando las somerísimas alusiones que hay en su obra publicada con /las/⁶ ⁷ notas póstumas y trozos de cartas o diarios juveniles. Ha debido, sin embargo, pasar más veces de lo que hoy suponemos y sabemos que un filósofo exprese⁸ sus ideas fundamentales⁹ —aunque resulte paradójico— en forma de alusión aterrado precisamente por la enorme dificultad, esfuerzo y extensión //

*10

Notas

que¹¹ impone el enumerado congruente de una “idea fundamental”.

Los textos que reuno para la exposición de la de Dilthey:

1.º “Prólogo” a su *Introducción a las ciencias del espíritu*. Cuatro páginas del tomo I de sus *Obras completas* 192¹²

¹ [4/6. Carpeta titulada por Soledad Ortega: “Dilthey”, datada en noviembre de 1933]

² [4/6-1]

³ Esta idea fundamental no ha [tachado]

⁴ Nu [tachado]

⁵ de [tachado]

⁶ [Superpuesto]

⁷ fragmentos [tachado]

⁸ precisamente [tachado]

⁹ cu [tachado]

¹⁰ [4/6-2]

¹¹ implica [tachado]

¹² [Aquí Ortega parece referirse a otro lugar del mismo texto y no a la página 192: “Das historische und systematische Darlegung so einander ergänzen sollen, erleichter es wohl die

2.º

*13

Kraft – Lo que yo llamo “hacer”
VII, 202-203¹⁴

*15

Erlebnis–
VII, 194¹⁶

*17

Bedeutung, Zweck. VII, 341-¹⁸

Lektüre des geschichtlichen Teils, wenn ich den systematischen Grundgedanken andeute”, Wilhelm DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. I. Leipzig / Berlín: Teubner, 1922, p. LV. Traducción: “Como la exposición histórica y la sistemática han de completarse así mutuamente, la lectura de la parte histórica se facilitará si indico las ideas sistemáticas fundamentales”, Wilhelm DILTHEY, *Introducción a las ciencias del espíritu*, prólogo de José ORTEGA Y GASSET, versión española de Julián MARÍAS. Madrid: Alianza, 1986, p. 27]

¹³ [4/6-3]

¹⁴ [“Kraft ist in den Naturwissenschaften ein hypotetischer Begriff. Wird in ihnen seine Geltung angenommen, so ist er durch das Kausalitätsprinzip bestimmt. In den Geisteswissenschaften ist er der kategoriale Ausdruck für ein Erlebbares. Er entsteht, wenn wir uns der Zukunft entgegenwenden, es geschieht dies auf mannigfache Art”, Wilhelm DILTHEY, *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII. Stuttgart: Teubner, 1923, pp. 202-203. Traducción del editor: “La fuerza es, en las ciencias de la naturaleza, un concepto hipotético. Si tomamos en consideración su valor en ellas, hay que considerarlo a través del principio de causalidad. En las ciencias del espíritu, ella es la expresión categorial de una vivencia. Ella se afirma si miramos hacia el futuro, y se manifiesta de forma múltiple”]

¹⁵ [4/6-4]

¹⁶ [“Das Erleben ist ein Ablauf in der Zeit, in welchem jeder Zustand, ehe er deutlicher gegenstand wird, sich verändert, da ja der folgende Augenblick immer sich auf den früheren aufbaut, und in welchem jeder momento –noch nicht erfasst– Vergangenheit wird”, *ibidem*, p. 194. Traducción del editor: “La vivencia es un transcurso en el tiempo, en que cada contenido, que es antes objeto, cambia, de forma que el instante siguiente se construye a partir del anterior, y en que cada momento –todavía no comprendido– pertenece al pasado”]

¹⁷ [4/6-5]

¹⁸ [“Hier macht sich nun ein ebenso merkwürdiges als wichtiges Verhältnis zwischen Zweck und Bedeutung in der Geschichte geltend, das sich schon im Leben der Einzelnen ankündigt. Die Staaten und Fürsten verfolgen ihre Zwecke”, *ibidem*, p. 341. Traducción del editor: “Aquí se afirma una relación igualmente notable e importante entre el propósito y el significado en la historia, que ya se anuncia en la vida del individuo. Estados y príncipes persiguen sus fines”]

Seguridad y filos[ofía]. VII, 317-¹⁹

El “Erlebnissatz” más amplio que el “Satz des Bewusstseins” VII, 230²⁰. Aquél no exige el estricto darse cuenta—

*21

Nación, Estado y “Cultura”—

Dilthey hace nota – VII, 338²² que en Alemania e Italia la fuerzas estatales disolvían la unidad que lenguaje, literatura, ciencia y arte creaban.

*23

Diferencia entre introspección y autognosis— Como la primera toma el fenómeno vital por de fuera, como *hecho*, como dato psíquico – y la segunda por dentro, en su valencia ejecutiva.

*24

¹⁹ [“Ja, von dieser Entwicklung ist selbst die Charakteristik historischer Personen und die Schilderung historische Ereignisse abhängig, denn auch diese bedarf der Begriffe, und deren Geltung und Brauchbarkeit muss im Denken gesichert sein”, *ibidem*, p. 317. Traducción del editor: “Sí, incluso las características de las personas históricas y el sombreado de este desarrollo dependen de los acontecimientos históricos, ya que estos también requieren conceptos, y su validez y utilidad deben asegurarse en el pensamiento”]

²⁰ [“Der Erlebnissatz: alles was für uns da ist, das ist nur als ein solches in der Gegenwart Gegebenes. Auch wenn ein Erlebnis vergangen ist, ist es für uns nur da als ein im gegenwärtigen Erlebnis gegebenes. Verhältnis zum Satz des Bewusstseins: der Satz ist allgemeiner (und voller). Denn er umfasst auch das Nichtwirkliche”, *ibidem*, p. 230. Traducción del editor: “La posición de vivencia, todo lo que es para nosotros, es solamente en sí algo dado en el pasado. La relación a la posición de conciencia: la posición es más general (y completa). Por lo tanto, ella también abarca lo no efectual”]

²¹ [4/6-6]

²² [“In Deutschland und Italien geschah es durch die Entwicklung der Autonomie verschiedener Staaten auf demselben Boden der Sprache und Literatur. Damit war im Bewusstsein dieser beiden Nationen eine innere Entgegensetzung gesetzt; eben wo die männliche Freude am Staat war, war die Tendenz, das die Nation Verbindende aufzulösen”, *ibidem*, p. 338. Traducción del editor: “En Alemania y en Italia se manifiesta a través la evolución de la autonomía de los distintos Estados a partir del mismo suelo de lenguaje y literatura. De aquí que esté puesta en la conciencia de ambas estas naciones una contraposición interior; también donde había la felicidad de los hombres hacia el Estado, había la tendencia a disolver la Nación constituida”]

²³ [4/6-7]

²⁴ [4/6-8]

Selbstbesinnung

Como Autobiografía VII, 200²⁵

*26

Investigación y Sistema

“Wir sind zufrieden, auf der Wanderschaft zu sterben. Jene (los post-kan-
tianos) ergriffen, noch jugendlich, das Wesen der Dinge” – “/Junge/²⁷ Dilthey”
87–²⁸

*29

Lebensverlauf = Transcurso de la vida

*30

Comte y Dilthey–

En realidad, la idea formal de la historicidad del hombre debió D[ilthey]
aprenderla en Comte. Dudo que haya ningún otro pensador que más radical-
mente haya visto y dicho la cosa antes que él. Porque en Hegel el hombre es a
la postre absoluto y su historicidad es apariencia –precisamente, manifestación
histórica de lo absoluto.

²⁵ [“Die Selbstbiographie ist nur die zu schriftstellerischen Ausdruck gebrachte Selbstbe-
sinnung des Menschen über seine Lebensverlauf. Solche Selbstbesinnung aber erneuert sich in
irgendeinem Grade in jedem Individuum”, *ibidem*, p. 200. Traducción del editor: “La autobiografía
es solamente la expresión literaria utilizada de la conciencia que tiene el hombre de su trayectoria
vital. Cada conciencia empero se renueva a sí misma en grado distinto en cada individuo”]

²⁶ [4/6-9]

²⁷ [Superpuesto]

²⁸ [“Wir sind zufrieden, am Ende eines langes Lebens vielfache Gänge wissenschaftlicher
Untersuchung angebohrt zu haben, die in die Tiefe der Dinge führen; wir sind zufrieden, auf
den Wanderschaft zu sterben. Jene ergriffen, noch jugendlich, das Wesen aller Dinge”, Wilhelm
DILTHEY, *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild im Briefen und Tagebüchern, 1852-1870. Mit einem Jugend-
bild*, edición de Clara MISCH, 2.ª edición. Berlín: Teubner, 1960, p. 87. Traducción del editor:
“Somos felices, al final de una vida larga, de haber trazado todo tipo de camino en la investiga-
ción, dirigidos hacia la profundidad de las cosas; aceptamos morir en el camino. Ellos compren-
dían, todavía en su juventud, la esencia de las cosas”]

²⁹ [4/6-10]

³⁰ [4/6-11]

El relativismo, que es la afirmación del ³¹ “esprit positif” niega todo ser absoluto. Ser se hace equivalente a “ser tal relativamente a cual” – La expresión de ese relacionalismo de los fenómenos es la ley, //

*32

2

que es, por tanto, ley de una realidad consistente en la variación.

Esto se potencia al llegar al hombre: 1.º porque *ser* significa para C[omte] ser relativo al hombre. En este sentido es el hombre el ser radical. 2.º Pero este ser radical que es el hombre es también relativo a sí mismo, es también pura variación –no *es*, se *hace*. El hombre sensu stricto es el hombre espiritual que es el hombre social y la sociedad y lo social no es una *cosa* –un ser estático– sino que es dinámica, movimiento, paso de un estado a otro³³. 3.º De aquí que C[omte] proteste //

*34

3

contra toda definición que atribuya al hombre espiritual una estructura primitiva dada: todo en él es adquirido, logrado, devenido, en suma, proceso histórico. El hombre no *es* nada de una vez y desde luego, sino al revés, va llegando a ser esto o lo otro, va haciéndose su ser. Por tanto no ³⁵ /tiene/³⁶ natura, sino que es historia³⁷.

³¹ positivismo [tachado]

³² [4/6-12]

³³ [“Las obras en las cuales Augusto Comte inicia la ciencia sociológica suman por valor de más de cinco mil páginas con letra bien apretada. Pues bien: entre todas ellas no encontraremos líneas bastantes para llenar una página que se ocupen de decirnos lo que Augusto Comte entiende por *Sociedad*”, José ORTEGA Y GASSET, “Ensimismamiento y alteración” (1939), en *Ensimismamiento y alteración*, V, 533. “Era necesaria esta advertencia sobre el pensamiento para ayudar a comprender mi enunciado anterior según el cual el hombre es primaria y fundamentalmente acción. Rindamos, de paso, homenaje al primer hombre que pensó con tal claridad esta verdad, el cual no fue Kant ni fue Fichte, sino Augusto Comte, el demente genial”, *ibidem*, V, 543]

³⁴ [4/6-13]

³⁵ es [tachado]

³⁶ [Superpuesto]

³⁷ [“Después de los *aspectos* históricos de la mismidad que aparece por fuera, como ya hecha y edificada –las ciudades lejanas– viene el aspecto que ofrece esa mismidad –del pasado– vista desde su dentro.– Entonces aparece la filosofía como la «verdad rotunda» –hasta Husserl. Crisis radical –en Comte, en Dilthey sobre todo– la trémula verdad.– No es que seamos escépticos:

Nótese como aun en 1864 pide el “Cours” de Comte³⁸ – Junge Dilthey - 185-³⁹ v. carta Yorck del 96, 140-41-⁴⁰

✱41

Paralelismo

(En rigor ya más con Heidegger).

“La vida es *primeramente* un conjunto de problemas esenciales a que el hombre responde con un conjunto de soluciones”, Teoría [de] Andalucía I⁴².

¡10 abril 1927!

estos creían que la verdad era lo imposible. Nosotros no creemos ni eso”, José ORTEGA Y GASSET, *Notas de trabajo. Epílogo...*, edición de José Luis MOLINUEVO. Madrid: Alianza / Fundación José Ortega y Gasset, 1994, p. 65. Léase también: “Ahora bien: resulta que el hombre no tiene naturaleza –nada en él es invariable. En vez de naturaleza, tiene historia, que es lo que no tiene ninguna otra criatura. La historia es el modo de ser propio a una realidad, cuya sustancia es, precisamente, la variación; por lo tanto, lo contrario de toda sustancia. El hombre es insustancial. ¡Qué le vamos a hacer! En ello estriba su miseria y su esplendor. Al no estar adscrito a una consistencia fija e inmutable –a una «naturaleza»–, está en franquía para ser, por lo menos para intentar ser, lo que quiera”, José ORTEGA Y GASSET, “Vives” (1940), V, 611]

³⁸ [Augusto COMTE, *Philosophie positive*, vols. I-IV. París: J. Bailliére et fils, 1864. Ortega cita este discurso en su obra publicada: “En 1844 escribía Auguste Comte (*Discours sur l'esprit positif*, Ed. Schleicher, 73): «On peut assurer aujourd'hui que la doctrine qui aura suffisamment expliqué l'ensemble du passé obtiendra inévitablement, par suite de cette seule épreuve, la présidence mentale de l'avenir», José ORTEGA Y GASSET, “Historia como sistema” (1935), en *Historia como sistema y Del Imperio Romano*, VI, 81. Traducción del editor: “Hoy se puede asegurar que la doctrina que ha explicado suficientemente todo el pasado inevitablemente obtendrá, como resultado de esta prueba única, la presidencia mental del futuro”]

³⁹ [“Wisst du einmal da und hast Platz in deinem Koffer, so nimmt von Comte's *Philosophie positive* soviel mit, als von diesem dicken Wälzer dir bequemen ist”, Wilhelm DILTHEY, *Der junge Dilthey*, ob. cit., p. 185. Traducción del editor: “Una vez que veas que hay espacio en tu maleta, llévate la *Filosofía positiva* de Comte tanto como te sientas cómodo con este tomo grueso”]

⁴⁰ [Véase Wilhelm DILTHEY y Paul YORCK VON WARTENBURG, *Briefwechsel Dilthey-Yorck, 1877-1897*. Halle: Niemeyer, 1923, pp. 140-141. Léase también: “Ausgangspunkt muss sonach Bewusstsein und Analysis der Struktur dieses Lebenszusammenhangs bilden”, *ibidem*, p. 220. Traducción del editor: “El punto de partida tiene que ser constituido entonces por la conciencia y por el análisis de la estructura de esta conexión de vida”]

⁴¹ [4/6-14]

⁴² [“La vida es primeramente un conjunto de problemas esenciales a que el hombre responde con un conjunto de soluciones: la cultura”, José ORTEGA Y GASSET, “Teoría de Andalucía” (1927), en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, VI, 177]

*43

Preguntar a Recasens dónde puedo ver – R. von Mohl – “Literatur der Staatswissenschaften”, I, 44, 116 – III, 209 – (sobre la “moral del Estado”) citado en Dilthey – v. 67⁴⁴

*45

Segunda parte–

⁴⁶ Qué es la vida y cómo la conocemos ⁴⁷

Tercera parte–

La teoría de las ciencias espirituales:

I. Historia

II. Filosofía

III. Religión

IV. ⁴⁸ Poesía

V. Moral – Pedagogía

VI. Sociología ⁴⁹ (Derecho, etc.)

Cuarta parte–

Su Historiografía y su historia literaria–

*50

Ser–

⁴³ [4/6-15]

⁴⁴ [Wilhelm DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, ob. cit., p. 67. Aquí Ortega se refiere en realidad a la página 86: “Will doch Mohl die Gesellschaft geradezu als «ein wirkliches Leben, einer ausser den Staate stehenden Organismus» verstanden wissen, als ob irgendeiner ihrer Lebenskreise ausserhalb der alles erhaltenden Staatsgewalt, ausserhalb der vom Staat geschaffenen Rechtsordnung die Dauer haben könne, welche nach ihm selber zu ihren Merkmalen gehört”. Traducción del editor: “Mohl, por ejemplo, quiere entender la sociedad, sin más, como una «vida efectiva, un organismo que está fuera del Estado», como si alguna de sus esferas de vida pudieran tener, fuera del poder estatal que lo conserva todo, fuera del orden jurídico creado por el Estado, la duración que, según él mismo, es una de sus notas características”]

⁴⁵ [4/6-16]

⁴⁶ ¿ [tachado]

⁴⁷ ? [tachado]

⁴⁸ Arte [tachado]

⁴⁹ y Juris [tachado]

⁵⁰ [4/6-17]

No procede de esse sino del latín *sedere* – por eso ante[s] se decía *seer*–

*51

Ser ideal–

La idea fenomenológica del objeto como término del acto mental – descubre su insuficiencia cuando advertimos que es sinónimo de ente – Seiende. Lo que pienso tiene ser – es algo, es en sí – no es puramente mi acto: tras ese objeto no hay, pues, sino lo que ya está en Lotze cuando dice: “Das seiende ist das, was gemeint ist, oder werden kann” (cit. por Misch – Lotze – Logik – XIX⁵²).

Ahora bien, esto es una confusión del ser copulativo y el auténtico ser. Porque todo viene de que ese objeto *es* algo –pero ese algo que es no está dicho que sea *ser* y, por tanto, él un ente.

*55

Aristocratismo metafísico

No vaya a resultar que los hombres –dado lo que es el *ser* del hombre– no tienen todos la misma realidad. Porque es el caso que la realidad del hombre *se hace a sí misma* y no es sino eso. Pero es evidente que no todos los hombres son igualmente hechura de sí mismos. Esto explicaría la impresión primaria que tantas veces tenemos de que no se comprende bien ⁵⁴ que existan tantos hombres vulgares y pretendan ser tanto como los mejores – algo en este sentido en Lotze – Véase Misch Prólogo Logik LVIII⁵⁵.

⁵¹ [4/6-18]

⁵² [Georg MISCH, “Einleitung”, en Hermann LOTZE, *Logik. System der Philosophie, I.* Leipzig: Felix Meiner, 1912, p. XIX. Traducción del editor: “El existente es lo que se entiende o que se puede entender”]

⁵³ [4/6-19]

⁵⁴ la existencia de [tachado]

⁵⁵ [“Der idealen Gehalt der geistigen Wirklichkeit samt den Genuss dieses Gehalts erkennt er als etwas wahrhaft wertvolles an; die Realität des Geistigen, aber ist nun in die Relativität hin-abgezogen: so muss er für den geistigen Gehalt als solchen eine Existenzform finden, und da doch Gedankliches nur als das Gedachte existieren kann, endet er bei dem schaffenden Welt-geist und den «Gedanken, die er hegte»”, *ibidem*, p. LVIII. Traducción del editor: “El contenido ideal de la realidad espiritual junto al disfrute de este contenido lo reconoce como algo verdaderamente lleno de valor; la realidad de lo Espiritual, sin embargo es ahora conducida a la relatividad: así es necesario encontrar una forma para el contenido espiritual en sí, y como el pensamiento solo puede existir como lo que se piensa, termina con el espíritu creativo del mundo y los pensamientos que atesora”]

*56

Lotze y D[ilthey].

Misch cita a D[ilthey] como uno de los influidos por Lotze. En efecto, la idea de éste en psicología de que las almas son “ideales”⁵⁷ /por/⁵⁸ su contenido /en oposición al materialismo/⁵⁹ pero no en la forma de su existencia”, son, pues, como “Gedanken” –en el sentido de que son “lo que este pensamiento piensa”– es un camino a D[ilthey]. v. Misch. Lotze – Logik -1912- prólogo LV-LVI⁶⁰. *Importante* toda esta última página. Como Lotze *palpa* que en el *ser* peculiar del alma intervienen constitutivamente los valores. Pero no sabe qué hacer con ellos. Ni mucho menos generar el ser del valor en el ser de la vida.

*61

Su odio al pensar conceptual, a las “nieblas” que nos impiden *ver*. Quiere enseñarnos a *ver*. Véase un bello párrafo I, 42⁶² – pero al que sigue, por gracioso azar, una “niebla” típica que él mismo emite.

⁵⁶ [4/6-20]

⁵⁷ en [tachado]

⁵⁸ [Superpuesto]

⁵⁹ [Superpuesto]

⁶⁰ [“Und hier greift nun die Unterscheidung des unmittelbaren Wissens vom Wesen und der Erkenntnis durch Relationen, der *cognitio rei* und *circa rem* ein. In Lotze's psychologischen Arbeiten steht neben der verschiedenen Ansätzen –dem Verhältnis der Psychologie zur Naturstelle regelmässig das Verhältnis der wissenschaftlichen Psychologie zu der im Leben, in Dichtung usf. vorhandenen Seelenkenntnis”, *ibidem*, p. LVI. Traducción del editor: “Y aquí se comprende la distinción del conocimiento inmediato de la esencia y el conocimiento a través de las relaciones, la *cognitio rei* y *circa rem*. En las obras psicológicas de Lotze, además se presentan los diferentes enfoques –la relación de la psicología con el lugar de la naturaleza regularmente la relación de la psicología científica con ella en la vida, en la poesía, etc.”]

⁶¹ [4/6-21]

⁶² [“Wer die Erscheinungen der Geschichte und Gesellschaft studiert, dem treten abstrakten Wesenheiten überall gegenüber, dergleichen Kunst, Wissenschaft, Religion sind. Sie gleichen zusammengeballten Nebeln, die den Blick hindern, zum Wirklichen zu dringen, und die sie doch nicht greifen lassen”, *ibidem*, p. XLII. Traducción del editor: “Estudiamos las manifestaciones de la historia y de la sociedad, contactamos dondequiera por contra con entidades abstractas, como son el arte, la ciencia, la religión. Igualmente nieblas que se esconden a la mirada al penetrar en lo real y que tampoco se dejan atrapar”]

Ver cómo Lotze en su metafísica al llegar al concepto de Wirklichkeit – protesta contra el influjo universal, ese todo en uno, según Misch Pról[ogo] a Logik – 1912, XXXIII⁶³.

✱64

La generación de Dilt[hey] es la única del siglo XIX en que han influido sobre los alemanes los extranjeros – Comte, Mill, ⁶⁵. Se debe a que es la 1.ª generación después del krack de la filosofía transcendental.

⁶⁶ Hablando de Lotze dice Misch que éste “no necesita, como la ⁶⁷ generación inmediatamente posterior, que abrirse por completo un camino a la filosofía desde el empirismo” – Prólogo a la Logik – XLVIX -1912-⁶⁸

Wundt entra de lleno en la generación no solo por ir de la Psicología a la Filosofía, sino concretamente por su idea actualista del alma.

✱69

Caracteres de esta generación.

El todo antes que las partes.

El fin más decisivo que la causa mecánica.

La actividad antes que la cosa.

⁶³ [“Die Wirklichkeit ist charakterisiert als Causalnexus gegenüber der Ordnung von Gründen und Folgen und ist nicht deren blosse Wiederholung, nur an einem Wirklichen gesetzt”, *ibidem*, p. XXXIII. Traducción del editor: “La realidad se caracteriza como un nexo causal con respecto al orden de las razones y las consecuencias, y no es meramente una repetición de la misma, fijada solo en uno real”]

⁶⁴ [4/6-22]

⁶⁵ como [tachado]

⁶⁶ Lotze [tachado]

⁶⁷ inmediata [tachado]

⁶⁸ [Ortega se refiere en realidad a esta página: “Die formale Bestimmtheit des Inhalts, die relative Form des Sollens, die er im Vergleich mit anderen Bestimmungen des Gedankens hat, ist zugleich seine reale Form. Nur in dieser Form des Unerfüllten, das durch die Erscheinung in die Erfüllung übergeht, ist die Substanz des Geschehens das, was sie ist”, *ibidem*, p. XLVI. Traducción del editor: “La definición formal del contenido, la forma relativa del deber que tiene en comparación con otras determinaciones del pensamiento, es al mismo tiempo su forma real. Solo en esta forma de lo incumplido, que pasa a través de la apariencia en cumplimiento, es la sustancia del evento lo que es”]

⁶⁹ [4/6-23]

Todo ello como dado – por tanto el empirismo de lo categorial.

⁷⁰

⁷¹

Lo psíquico como realidad preferente sobre que ha de construirse el mundo.

La “metafísica” fundada, pues, en la psicología.

La psicología, a su vez, tomada desde luego como ciencia fundamental y por tanto ⁷² en atención a su posible aprovechamiento metafísico. (Casi todo esto también en Lachelier⁷³).

*⁷⁴

Reconoce la incitación de Lazarus a su destino espiritual – Der junge [Dilthey] -112.⁷⁵

*⁷⁶

Trendelenburg–

Las dos ideas principales de éste –que fueron, sin duda, una preparación subterránea para la mente de Dilthey– son: la realidad fundamental es movimiento – (no figura, cosa, ser ya fijado) – movimiento que surge de sí, actividad, energiea–

El finalismo–

V[éase] sobre lo primero un párrafo muy expresivo en Log[ischen] Untersuchungen], I, 220⁷⁷.

⁷⁰ Reconst [tachado]

⁷¹ El que hombre cono [tachado]

⁷² conectada [tachado]

⁷³ [Jules LACHELIER, *Du fondement de l'induction*. París: Librairie philosophique de Ladrance, 1871]

⁷⁴ [4/6-24]

⁷⁵ [“Ich dagegen geniessen den Frühling sehr idyllisch auf einsamen Spatzierengängen, zuweilen mit Riedels, bin viel bei Usener Ubends, ihm das Nothwendige zu besorgen, auch draussen öfter als früher wegen der Nähe der Abreise von Lazarus”, Wilhelm DILTHEY, *Der junge Dilthey*, ob. cit., p. 112. Traducción del editor: “Por otro lado, disfruto de la primavera sin hacer nada en paseos solitarios, a veces con Riedels, otras estoy con Usener o Ubends, para obtener lo necesario, incluso voy afuera más a menudo que antes debido a la proximidad de la partida de Lazarus”]

⁷⁶ [4/6-25]

⁷⁷ [“In der vorangehenden Untersuchung ist es von wesentlicher Bedeutung, dass das gegebene, der gegebene Raum, die gegebene Zeit in eine ursprünglicher Thätigkeit, in die das

Sobre lo segundo II, 500⁷⁸

*79

Leyendo las cartas y diarios de su juventud no aparece por parte alguna la influencia de Trendelenburg. Sin embargo, los dos puntos que yo destaco debieron de influir en él pero se comprende que él no se diese cuenta —porque influyen no como doctrinas = ideas sino como *funciones* de pensamiento, como modos de pensar.

*80

¿Influjo de Fr[ederich] Schlegel en el modo de reducir los sistemas a una convicción simple y fundamental que permite reunir su variedad en familias? Véase Der junge [Dilthey] 89.⁸¹

*82

Esquema de situación

Su vocación es ser filósofo (es decir, totalitario).

Pero se encuentra:

Gegebene erzeugende Bewegung zurückgebracht wird. Wir sehen nun das gegebene entstehen", Adolf TRENDLENBURG, *Logische Untersuchungen*, vol. I. Leipzig: S. Hirzel, 1870, p. 220. Traducción del editor: "En la investigación precedente, es esencial que lo dado, el espacio dado, el tiempo dado, sea llevado nuevamente a una actividad original en la cual se traiga el movimiento generador de lo dado. Ahora vemos que lo dado surge"]

⁷⁸ ["Es empfängt nun das Einzelne in dem Zweck, den es verwirklicht, einen eigenen Mittelpunkt und hat von daher ein eigenes Leben. Alle Kategorien, die, von der blossen wirkenden Ursache bestimmt, in sich fremd und blind geblieben sind, werden von Gedanken durchleutet, wie oben dargestellt wurde", *ibidem*, vol. II, p. 500. Traducción del editor: "El individuo ahora encuentra su propio centro en el propósito que realiza y, por lo tanto, tiene su propia vida. Todas las categorías determinadas por el hecho puramente primitivo han permanecido ciegas en sí mismas y están cegadas por los pensamientos, como se ha demostrado anteriormente"]

⁷⁹ [4/6-26]

⁸⁰ [4/6-27]

⁸¹ ["Sehr viel hiervon läge in einer wahren Logik. Schlegels Vorlesungen, herausgegeben von Windschmann, dafür durchgelesen, welche sehr von diesem Gesichtspunkte aus gearbeitet sind", Wilhelm DILTHEY, *Der junge Dilthey*, ob. cit., p. 89. Traducción del editor: "Gran parte de esto sería parte de una verdadera lógica. Léanse las conferencias de Schlegel, editadas por Windschmann, para las cuales el trabajo es mucho mayor desde este punto de vista"]

⁸² [4/6-28]

1.º sumergido en el formidable movimiento histórico, ocupándose con el pasado,⁸³ con lo variable del hombre. Historia es, primero, como dice Hegel “ruinas”.

2.º anverso del anterior o su otro lado: el fracaso del doctrinal idealista –y por tanto, por el momento de todo doctrinal propiamente filosófico.

3.º Consecuencia: en situación (dada, no creada) de escepticismo filosófico.

4.º Pero conservando la presunción –por⁸⁴ su educación en el idealismo y por su historia. De //

*85

2

haber posibilidad filosófica ésta tendrá que ser filosofía del espíritu, afirmación de éste como realidad fundamental.

5.º Con fe en las ciencias empíricas y abierto, quiera o no, al positivismo –abierto a él, forzado a él pero sin *serlo*⁸⁶.

6.º Consecuencia /total/⁸⁷: su situación es de tender a afirmar el espíritu como realidad empírica. Esto es contradictorio como punto de partida filosófico –porque la filosofía no es empirismo. (Toda su generación tiene este “empirischer Standpunkt” Brentano).

Esta dualidad aparece desde luego en la imprecisión de su idea //

*88

⁸³ q [tachado]

⁸⁴ el inme [tachado]

⁸⁵ [4/6-29]

⁸⁶ [En “Guillermo Dilthey y la idea de la vida” leemos: “Ahora nos urge sólo subrayar el precipitado que la reconstrucción de todo el pretérito deja entre las manos de quien hacia 1850 *necesita* construir su filosofía. He aquí los puntos decisivos: 1.º La filosofía como metafísica es ya imposible. ¿Por qué? Porque la metafísica es siempre, cualquiera que sea su tendencia y doctrina, «absolutismo» del intelecto. La misión del intelecto es construir una figura del mundo. Pero esto lo hace con el material viviente que es cuanto lleva el hombre en su conciencia –no sólo, pues, los datos de los sentidos, sino sus afanes sentimentales, los fines de su voluntad y los experimentos intelectuales que el pretérito ha acumulado en nosotros y con los cuales, queramos o no, tenemos que contar. Pero todo ese material no es cosa muerta, sino vida que ha ido moviéndose y cambiando. De aquí que la figura del mundo construida por el intelecto con un cariz de absoluto y de eternidad sea, en rigor, figura histórica, relativa a un tiempo. La metafísica no es, pues, la realidad del mundo, sino «visión del mundo», espejamiento de lo real en el espejo viviente y, por ello, cambiante que es el hombre”, JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Guillermo Dilthey y la idea de la vida” (1933), en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, VI, 259]

⁸⁷ [Superpuesto]

⁸⁸ [4/6-30]

de la filosofía como Selbstbesinnung. Cuando quiere precisar qué es ésta hace... psicología, es decir, empirismo. Fe en la introspección como método empírico.

Pero la Selbstb[esinnung] como introspección le da solo un formalismo psicológico –que no le permite descubrir lo que buscaba: la estructura permanente del ⁸⁹ hombre, la “naturaleza” humana que oponer a sus variaciones históricas y con que fundar el estudio de éstas. Su “razón histórica” es ⁹⁰ razón pura... empírica.

Pero al lado de esto que hace véase lo que busca en la carta a Yorck⁹¹ y en el Ubersicht⁹².

*93

1900– influjo liberador de Husserl. Éste es la superación del empirismo por el positivismo integral. No solo es “positivo” el hecho sino el “sentido”. El “sentido” existe ⁹⁴ con existencia propia aparte del hecho en que se presenta o apoya. Influencia sobre todo de la “Ausdruck”, de lo real físico como signo de lo espiritual. Se adelanta en D[ilthey] la Hermenéutica. La interpretación o Verstehen como opuesto al conocer (naturalista). (Sin embargo, ver que el

⁸⁹ la natur [tachado]

⁹⁰ no [tachado]

⁹¹ [“Die Grundlegung der systematischen Philosophie ist Selbstbesinnung das heisst Analysis des inneren Lebenszusammenhangs, welcher in dem Erkennen des Wirklichen, der Wehrung des Lebens und der Idealen sowie in dem Zweckhankeln die Bedingungen und demnach die Rechts gründe des Zusammenhangs enthält, in welchem die Menschheit als in ihrer Wirklichkeit lebt”, Wilhelm DILTHEY y Paul YORCK VON WARTENBURG, *Briefwechsel Dilthey-Yorck*, ob. cit., p. 220. Traducción del editor: “La fundación de la filosofía sistemática es introspección, esto quiere decir, análisis de la conexión interior de la vida, que en el conocimiento de lo real, en la evaluación de la vida y de los ideales contiene las condiciones y por eso los fundamentos de legitimidad de la conexión en la cual la humanidad vive como en su realidad”]

⁹² [En las lecciones sobre la razón histórica de Buenos Aires en 1940, Ortega define así la relación entre el hombre y las cosas: “El hecho radical de mi relación con lo demás sólo es, pues, pulcramente descrito como la coexistencia nuda del yo con las cosas. Tan real es el uno como el otro. Sólo que ahora ser real tiene un nuevo sentido: significa, frente a independencia, depender el uno del otro, ser inseparables, mutuo serse. Las cosas me son y yo soy de las cosas, estoy entregado a ellas –éstas me cercan, me sostienen, me hieren, me acarician. Entre ellas y yo no hay eso que se llama conciencia, *cogitatio* ni pensamiento”, José ORTEGA Y GASSET, *La razón histórica. [Curso de 1940]*, IX, 505]

⁹³ [4/6-31]

⁹⁴ sin [tachado]

trabajo sobre Hermenéutica es de 1900 – perseguir en los años inmediatamente anteriores el adelanto de ésta ⁹⁵ sobre la psicología en su perspectiva ideológica)⁹⁶.

*97

5

Ganancia y pérdida que esto trae consigo – (véase mi nota sobre esto)⁹⁸.

*99

Autobiografía

“Sie ist eine Deutung des Lebens in seiner geheimnisvollen Verbindung von Zufall, Schicksal und Charakter” – VII, 74 Véase el resto sobre el Zufall¹⁰⁰.

*101

⁹⁵ en su [tachado]

⁹⁶ [En la edición de Molinuevo de notas de trabajo de Ortega, se puede leer: “Filosofía es estar viendo cuanto se presenta desde una realidad última y radical que sirve de punto de vista (1). Lo primero, pues, que hace el filósofo es abandonar el punto de vista de cualquiera de la realidad cualquiera en que por lo pronto está y que es. (1) Una realidad es última y radical en la medida en que resiste al intento deliberado de trascenderla, es decir, cuando se presenta con el carácter expreso de no tener un «más allá», de no dejar nada a su espalda o tras ella”, José ORTEGA Y GASSET, *Notas de trabajo. Epílogo...*, ob. cit., nota 518, p. 325]

⁹⁷ [4/6-32]

⁹⁸ [En “Guillermo Dilthey y la idea de la vida” podemos leer: “Ahora bien, lo más obvio y claro en todo hecho de conciencia es que se presenta siempre y constitutivamente en conexión con otros hechos de conciencia. Si yo creo algo lo creo *porque* pienso tal otra cosa. Si yo quiero algo es *por* tal motivo y *para* tal fin. En suma, lo más esencial del hecho de conciencia es que se da en complejo, conexión, interdependencia y contexto con otros hechos de conciencia. Ésta es un conjunto en que todo anda trabado”, José ORTEGA Y GASSET, “Guillermo Dilthey y la idea de la vida” (1933), en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, VI, 246-247]

⁹⁹ [4/6-33]

¹⁰⁰ [En “Guillermo Dilthey y la idea de la vida” podemos leer esta tesis diltheyana: “«La vida es una misteriosa trama de azar, destino y carácter». Así dice Dilthey hacia el fin de su larga vida, que había mantenido sin descanso inclinada sobre el secreto de la vida humana en general”, *ibidem*, VI, 226. El texto de Dilthey es: “Der Ausdruck hiervon ist die Selbstbiographie. Sie ist eine Deutung des Lebens in seiner geheimnisvollen Verbindung von Zufall, Schicksal und Charakter”, Wilhelm DILTHEY, *Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, ob. cit., p. 74. Traducción del editor: “La expresión de esto es la autobiografía. Ella es una interpretación de la vida en su misteriosa conexión de azar, destino y carácter”]

¹⁰¹ [4/6-34]

Autobiografía

La biografía es superior a ella porque incluye la muerte y ve una vida completa VII, 249¹⁰².

*103

Estilo de Dilthey

Apenas /ni/¹⁰⁴ una sola palabra que no sea expresión directa de un concepto científico.

Todo son retazos. Series que empieza a publicar y no concluye: “Fortsetzung folgt”¹⁰⁵. Era un corto de resuello.

*106

Probablemente incapaz de llegar a la expresión completa, precisa y enérgica de un sistema de ideas. Pero además – la contradicción con su tiempo –éste era = experiencia de disilusiones sistemático-filosóficas, positivismo-escepticismo– y la veracidad de su persona le inducen desde luego a poner su vida a la investigación ni a un doctrinal. v. Der junge Dil[they] 191–¹⁰⁷

¹⁰² [“Da Verstehen vollziehet sich an äusseren begebenheiten. Diese sind vollständig bis zum Tode, und sie haben nur am Erhaltenen eine Stoffgrenze. Darin liegt ihr Vorzug vor der Selbstbiographie”, *ibidem*, p. 249. Traducción del editor: “Aquí el comprender se cumple a partir de datos externos. Estos son entendidos completamente hasta la muerte, y tienen un límite material en lo recibido. En esto descansa su utilidad para la autobiografía”]

¹⁰³ [4/6-35]

¹⁰⁴ [Superpuesto]

¹⁰⁵ [“seguirá a continuación”]

¹⁰⁶ [4/6-36]

¹⁰⁷ [“Zur Theorie der Geschichte: Intuitive Anschauung –über die Unendlichkeit derselben– sie muss in Konzeption von Gesichtspunkt des Betrachtenden absehen –er bringt nichts hinzu, aber er fleht von einem scharfen Punkte aus, wie Leidenschaft von jedem Punkte aus anders. Falsche Idee, als gabe es einem Punkt in der Geschichte, von welchem aus diese nicht mehr historisch”, Wilhelm DILTHEY, *Der junge Dilthey*, ob. cit., p. 191. Traducción del editor: “Para la teoría de la historia: la intuición intuitiva sobre la infinitud debe abstenerse en su concepción desde el punto de vista del observador –no agrega nada, pero implica un punto agudo, como la pasión desde cada punto de manera diferente. Idea incorrecta, como si hubiera un punto en la historia, desde el cual ésta ya no es histórica”]

*108

La vida de Dilthey – como la de la mayoría de los profesores alemanes vida de “labriegos del espíritu”. Y eso que es una de las épocas en que más profesores se ocupan de política¹⁰⁹.

*110

Véase la declaración de Usener sobre el estado de la filosofía en 1867 –y desde 1850– [Der] junge [Dilthey] 251¹¹¹.

Se ve que las ciencias se rebelaron contra la dictadura de la filosofía. Resultado de toda dictadura la anarquía.

*112

Errores fundamentales en los estudios sobre Dilthey – no basta con distinguir etapas – porque lo característico de D[ilthey] es no llegar en ninguna a ninguna “suficiencia”. Es flúido no solo porque se *modifica* sino porque los *modos* son imprecisos.

Lo que nos interesa: no su doctrinal sino su tendencia en que entrevemos la *visión* de algo que nos parece decisivo. Pero sus doctrinas son siempre defraudaciones de su tendencia y al tomar aquéllas por ésta nos encontramos con nada o poco en la mano.

¹⁰⁸ [4/6-37]

¹⁰⁹ [“Pues, ¿qué otra cosa –se preguntará– puede significar el ser intelectual? A lo cual respondo taxativamente: todas esas faenas a que se puede dedicar y a que de hecho se dedica el intelecto son secundarias y, en última instancia, despreciables –incluso las más lealmente honestas y «serias». Sólo adquieren auténtico valor *en la medida* en que el intelecto cumpla su función radical. Esta función radical no se define por lo que el intelecto sea como dote subjetiva, como «talento» –por tanto, por algo que está en nuestra mano y albedrío ejercitar en tal o cual forma, sobre tal o cual asunto y que adquiere su valor y su rango por cualidades formales como serían la agudeza, la precisión, la ingeniosidad, la constancia”, José ORTEGA Y GASSET, “Principios de Metafísica según la razón vital. [Lecciones del curso 1933-1934]”, IX, 110]

¹¹⁰ [4/6-38]

¹¹¹ [“Es ist Thatsache, dass die philosophischen Studien besonders seit den fünfziger Jahren allgemein darniederliegen. Unsere Philosophie von fach sind gorrssentheils Historiker der Philosophie geworden, als selbständiger Denker ist gegenwärtig nur Lotze anerkannt”, Wilhelm DILTHEY, *Der junge Dilthey*, ob. cit., p. 251. Traducción del editor: “Es un hecho que los estudios filosóficos, especialmente desde los años cincuenta, son generalmente bajos. En general, nuestra filosofía se ha convertido en historia de la filosofía, en la actualidad sólo Lotze es reconocido como un pensador autónomo”]

¹¹² [4/6-39]

Lo probable es que la mejor expresión de su ¹¹³ tendencia no sea //

*114

una doctrina (una obra) sino una confesión.

En suma, hay que partir de su Übersicht. Véase la Carta a Yorck¹¹⁵, explicar su sentido y luego descender a sus doctrinas (obras).

*116

Paralelismo ¹¹⁷ desde “Meditaciones” hasta Historiología¹¹⁸.

Desarrollar ejemplos de paralelismo.

La idea de las generaciones. Yo las tomo desde luego como esencialmente plural –como polémica histórica– por tanto, como coexistencia de tres ¹¹⁹ ge-

¹¹³ doct [tachado]

¹¹⁴ [4/6-40]

¹¹⁵ [“Die Selbstbesinnung zeigt nun weiter, wie auf diese Gegebenheiten sich Erkenntnis der Wirklichkeit, Wertbestimmung und Zwecksetzung gründen”, Wilhelm DILTHEY y Paul YORCK VON WARTENBURG, *Briefwechsel Dilthey-Yorck, 1877-1897*, ob. cit., p. 221. Traducción del editor: “La autorreflexión ahora muestra cómo estos hechos se basan en el conocimiento de la realidad, la determinación del valor y el propósito”. Y en las *Obras completas* de Dilthey: “Erster Satz: Die Philosophie hat keinen Voraussetzung, blossen allgemein gültigen Anfang. Der Anfang Verfällt einem Zirkel. Wir können nur denkend, analysieren sonach Urtheilend und schliessend That-sachen als unwidersparächlich gegeben feststellen, und darum handelt es sich doch”, Wilhelm DILTHEY, “Uebersicht meines systems”, en *Gesammelte Schriften*, vol. VIII. Gotinga: Vandenhoeck-Ruprecht, 1960, p. 183. Traducción del editor: “Primer principio: la filosofía no tiene un comienzo sin presupuestos dotado de una validez universal. El comienzo recae en un círculo. Nosotros podemos establecer unos hechos como no contradictorios sólo si pensamos, analizamos y por ende juzgamos y concluimos y de eso se trata. Entonces suponemos la validez de los procesos para establecer unos hechos”]

¹¹⁶ [4/6-41]

¹¹⁷ hasta [tachado]

¹¹⁸ [Se refiere a sus *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 745-825 y a su “La Filosofía de la Historia de Hegel y la historiología” (1928), en *Goethe desde dentro*, V, 229-247. En “Guillermo Dilthey y la idea de la vida” podemos leer: “En cambio, la labor cumplida por Dilthey sobre su nivel es maravillosa, con medios de erudición y técnica de taller que sólo podían darse en el heredero de una espléndida tradición filosófica. Esta labor era, por necesidad histórica, un supuesto para mi trabajo, para el desarrollo de mi idea, y ese supuesto es el que por mala ventura no pude observar a tiempo”, José ORTEGA Y GASSET, “Guillermo Dilthey y la idea de la vida” (1933), en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, VI, 231]

¹¹⁹ dos [tachado]

neraciones. Para él –desde 1875– a una generación *sigue* otra – Es la vieja idea de la *sucesión* biológica¹²⁰.

*121

Cómo ya en 1864 –[Der] junge [Dilthey] 191¹²²– se da cuenta de su tenuidad.

*123

El estilo de Dilthey es puramente temático. Llamo temático un estilo en que las palabras empleadas expresan estrictamente lo que al tema se refiere¹²⁴ y no resonancias del tema en el sujeto o intención persuasiva¹²⁵ ni aun particular afán de plasticidad en la enunciación de los conceptos temáticos mismos.

*126

Dificultad de ser

¹²⁰ [“A diferencia, en efecto, de todas las otras teorías sobre las generaciones y aun de la idea tradicional y viejísima acerca de ellas, yo las tomo, no como una sucesión, sino como una polémica, siempre que se entienda en serio esta palabra y no se la frivolicé como hacen ahora los jóvenes; por tanto, siempre que no se crea que la vida de cada generación consiste formalmente en pelearse con la anterior, que es lo que han creído en estos últimos quince años los jóvenes cometiendo un error mucho más grave de lo que sospechan y que tiene raíces muy hondas, que traerá consecuencias catastróficas –se entiende para ellos, porque los que no son jóvenes no sufren ya catástrofes. La polémica no es, por fuerza, de signo negativo, sino que, al contrario, la polémica constitutiva de las generaciones tiene en la normalidad histórica la forma o es formalmente secuencia, discipulado, colaboración y prolongación de la anterior por la subsecuente”, José ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo* (1947), VI, 399]

¹²¹ [4/6-42]

¹²² [“Die Endlichkeit des Lebens... Die Relativität aller Zeit, sodass jeder Tag doch ein ganz ungemessenes Gut ist, vor allem in den Jahren der Produktivität. *Memento vivere*. Dass heisst: Steh jedem Tag wie einer Schöpfung von dir Gegenüber, welche viel oder wenig enthält, aus deinem Innern dazu geformt”, Wilhelm DILTHEY, *Der junge Dilthey*, ob. cit., p. 191. Traducción del editor: “La finitud de la vida... La relatividad de todos los tiempos, por lo que cada día es un bien muy desmedido, especialmente en los años de productividad. *Memento vivere*. Es decir, encarar todos los días como una creación de ti mismo, la cual contiene mucho o poco, formada desde dentro”]

¹²³ [4/6-43]

¹²⁴ , sin [tachado]

¹²⁵ o p [tachado]

¹²⁶ [4/6-44]

Fontenelle a los 99 no tiene enfermedad ¹²⁷ ni lacra alguna de salud. El médico le pregunta qué siente y él responde: solamente una cierta dificultad de ser (de existir).

*128

Su terror y odio al sistema, su resolución de morir en la emigración ya a los 26 años – Der junge [Dilthey] 87–¹²⁹

*130

Primer relámpago:

Der junge D[ilthey], p. 79 – 26 marzo 1859¹³¹.

*132

¿Cómo explicar que en sus 26 años viese ya Dilthey su idea? ¿Y yo la mía a la misma edad?

*133

2

Paralelismo–

¹²⁷ y [tachado]

¹²⁸ [4/6-45]

¹²⁹ [Véase *ibidem*, p. 87. En la siguiente: “Denn der Mensch vollendet sich allein in der Anschauung aller Formen des menschlichen Daseins, und kein anderes Organ ist ihm dazu gegeben, als das der Sprache und Schrift”, *ibidem*, p. 88. Traducción del editor: “Porque el hombre se completa sólo en la intuición de todas las formas de la existencia humana, y no se le da otro órgano que el del lenguaje y la escritura”]

¹³⁰ [4/6-46]

¹³¹ [“Das Verhältnis der Philosophie zur Religion ist darum so mangelhaft bestimmt. Weil der Begriff der Philosophie selbst nur noch formal gegeben ist, über ihn ist noch viel Wenigeres wirklich gefunde, nicht bloss enthusiastisch geredet, als über den der Religion. Es liegen dem Philosophieren tiefste Bedürfnisse der menschlichen Natur zu Grunde, von denen man nicht sagen kann, in welches Gebiet sie fallen”, *ibidem*, p. 79. Traducción del editor: “La relación de la filosofía con la religión está, por lo tanto, muy mal definida. Debido a que el concepto de filosofía en sí mismo se da sólo formalmente, se ha encontrado mucho menos al respecto, no meramente con entusiasmo, que sobre religión. El filosofar se basa en las necesidades más profundas de la naturaleza humana, de las cuales no se puede decir en qué área caen”]

¹³² [4/6-47]

¹³³ [4/6-48]

Véase cita de Grothuysen – ¹³⁴ caracterizando a Dilthey y compárese con “El tema de nuestro tiempo” – en Misch – Lebensph[ilosophie], 138–¹³⁵

*136

En rigor no es adecuado hablar en Dilthey de una “filosofía de la vida”. Precisamente D[ilthey] no llega en su ocupación con la vida a una filosofía – sino, al revés, tiene ya una filosofía – que es la “positivista-idealista” de su tiempo y desde ella estudia la “realidad”, el hecho de la vida humana. Nunca llega a hacer de la vida misma el punto de vista desde el cual se piensa, la razón vital. Por eso, cuando al analizar el fenómeno vital llega al punto en que éste obliga a que //

*137

2

se le “sustantive” y radicaliza, en que reobra sobre el pensamiento imponiéndose a él como “principio” de la conceputación –por tanto, cuando el análisis de la vida se va a convertir en “filosofía de la vida” o racio-vitalismo– se detiene¹³⁸.

¹³⁴ sobre [tachado]

¹³⁵ [“El culturalismo es un cristianismo sin Dios. Los atributos de esta soberana realidad –Bondad, Verdad, Belleza– han sido desarticulados, desmontados de la persona divina, y, una vez sueltos, se les ha deificado. Ciencia, derecho, moral, arte, etcétera, son actividades originariamente vitales, magníficas y generosas emanaciones de la vida que el culturalismo no aprecia sino en la medida en que han sido de antemano desintegradas del proceso íntegro de la vitalidad que las engendra y nutre. Vida espiritual suele llamarse a la vida de cultura. No hay gran distancia entre ella y la *vita beata*. No goza, en rigor, de mayor inmanencia una que otra en el hecho histórico actual, que es siempre la vida”, José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 599-600. “Selbst ein so selbständiger Denker wie Stumpf, der Dilthey nahestand und mit ihm gerade im Aufdecken der Immanenz der Ordnung gegen den logischen Idealismus hand in hand ging...”, Georg MISCH, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, 2.^a ed. Leipzig / Berlín: Teubner, 1931, p. 138. Traducción del editor: “Incluso un pensador tan independiente como Stumpf, que era cercano a Dilthey y actuó codo a codo con él en el descubrimiento de la inmanencia del orden contra el idealismo lógico...”]

¹³⁶ [4/6-49]

¹³⁷ [4/6-50]

¹³⁸ [“El vocablo «ejecución», «ejecutar» y «ejecutividad», que hemos visto equivalente léxicamente a «*energeia*», tiene la ventaja de no haber servido oficialmente en la historia de la filosofía. Por eso, en vez de decir, como hace un momento: la realidad absoluta «mi vida» consiste en pura actualidad, diremos ahora «consiste en pura ejecutividad». 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

*139

“El tema [de nuestro tiempo]” y Dilthey.

Éste está a la postre en una filosofía de la cultura –parte de ésta, del Faktum “geistiger Arbeiten” – I, 413¹⁴⁰ y recurre a su fundamentación en el sujeto. Yo parto de mí, de la vida como tal, Faktum a un tiempo y principio, realidad absoluta.

*141

Es, en verdad, sorprendente la actualidad (clásica) del estilo de Dilthey. No se reprocha en él nada – no hay nada que haya quedado córneo o muerto. Pero esto pone en nosotros la curiosidad de qué efecto produjo a sus primeros lectores –por ejemplo la *Einleitung*¹⁴².

*143

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 actividad. La actividad no es la actuación, la ejecutividad”, José ORTEGA Y GASSET, “[Vida como ejecución (El ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]”, VIII, 229]

¹³⁹ [4/6-51]

¹⁴⁰ [“So entsteht die Aufgabe. Sich zu einem geschichtlichen Bewusstsein zu erheben, in welchem der Zusammenhang aufgeklärt wird, nach der die einzelne Aufgaben zusammenhängen, die Lösungen zu Voraussetzungen neuer Fragestellungen werden, die Fragestellungen immer tiefer dringen, Verbindungen der verschiedenen fragen auftreten, welche Generalisationen der Probleme ermöglichen”, Wilhelm DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, ob. cit., pp. 412-413. Traducción del editor: “En esto consiste la tarea. Para elevarnos a una conciencia histórica en la que se aclara el contexto según el cual las tareas individuales están conectadas, que se convierten en soluciones a supuestos de nuevas preguntas, que penetran cada vez en preguntas más profundas, surgen conexiones de las diversas preguntas que permiten generalizaciones de los problemas”]

¹⁴¹ [4/6-52]

¹⁴² [“Die Analysis findet in den Lebenseinheiten, der psychophysischen Elemente, aus welchen Gesellschaft und Geschichte sich aufbauen, und das Studium dieser Lebenseinheiten bildet die am meisten fundamentale Gruppe von Wissenschaften des Geistes”, *ibidem*, p. 28. Traducción: “El análisis encuentra en las unidades vitales, en los individuos psicofísicos, los elementos constitutivos de la sociedad y de la historia y el estudio de esas unidades vitales forma el grupo más fundamental de ciencias del espíritu”, *Introducción a las ciencias del espíritu*, ob. cit., p. 73]

¹⁴³ [4/6-53]

Teichmüller—¹⁴⁴

Es curioso que toda esta generación es rabiosamente antikantiana. Brentano, Dilthey, Teichmüller, Sigwart¹⁴⁵—

© Herederos de José Ortega y Gasset.

¹⁴⁴ [Véase Gustav TEICHMÜLLER, *Studien zur Geschichte der Begriffe*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1874]

¹⁴⁵ [El listado de Ortega no es exhaustivo, por cierto. Sin embargo, se trata de los autores más representativos del debate sobre el conocimiento en Alemania a finales del siglo XIX]

ITINERARIO BIOGRÁFICO

José Ortega y Gasset – James Bryant Conant con la mediación de Federico de Onís

Epistolario (1933-1934)

Segunda parte*

Presentación y edición de
Azucena López Cobo

ORCID: 0000-0001-5483-1342

Resumen

José Ortega y Gasset fue invitado por el presidente de Harvard University James Bryant Conant como conferenciante Godkin en el otoño de 1934. La invitación fue producto de la intermediación del filólogo Federico de Onís de quien partió la idea. Como profesor en Columbia University desde 1916 y como director del Instituto de las Españas en Estados Unidos fundado en 1920, Onís fue un gran divulgador de la lengua y la cultura en español en el país norteamericano. Consciente de la dificultad para los escritores españoles del acceso al público y a los círculos intelectuales y académicos estadounidenses, y aprovechando el éxito de crítica cosechado por Ortega tras la publicación de *The Revolt of the Masses* (Nueva York: Norton, 1932), Onís inició una campaña de difusión de la figura y la obra del filósofo que pasaba por su presentación en los foros académicos más selectos del país. La correspondencia que aquí se ofrece cuenta la historia de la propuesta a Ortega como Godkin Lecturer en 1934.

Palabras clave

Ortega y Gasset, James Bryant Conant, Federico de Onís, W. Warder Norton, Helene Weyl, Godkin Lectures, Harvard University, Instituto de las Españas en los Estados Unidos, *The Revolt of the Masses*

Abstract

In 1934 the President of Harvard University James Bryant Conant invited José Ortega y Gasset as Godkin Lecturer. The invitation was the result of the good offices of Federico de Onís, a Spanish teacher at Columbia University since 1916 and the director of the Instituto de las Españas en los Estados Unidos since its foundation in 1920. Onís was also a major disseminator of the Spanish and Latin American language and culture in the United States. Onís was quite aware of the success of the reception of *The Revolt of the Masses* (New York: Norton, 1932) by Ortega y Gasset. As he knew that Spanish writers had enormous difficulties to be accepted by the American readers and to become part of the intellectual and academic circles in the United States, the Spanish professor started up a campaign to promote Ortega within some selected American universities. The letters published here relate the story about Ortega's invitation as Godkin Lecturer in the fall of 1934.

Keywords

Ortega y Gasset, James Bryant Conant, Federico de Onís, W. Warder Norton, Helene Weyl, Godkin Lectures, Harvard University, Instituto de las Españas en los Estados Unidos, *The Revolt of the Masses*

* Esta investigación se ha realizado durante una estancia de investigación en el Department of Romance Languages and Literatures de Harvard University. El estudio se integra de los Proyectos de Investigación FFI2013-48725-C2-1-P, FFI2013-48725-C2-2-P y FFI2016-76891-C2-1-P, financiados por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) del Ministerio de Economía,

Cómo citar este artículo:

López Cobo, A. (2018). José Ortega y Gasset – James Bryant Conant con la mediación de Federico de Onís. Epistolario (1933-1934). Segunda parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (36), 33-69.
<https://doi.org/10.63487/reo.264>



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 36. 2018
mayo-octubre

Nota a la edición

Para esta edición se han consultado el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón y el Archivo de la Universidad de Harvard, Papeles de James B. Conant. Se indica en nota al pie de dónde ha sido tomada la copia de cada carta para su edición.

El criterio utilizado en esta edición es cronológico y se han cruzado las cartas entre los 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 implosivas del tipo *substancia/sustancia, obscuro/oscuro*, etc., y otros rasgos propios de la ortografía del siglo pasado) y las distintas grafías en nombres de personas y lugares siempre que no sean una errata evidente. Se han normalizado los usos gráficos sin trascendencia fonética, pero se ha respetado la variación que en algún momento de la historia de la escritura haya podido tener relevancia fónica. Se mantienen las grafías que indican una falta de distinción fonémica tanto si emplean el grafema que indica la articulación del sonido en cuestión como las grafías que indican la falta de distinción mediante hipercorrección. Se mantienen también las grafías que pueden ser indicadoras de una pronunciación particular, así como reflejo de la reproducción de la oralidad de la lengua popular o hablada. Se mantienen las grafías propias de sistemas ortográficos distintos del académico y aquellas extrañas a la norma actual que pueden ser reflejo de la reciente adopción de un extranjerismo y el progreso de su adaptación al español. Se ha modernizado la acentuación en casos como *fué/fue, guión/guion* y otros similares.

Las palabras o expresiones breves en lenguas distintas al español se señalan en cursiva, incluso cuando no están resaltadas en la carta. Todo resalte de los autores se señala en cursiva. Se publican las cartas originales en el idioma en que fueron enviadas por el remitente y se traducen al español cuando han sido enviadas en inglés. La traducción es de la editora. En cambio, cuando se han encontrado borradores en español de las cartas de Ortega enviadas en inglés, se ha transcrito la carta usando el borrador en español y tomando como

Industria y Competitividad de España y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER) de la Unión Europea.

Véase “Itinerario biográfico. José Ortega y Gasset – James Bryant Conant con la mediación de Federico de Onís. *Epistolario (1933-1934). Primera parte*”. Presentación y edición de Azucena López Cobo. *Revista de Estudios Orteguianos*, 35 (noviembre 2017), pp. 37-83.

hilo conductor el original en inglés para garantizar que nada se ha perdido en la traducción.

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. Esta edición recupera las tildes de “José”, “Onís”, “Velázquez”, etc., así como la virgulilla de la eñe (“señor”) de que carecen las máquinas de escribir norteamericanas. Las abreviaturas utilizadas en las fechas se han desarrollado sin que se haya considerado necesario señalarlo entre corchetes. Cuando las cartas no están fechadas, se señala entre corchetes [s. f.] o se indica, también entre corchetes, la fecha que se colige de los datos de la investigación.

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

José Ortega y Gasset – James Bryant Conant con la mediación de Federico de Onís Epistolario (1933-1934) Segunda parte

[12]¹

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

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Madrid, March 24th. 1934

My dear² Mr. James B. Conant,

I beg you to express my gratitude to the President and Fellows of Harvard University for the honor they have made me, asking me to take charge of the Godkin Lecturer [*vis*] in the academic year 1934-[19]35. I do not want to delay my answer though for the reasons I will now expose it will not be a definitive one. Consequently, before being compromised I would like to know something about the following three things.

1) If the title of the lectures must necessarily be the one that serves for denomination to Godkin's Foundation, that is to say "The Essentials of Free Government and the Duties of the Citizen", I would be disposed to give a set of six lectures whose contents would not only answer to the title that serves to the Godkin Lecturer, but would try to handle the question in the much more fundamental way that the usual one and that it will be also completely new.

¹ Carta mecanoscrita de José Ortega y Gasset a James B. Conant en hoja con membrete impreso del emisor en esquina superior izquierda. El idioma de la misiva es el inglés. Archivo de Harvard University, Papeles del President James B. Conant, Godkin Lectures (HUA), sig. UA15.168, serie 1936-1937, caja 83. Existe copia de la carta, así como el borrador redactado en castellano en el Archivo de José Ortega y Gasset en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón en Madrid (AO), sig. CD-C/152. Siguiendo el original en inglés, se toma el borrador en castellano para la traducción. Se mantienen en inglés las expresiones en este idioma usadas por Ortega en su borrador de carta como por ejemplo, "My dear".

² En inglés en el borrador autógrafo.

The title of my lectures would be "Individual and Collectivity. *The most grievous problem of our time*³".

2) If the royalties of the book in which these lectures will be published will correspond to that University or to the author⁴.

3) You will not be able to answer me this question, but I inform you in order that you may see for yourself why I cannot give a definitive answer. My journey to the United States depends on my having sufficient number of lectures as to be able to cover the expenses of my journey and sojourn there. Very probably I will receive sufficient invitations, but for the moment I have no certainty and that is why I cannot accept with firm compromise the kind invitation of that University. Mr. Federico de Onís, Professor in New York, is for the moment better informed than myself about the possibilities of my journey, and I beg you to get in communication with him sure that whatever he will decide will please me.

Very sincerely yours⁵,

José Ortega y Gasset⁶

[Traducción]

Madrid, 24 de marzo de 1934

My dear señor James B. Conant:

Ruego a usted que exprese mi agradecimiento al presidente y a los miembros de Harvard University por la honrosa invitación que me hace encargándome de las Godkin Lectures en el año académico 1934-1935. No quiero demorar la contestación a este encargo aunque mi contestación, por las razones que verá, no puede ser definitiva.

En efecto, antes de adquirir un compromiso firme necesitaría recibir información sobre estas tres cosas:

1) Si el título de las lecturas [*sic*] ha de ser por fuerza el que sirve a la denominación de la Fundación Godkin, esto es "The Essentials of Free Government and the Duties of the Citizen". Yo estaría dispuesto a hacer un ciclo de seis conferencias cuyo contenido no sólo respondería al lema que sirve a las

³ El subrayado es de Ortega y sólo aparece en el borrador en castellano, no en el original en inglés.

⁴ En el original que se conserva en HUA, Conant anotó a lápiz en el margen izquierdo de los párrafos 1) y 2) dos grandes interrogaciones en el interior de sendos círculos, sin duda para indicar que debía darles respuesta en futuras comunicaciones con Ortega.

⁵ En inglés en el borrador autógrafo.

⁶ Firma autógrafa.

Godkin Lectures sino que pretende tratar la cuestión de un modo mucho más fundamental que lo acostumbrado y que es además completamente nuevo. El título de mis lecturas [*sic*] sería "Individuo y colectividad: *el problema más grave de nuestro tiempo*".

2) Si los honorarios del libro en que se publiquen las lecturas [*sic*] corresponden a esa Universidad o al autor.

3) Es esta tercera cuestión algo de que no pueden informarme ustedes pero que les comunico para que se den cuenta exacta de por qué me es imposible en la fecha en que escribo esta carta dar una contestación definitiva. Mi viaje a los Estados Unidos depende de que reciba el *minimum* de encargos de conferencias que permitan sufragar los gastos del viaje y la estancia ahí. Según parece recibiré invitaciones suficientes para ello, mas en esta fecha no lo sé con plena certidumbre y esto me impide aceptar hoy con firme compromiso la amable invitación de esa Universidad. El señor Federico de Onís, profesor en New York, se hallará a estas horas mejor enterado que yo de las posibilidades de mi viaje y ruego a usted que se ponga en comunicación con él, seguro de que cuanto él decida me parecerá bien.

Very sincerely yours,

José Ortega y Gasset

CD-C/152 (L)

My dear Mr. James B. Conant: Puro go a
 to que exprese mi agradecimiento al Pte
 and Fellows of Harvard University por la
 honrosa invitación que me ha e encargado
 de las Godkin Lectures en el año a ce de in co
 1934-35. No quisiera demorar lo conbstatior
 a este encargo aunque mi contestación por
 las razones que acá no puede ser definitiva
 En efecto, antes de adquirir un compro-
 miso firme necesitaria saber se abir informā-
 cion sobre estas tres cosas 1.º Si el título

Primera página del borrador redactado en castellano por Ortega.
 CD-C/152

CD-C/152 (a)

de las lecciones ha de ser por fuerza el ²
que sirve de denominación a las Lecciones
Godkin esto es "The Essentials of Free Go-
vernment and the Duties of the Citizen"
Yo estaría dispuesto a hacer un ciclo de
6 conferencias cuyo contenido no solo res-
pondería al tema que sirve de denominación
a las Godkin-lectures sino que pretende
tratar la cuestión de un modo mucho más
fundamental y lo acostumbrado. y que es
además completamente nuevo. El título

CD-C/152 (a)

de mis lecciones sería "Individuo ³
y colectividad: el problema más grave
de nuestro tiempo."

2º Si los honorarios del libro en que
se publiquen las lecciones corresponden a
esa Universidad o al autor.

3º Es esta tercera cuestión algo de lo
no pueden informarme los señores
los comunico para que se den cuenta exacta
de por qué me es imposible en la fecha

Segunda y tercera página del borrador redactado en castellano por
Ortega. CD-C/152

CD-C/152 (4)

en que escribo esta carta dar una ⁴
 contestación definitiva. Mi viaje a los EE.
 depende de que reciba el minimum de
 encargos de conferencias que permitan su
 hacer los gastos del viaje y la estancia
 alu. Lo que parece recibir invitaciones
 suficientes para ello mas en esta fecha
 no lo sé con plena certidumbre y esto
 me impide aceptar hoy con firme
 compromiso la amable invitación de
 esa Udad. El Dr. Federico de Onís, Dr.

CD-C/152 (5)

seos en New York se hallará a ⁵
 pocas mejor enterado que yo de las pos-
 bilidades de mi viaje y mego a lo que
 se ponga en comunicación con el seguro
 de que cuando el doctor me pariera
 bien
 Very sincerely yours.

Cuarta y quinta página del borrador redactado en castellano por
 Ortega. CD-C/152

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Madrid, March 24th, 1934.

My dear Mr. James B. Conant,

I beg you to express my gratitude to the President and Fellows of Harvard University for the honour they have made me, asking me to take charge of the Godkin Lecturer in the academic year 1934-35. I do not want to delay my answer though for the reasons I will now expose it will not be a definitive one. Consequently, before being compromised I would like to know something about the following three things.

1) If the title of the lectures must necessarily be the one that serves for denomination to Godkin's Foundation, that is to say "The Essentials of Free Government and the Duties of the Citizen", I would be disposed to give a set of six lectures whose contents would not only answer to the title that serves to the Godkin Lecturer, but would try to handle the question in the much more fundamental way than the usual one and that it will be also completely new. The title of my lectures would be "Individual and Collectivity. The most grievous problem of our time."

2) If the royalties of the book in which these lectures will be published will correspond to that University or to the author.

3) You will not be able to answer me this question, but I inform you in order that you may see for yourself why I cannot give a definitive answer. My journey to the United States depends on my having sufficient number of lectures as to be able to cover the expenses of my journey and sojourn there. Very probably I will receive sufficient invitations, but for the moment I have no certainty and that is why I cannot accept with firm compromise the kind invitation of that University. Mr. Federico de Onís, Professor in New York, is for the moment better informed than myself about the possibilities of my journey, and I beg you to get in communication with him sure that whatever he will decide will please me.

Very sincerely yours,

José Ortega y Gasset

Carta enviada por Ortega a Conant el 24 de marzo de 1934. HUA, sig. UA15.168, serie 1936-1937, caja 83

[13]⁷

[De Federico de Onís a James B. Conant]

INSTITUTO DE LAS ESPAÑAS
 EN LOS ESTADOS UNIDOS
 SPANISH INSTITUTE IN THE UNITED STATES
 CASA DE LAS ESPAÑAS, COLUMBIA UNIVERSITY
 435 West 117th Street, New York City
 Phone: University 4-3200

May 3, 1934

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

Dear President Conant[:]

I have received the enclosed letter from Professor Ortega y Gasset, accepting your invitation to be the Godkin Lecturer next Fall. He has sent it to me and not direct to you because he did not know at the time if we had made enough engagements to justify his coming to the country. Now I can tell you that arrangements have been made with institutions in Mexico and Cuba, and also in this country, which will make possible his projected trip.

In making arrangements for his entire trip, I would like to know how long he is to stay at Harvard to give the six lectures. As the time that he is going to be in the United States will not be very long, it will be preferable that his lectures at Harvard be given in the minimum possible time⁸.

I am sailing for Spain on the 18th of May, and shall see Professor Ortega there. I should therefore like to have all the details of his visit arranged before that date.

Very sincerely yours[.]

Federico de Onís⁹

⁷ Carta mecanoscrita de Federico de Onís a James B. Conant en cuartilla con membrete del Instituto de las Españas en los Estados Unidos. HUA, sig. UA15.168, serie 1936-1937, caja 83.

⁸ En el margen izquierdo, Conant señala este párrafo a lápiz con un interrogante inscrito en un círculo, indicativo de que debía responder a la cuestión en su comunicación posterior.

⁹ Firma autógrafa.

[Traducción]

3 de mayo de 1934

Querido presidente Conant[:]

He recibido la carta adjunta del profesor Ortega y Gasset aceptando su invitación para ser conferenciante Godkin el próximo otoño. Me la ha enviado a mí y no directamente a usted porque no sabía en ese momento si habíamos organizado suficientes compromisos para justificar su venida al país. Ahora puedo decirle que ya se han cerrado tales compromisos con instituciones de México y Cuba y también en este país, lo que hace posible el proyectado viaje.

Para la organización de los preparativos de todo el viaje, me gustaría saber cuánto tiempo debe estar en Harvard para impartir las seis conferencias. Como el tiempo que va a estar en Estados Unidos no es muy largo, sería preferible que sus intervenciones en Harvard se dieran en el menor tiempo posible.

Embarco hacia España el 18 de mayo y veré al profesor Ortega allí. Por eso me gustaría tener todos los detalles de su visita organizados antes de esa fecha.

Le saluda atentamente[,]

Federico de Onís



INSTITUTO DE LAS ESPAÑAS
EN LOS ESTADOS UNIDOS
SPANISH INSTITUTE IN THE UNITED STATES
CASA DE LAS ESPAÑAS, COLUMBIA UNIVERSITY
435 WEST 117TH STREET, NEW YORK CITY
Phone: UNiversity 4-3200



May 3, 1934

President James B. Conant
Harvard University
Cambridge, Mass.

Dear President Conant

I have received the enclosed letter from Professor Ortega y Gasset, accepting your invitation to be the Godkin lecturer next Fall. He has sent it to me and not direct to you because he did not know at the time if we had made enough engagements to justify his coming to this country. Now I can tell you that arrangements have been made with institutions in Mexico and Cuba, and also in this country, which will make possible his projected trip.

In making arrangements for his entire trip, I would like to know how long he is to stay at Harvard to give the six lectures. As the time that he is going to be in the United States will not be very long, it will be preferable that his lectures at Harvard be given in the minimum possible time.

I am sailing for Spain on the 18th of May, and shall see Professor Ortega there. I should therefore like to have all the details of his visit arranged before that date.

Very sincerely yours

Federico de Onís

[14]¹⁰

[De James B. Conant a Federico de Onís]

May 9, 1934

Mr. Federico de Onís
 Spanish Institute in the
 United States
 435 West 117th Street
 New York, New York

My dear Mr. de Onís:

We are all delighted that Professor Ortega y Gasset has accepted our invitation and will be the Godkin Lecturer next fall. I understand from your letter that his tentative acceptance is now final since you have arranged sufficient other lectures to insure his trip to the United States. Shall we make announcement of his appointment at this time or would you prefer to wait until next fall? I should like any announcement that is made to come first from the University.

It would be entirely possible for Professor Ortega to give his six lectures on six consecutive days but this would mean scheduling a lecture on Saturday, which is a little unsatisfactory. I would suggest that he try to arrange them from Monday to Friday at four in the afternoon and then have the sixth one on either the preceding Friday or the following Monday. I think it would be inadvisable to have the lectures start before the third of October as our academic year does not get well under way until that time. I should also call your attention to the fact that the 12th of October is a legal holiday in the State of Massachusetts and might interfere. On the whole the dates October 15th to 19th inclusive and followed by a lecture on the 22nd would seem to me to be the most appropriate, if it is necessary to have them this early. There would be some advantages in having them later in the fall, say in the last part of November, reminding again that the 11th and 29th are legal holidays here. I shall be glad to leave the exact dates entirely to you and Professor Ortega.

Professor Ortega has raised two other questions which I am answering in a letter to him today, but I should like to you to have the information as well.

¹⁰ Copia de carta mecanoscrita de James B. Conant a Federico de Onís en papel de calco amarillo. HUA, sig. UA15.168, serie 1936-1937, caja 83.

He raises the question in regard to the title of the lectures. It is entirely feasible to have a separate title such as "Individual and Collectivity". The announcement would then say that this was one of the annual series of Godkin lectures and the title "The Essentials of Free Government and the Duties of the Citizen" covered the general subject of the Godkin Foundation.

There is no requirement as to where the book shall be published and the royalties would be arranged between the author and the publisher. It has been customary for the Harvard University Press to publish the lectures but this is not essential. If it were necessary to underwrite the publication or subsidize it in any way, a special arrangement would have to be made. This would be the case particularly if it were necessary to translate the lectures. I am wondering, however, if Professor Ortega's command of English would not make it possible for him to give the lectures in English; otherwise, French would be the language to use. Of course he would get a very much larger audience if he could arrange to speak in English or read from an English manuscript¹¹.

If there are any other questions you wish to have answered before you leave on the 18th, perhaps you will call me on the telephone or telegraph me, as I realize the time is very short.

Very sincerely yours,

James B. Conant¹²

[Traducción]

9 de mayo de 1934

Mi querido señor de Onís:

Todos nosotros estamos encantados de que el profesor Ortega y Gasset haya aceptado nuestra invitación y vaya a ser conferenciante Godkin el próximo otoño. Entiendo por la carta de usted que su aceptación provisional es ahora definitiva dado que ha conseguido organizar suficientes conferencias para asegurar su viaje a Estados Unidos. ¿Podemos anunciar su nombramiento ahora

¹¹ James B. Conant había recibido la carta de Ortega en inglés. Tal vez dedujo de ella que su manejo del idioma era superior al que afirmaba Federico de Onís. Sea lo que sea lo que creyera, consideraba que tener como conferenciante Godkin a una figura como la de Ortega podría llegar a un mayor público si las lecciones las dictara en inglés. De este modo, además, los costes previstos para la publicación se reducirían al suprimir la traducción, aunque no creo que este motivo tuviera un peso específico en la decisión de Conant de instar a que las conferencias fueran pronunciadas en inglés.

¹² Firma estampada con sello.

o preferiría que esperáramos al próximo otoño? Me gustaría que cualquier anuncio que se hiciera procediera en primer lugar de la Universidad.

Sería totalmente posible para el profesor Ortega impartir sus seis conferencias en seis días consecutivos pero eso significaría fijar una de las lecciones en sábado, lo que es poco adecuado. Yo sugeriría que intentara organizarlas entre lunes y viernes a las cuatro de la tarde y luego tener la sexta el viernes anterior o el siguiente lunes. Creo que no sería aconsejable que las lecciones empezaran antes del tres de octubre, ya que nuestro año académico no está verdaderamente en marcha hasta ese momento. También me gustaría llamar su atención sobre el hecho de que el 12 de octubre es fiesta oficial en el Estado de Massachusetts y podría afectar. Teniendo esto en cuenta, las fechas del 15 al 19 de octubre, ambas inclusive, seguidas de una conferencia el 22 me parecerían las más apropiadas si es necesario que sean tan pronto. Habría algunas ventajas en programarlas más avanzado el otoño, digamos hacia el final de noviembre, recordando una vez más que el 11 y el 29 son fiestas oficiales aquí. Estaré encantado de que sean usted mismo y el profesor Ortega quienes fijen las fechas exactas.

El profesor Ortega ha formulado dos preguntas más que voy a contestar en una carta que voy a enviarle hoy, pero me gustaría que usted también tuviera la información. Él plantea una pregunta respecto del título de las conferencias. Es totalmente viable que tengan un título distinto como el de "Individuo y colectividad". El anuncio dirá entonces que ésta es una de las series anuales de las Conferencias Godkin y que el título "Los fundamentos del libre gobierno y los deberes del ciudadano" abarca el tema general de la Fundación Godkin.

No hay ningún requisito en cuanto a dónde ha de publicarse el libro y los derechos de autor se pueden acordar entre el autor y la editorial. Es costumbre que Harvard University Press publique las conferencias pero no es imprescindible. Si fuera preciso asegurar o subvencionar la publicación de algún modo, podríamos llegar a un acuerdo particular. Éste sería el caso concreto si fuera necesario traducir las lecciones. Me pregunto, sin embargo, si el dominio del inglés del profesor Ortega no le permitiría dar las conferencias en inglés; si no, el francés sería el idioma a utilizar. Por supuesto tendría mucha mayor audiencia si pudiera arreglárselas para hablar en inglés o leer un manuscrito en inglés.

Si tiene alguna otra pregunta que desee que le conteste antes de su partida el día 18, quizá podría llamarme por teléfono o telegrafiarle ya que me doy cuenta de que hay poco tiempo.

Le saluda atentamente,

James B. Conant

May 9, 1934

Mr. Federico de Onís
Spanish Institute in the
United States
435 West 117th Street
New York, New York

My dear Mr. de Onís:

We are all delighted that Professor Ortega y Gasset has accepted our invitation and will be the Godkin lecturer next fall. I understand from your letter that his tentative acceptance is now final since you have arranged sufficient other lectures to insure his trip to the United States. Shall we make announcement of his appointment at this time or would you prefer to wait until next fall? I should like any announcement that is made to come first from this University.

It would be entirely possible for Professor Ortega to give his six lectures on six consecutive days but this would mean scheduling a lecture on Saturday, which is a little unsatisfactory. I would suggest that he try to arrange them for Monday through Friday at four in the afternoon and then have the sixth one on either the preceding Friday or the following Monday. I think it would be inadvisable to have the lectures start before the third of October as our academic year does not get well under way until that time. I should also call your attention to the fact that the 15th of October is a legal holiday in the State of Massachusetts and might interfere. On the whole the dates October 15th to 19th inclusive and followed by a lecture on the 21st would seem to me to be the most appropriate, if it is necessary to have them this early. There would be some advantages in having them later in the fall, say in the last part of November, reminding again that the 11th and 19th are legal holidays here. I shall be glad to leave the exact dates entirely to you and Professor Ortega.

Professor Ortega has raised two other questions which I am answering in a letter to him today, but I should like you to have the information as well. He raises the question in regard to the title of the lectures. It is entirely feasible to have a separate title such as "Individual and Collectivity". The announcement would then say that this was one of the annual series of Godkin lectures and the title "The Essentials of Free Government and the Duties of the Citizen" covered the general subject of the Godkin Foundation.

There is no requirement as to where the book shall be published and the royalties would be arranged between the author and the publisher. It has been customary for the Harvard University Press to publish the lectures but this is not essential. If it were necessary to underwrite the publication or subsidize it in any way, a special arrangement would have to be made. This would be the case particularly if it were necessary to translate the lectures. I am wondering, however, if Professor Ortega's command of English would not make it possible for him to give the lectures in English; otherwise, French would be the language to use. Of course he would get a very much larger audience if he could arrange to speak in English or read from an English manuscript.

If there are any other questions you wish to have answered before you leave on the 18th, perhaps you will call me on the telephone or telegraph me, as I realize the time is very short.

Very sincerely yours,

JAMES B. CONANT

[15]¹³

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

May 9, 1934

Professor José Ortega y Gasset
Velázquez 120
Madrid, SPAIN

My dear Professor Ortega:

Your letter of March 24th has been forwarded to me by Mr. de Onís. I have just written him in regard to some of the points you raise but I should also like to write to you directly. Let me say, first of all, that we are delighted that you are to be the Godkin Lecturer for the next academic year.

The time of your visit I shall leave to you and Mr. de Onís but suppose it will be fall in the month of October, November or December. I trust the time so that we can give due announcement to those who will be interested.

The general title "The Essentials of Free Government and the Duties of the Citizen" merely applies to the Godkin Foundation and you would, of course, have your own title to the lectures. The one you suggest, "Individual and Collectivity" sounds most interesting to us all and we shall look forward with great pleasure to hearing your exposition of this theme.

The arrangement for the publication of the book can be made through our Harvard University Press or through an individual publisher and the question of royalties would lie entirely between you and the publisher. There would be, of course, somewhere in the book a suitable notation that these were the Godkin lectures delivered at Harvard. If it were necessary to subsidize the publication of the book, particularly if it were necessary to provide for translation, some special arrangement in regard to the translation might have to be taken care of.

I am delighted to hear from Mr. de Onís that the third question raised in your letter has already been answered and that you have had a sufficient number of invitations to assure us of the pleasure of having you in the United States next fall.

¹³ Copia de la carta mecanoscrita de James B. Conant a José Ortega y Gasset en papel de calco amarillo. HUA, sig. UA15.168, serie 1936-1937, caja 83. El original se conserva en AO, sig. C-118/25.

If there are any other questions, which you have in mind in connection with the Godkin Lectures, I hope you will not hesitate to write or cable me at once. I shall be delighted to be of any service to you that I can.

Very sincerely yours,

James B. Conant¹⁴

[Traducción]

9 de mayo de 1934

Mi querido profesor Ortega:

Su carta del 24 de marzo me ha sido remitida por el señor de Onís. Acabo de escribirle en relación con algunas de las cuestiones que usted planteaba, pero también quería escribirle a usted directamente. Déjeme decirle, en primer lugar, que estamos encantados de que vaya a ser conferenciante Godkin en el próximo año académico.

Le dejo a usted y al señor de Onís la decisión sobre las fechas de la visita, pero supongo que será en otoño en el mes de octubre, noviembre o diciembre. Tengo en cuenta estas fechas para hacer el debido anuncio a aquellos que puedan estar interesados.

El título general “Los fundamentos del libre gobierno y los deberes del ciudadano” simplemente se aplica a la Fundación Godkin y, por supuesto, sus conferencias pueden tener un título propio. El que usted ha sugerido, “Individuo y colectividad” nos parece el más interesante y con mucho gusto deseamos escuchar su exposición sobre este tema.

El acuerdo para la publicación del libro debe realizarlo a través de Harvard University Press o a través de una editorial particular, y la cuestión de los derechos de autor quedaría enteramente entre usted y el editor. Desde luego, habría en algún lugar del libro una anotación apropiada indicando que son las Conferencias Godkin impartidas en Harvard. Si fuera preciso subvencionar la publicación del libro, sobre todo si hubiera que aportar algo para la traducción, se debería tener en cuenta un tipo de acuerdo especial a este respecto.

Me ha alegrado mucho saber por el señor de Onís que la tercera cuestión que usted planteaba en su carta ha sido ya contestada y que usted cuenta con suficiente número de invitaciones para asegurarnos el placer de contar con su presencia en Estados Unidos el próximo otoño. Estaré encantado de atenderle en todo lo que pueda.

¹⁴ Firma estampada con sello.

Si tuviera en mente alguna otra pregunta en relación con las Conferencias Godkin, espero que no dude en escribirme o enviarme un telegrama de inmediato.

Le saluda atentamente,

James B. Conant

HARVARD UNIVERSITY
CAMBRIDGE

PRESIDENT'S OFFICE

May 9, 1934

Professor José Ortega y Gasset
Velasquez 120
Madrid, SPAIN

My dear Professor Ortega:

Your letter of March 24th has been forwarded to me by Mr. de Onís. I have just written him in regard to some of the points you raise but I should also like to write to you directly. Let me say, first of all, that we are delighted that you are to be the Godkin Lecturer for the next academic year.

The time of your visit I shall leave to you and Mr. de Onís but suppose it will fall in the month of October, November or December. I trust you will let us know considerably in advance of the time so that we can give due announcement to those who will be interested.

The general title "The Essentials of Free Government and the Duties of the Citizen" merely applies to the Godkin Foundation and you would, of course, have your own title to the lectures. The one you suggest, "Individual and Collectivity" sounds most interesting to us all and we shall look forward with great pleasure to hearing your exposition of this theme.

The arrangement for the publication of the book can be made through our Harvard University Press or through an individual publisher and the question of royalties would lie entirely between you and the publisher. There would be, of course, somewhere in the book a suitable notation that these were the Godkin lectures delivered at Harvard. If it were necessary to subsidize the publication of the book, particularly if it were necessary to provide for translation, some special arrangement in regard to the translation might have to be taken care of.

Professor José Ortega y Gasset -2-

I am delighted to hear from Mr. de Onís that the third question raised in your letter has already been answered and that you have had a sufficient number of invitations to assure us of the pleasure of having you in the United States next fall.

If there are any other questions which you have in mind in connection with the Godkin Lectures, or if any should occur to you in the coming months, I hope you will not hesitate to write or cable me at once. I shall be delighted to be of any service to you that I can.

Very sincerely yours,
James B. Conant

Carta enviada por Conant a Ortega el 9 de mayo de 1934. C-118/25

May 8, 1934

Professor José Ortega y Gasset
Velasquez 180
Madrid, SPAIN

My dear Professor Ortega:

Your letter of March 24th has been forwarded to me by Mr. de Onís. I have just written him in regard to some of the points you raise but I should also like to write to you directly. Let me say, first of all, that we are delighted that you are to be the Godkin lecturer for the next academic year.

The time of your visit I shall leave to you and Mr. de Onís but suppose it will fall in the month of October, November or December. I trust you will let us know considerably in advance of the time so that we can give due announcement to those who will be interested.

The general title "The Essentials of Free Government and the Duties of the Citizen" merely applies to the Godkin Foundation and you would, of course, have your own title to the lectures. The one you suggest, "Individual and Collectivity" sounds most interesting to us all and we shall look forward with great pleasure to hearing your exposition of this theme.

The arrangement for the publication of the book can be made through our Harvard University Press or through an individual publisher and the question of royalties would lie entirely between you and the publisher. There would be, of course, somewhere in the book a suitable notation that these were the Godkin lectures delivered at Harvard. If it were necessary to subsidize the publication of the book, particularly if it were necessary to provide for translation, some special arrangement in regard to the translation might have to be taken care of.

Professor Ortega has raised two other questions which I am answering in a letter to him today, but I should like you to have the information as well. He raises the question in regard to the title of the lectures. It is entirely feasible to have a separate title such as "Individual and Collectivity". The announcement would then say that this was one of the annual series of Godkin lectures and the title "The Essentials of Free Government and the Duties of the Citizen" covered the general subject of the Godkin Foundation.

There is no requirement as to where the book shall be published and the royalties would be arranged between the author and the publisher. It has been customary for the Harvard University Press to publish the lectures but this is not essential. If it were necessary to underwrite the publication or subsidize it in any way, a special arrangement would have to be made. This would be the case particularly if it were necessary to translate the lectures. I am wondering, however, if Professor Ortega's command of English would not make it possible for him to give the lectures in English; otherwise, French would be the language to use. Of course he would get a very much larger audience if he could arrange to speak in English or read from an English manuscript.

If there are any other questions you wish to have answered before you leave on the 10th, perhaps you will call me on the telephone or telegraph me, as I realize the time is very short.

Very sincerely yours,

JAMES B. CONANT

Primera y segunda página de la copia en papel de calco amarillo de la carta enviada. HUA, sig. UAI5.168, serie 1936-1937, caja 83

[16]¹⁵

[De Federico de Onís a James B. Conant]

INSTITUTO DE LAS ESPAÑAS
 EN LOS ESTADOS UNIDOS
 SPANISH INSTITUTE IN THE UNITED STATES
 CASA DE LAS ESPAÑAS, COLUMBIA UNIVERSITY
 435 West 117th Street, New York City
 Phone: University 4-3200

May 14, 1934

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

Dear Dr. Conant[:]

Thank you for your letter of May 9, in which you give me all the facts I have to have in order to arrange personally with Professor Ortega, the final details of his trip. As soon as I return from Spain in the first part of July, I shall be able to give you the exact date of his arrival and his stay at Harvard. It is most probable that he will arrive here around the First of November.

I consider that his coming to this country is entirely decided, and that he could only be prevented but some unexpected difficulty. For this reason I don't see why you could not announce now his appointment as Godkin lecturer at Harvard.

I sail for Spain on Thursday. If after that date you want to communicate with me, you can write me in care of José Ortega y Gasset, Velázquez, 120, Madrid.

Very sincerely yours[,]

Federico de Onís¹⁶

¹⁵ Carta mecanoscrita de Federico de Onís a James B. Conant en cuartilla con membrete del Instituto de las Españas de Estados Unidos. HUA, sig. UAI5.168, serie 1933-1934, caja 8.

¹⁶ Firma autógrafa.

[Traducción]

14 de mayo de 1934

Querido doctor Conant[:]

Muchas gracias por su carta del 9 de mayo en la que me facilita toda la información que tengo que tener para organizar personalmente con el profesor Ortega los últimos detalles de su viaje. Tan pronto como regrese de España en la primera parte de julio estaré en disposición de darle las fechas exactas de su llegada y de su estancia en Harvard. Es muy probable que llegue aquí a comienzos de noviembre.

Considero que su venida a este país está completamente decidida y que sólo podría impedirlo una dificultad inesperada. Por esta razón, no veo por qué no podría usted anunciar ahora su nombramiento como conferenciante Godkin en Harvard.

Embarco para España el jueves. Si pasada esa fecha quiere comunicarse conmigo puede escribirme a la atención de José Ortega y Gasset, Velázquez, 120, Madrid.

Le saluda atentamente[.]

Federico de Onís



INSTITUTO DE LAS ESPAÑAS
EN LOS ESTADOS UNIDOS
SPANISH INSTITUTE IN THE UNITED STATES
CASA DE LAS ESPAÑAS, COLUMBIA UNIVERSITY
435 WEST 117TH STREET, NEW YORK CITY
Phone: UNIVERSITY 4-3200



May 14, 1934

Dr. James B. Conant
President
Harvard University
Cambridge, Mass.

Dear Dr. Conant

Thank you for your letter of May 9, in which you give me all the facts I have to have in order to arrange personally with Professor Ortega, the final details of his trip. As soon as I return from Spain in the first part of July, I shall be able to give you the exact date of his arrival and his stay at Harvard. It is most probable that he will arrive here around the First of November.

I consider that his coming to this country is entirely decided, and that he could only be prevented by some unexpected difficulty. For this reason I don't see why you could not announce now his appointment as Godkin lecturer at Harvard.

I sail for Spain on Thursday. If after that date you want to communicate with me, you can write me in care of Jose Ortega y Gasset, Velazquez, 120, Madrid.

Very sincerely yours

Federico de Onís

[17]¹⁷

[De Federico de Onís a James B. Conant]

INSTITUTO DE LAS ESPAÑAS
EN LOS ESTADOS UNIDOS
SPANISH INSTITUTE IN THE UNITED STATES
CASA DE LAS ESPAÑAS, COLUMBIA UNIVERSITY
435 West 117th Street, New York City
Phone: University 4-3200

August 1, 1934

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

Dear Dr. Conant[:]

I have just returned from Spain where I saw Professor Ortega y Gasset. Professor Ortega has asked me to express to you his regrets at not being able to come to this country during the next academic year as he has planned. We shall therefore have to cancel all tentative engagement that we have made.

As Professor Ortega is very desirous of coming here at some later date, we shall communicate with you again just as soon as we know his plans. In the meantime we shall inform you of any other Spanish lecturer who might come to this country under our auspices.

We trust that this change in Professor Ortega's plans will not inconvenience you.

Sincerely yours[,]

Federico de Onís¹⁸

¹⁷ Carta mecanoscrita de Federico de Onís a James B. Conant en cuartilla con el membrete del Instituto de las Españas en los Estados Unidos. HUA, sig. UA15.168, serie 1936-1937, caja 83.

¹⁸ Firma autógrafa.

[Traducción]

1 de agosto de 1934

Querido doctor Conant[:]

Acabo de regresar de España donde he visto al profesor Ortega y Gasset. El profesor Ortega me ha pedido que le exprese sus disculpas por no poder venir a este país el próximo año académico como tenía planeado. Debemos por tanto cancelar toda tentativa de compromiso establecido.

Como el profesor Ortega está deseoso de venir algo más adelante, nos comunicaremos de nuevo con usted tan pronto como conozcamos sus planes. Mientras tanto, le informaremos de cualquier otro conferenciante español que pueda venir a este país bajo nuestros auspicios.

Confiamos en que este cambio en los planes del profesor Ortega no le cause inconvenientes.

Cordialmente[,]

Federico de Onís



INSTITUTO DE LAS ESPAÑAS
EN LOS ESTADOS UNIDOS
SPANISH INSTITUTE IN THE UNITED STATES
CASA DE LAS ESPAÑAS, COLUMBIA UNIVERSITY
435 WEST 117TH STREET, NEW YORK CITY
Phone: UNiversity 4-3200



August 1, 1934

Dr. James B. Conant
President
Harvard University
Cambridge, Mass.

Dear Dr. Conant

I have just returned from Spain where I saw Professor Ortega y Gasset. Professor Ortega has asked me to express to you his regrets at not being able to come to this country during the next academic year as he had planned. We shall therefore have to cancel all tentative engagements that we have made.

As Professor Ortega is very desirous of coming here at some later date, we shall communicate with you again just as soon as we know his plans. In the meantime we shall inform you of any other Spanish lecturer who might come to this country under our auspices.

We trust that this change in Professor Ortega's plans will not inconvenience you.

Sincerely yours

Federico de Onís

[18]¹⁹

[Del secretario de James B. Conant a Federico de Onís]

August 3, 1934

Mr. Federico de Onís
 Spanish Institute in the
 United States
 435 West 117th Street
 New York City

Dear Mr. de Onís:

In Mr. Conant's absence from Cambridge may I acknowledge your letter of August 1. It will be brought to Mr. Conant's attention immediately on his return to the office in September.

Very sincerely yours,

Secretary

[Traducción]

3 de agosto de 1934

Querido señor de Onís:

En ausencia del señor Conant de Cambridge, acuso recibo de su carta del 1 de agosto. La enviaré a la atención del señor Conant en cuanto regrese a la oficina en septiembre.

Le saluda atentamente,

El secretario

¹⁹ Copia de carta mecanoscrita en cuartilla de calco amarillo del "Secretary", sin firma, ni nombre. HUA, sig. UAI5.168, serie 1936-1937, caja 83.

August 5, 1934

Mr. Federico de Onís
Spanish Institute in the
United States
435 West 117th Street
New York City

Dear Mr. de Onís:

In Mr. Conant's absence
from Cambridge may I acknowledge
your letter of August 1. It will
be brought to Mr. Conant's atten-
tion immediately on his return to
the office in September.

Very sincerely yours,

Secretary

[19]²⁰

[Del secretario de James B. Conant a C. J. Friedrich]

August 31, 1934

Professor C. J. Friedrich
Department of Government
Widener Library

My dear Mr. Friedrich:

As acting chairman of the Department of Government, Mr. Conant has asked me to write you about the Godkin Lecturer for 1935. Perhaps Mr. Elliott had told you of the appointment of Professor Ortega y Gasset. It now appears that Professor Ortega is unable to be in America during the coming year and

²⁰ Copia de carta del "Secretary" (sin firma, ni nombre) al Profesor C. J. Friedrich en papel de calco amarillo. HUA, sig. UAI5.168, serie 1936-1937, caja 83.

another lecturer will have to be appointed. Mr. Conant will be glad of any suggestions of an informal nature.

Very truly yours,

Secretary

[Traducción]

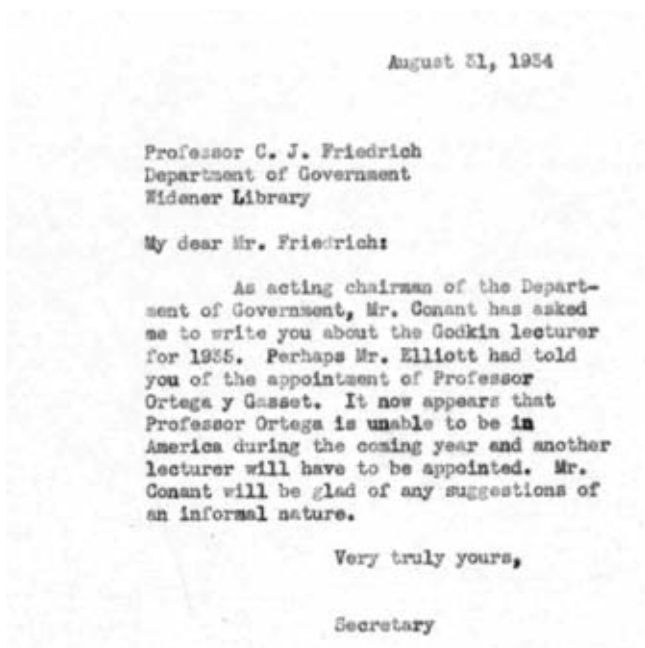
31 de agosto de 1934

Mi querido señor Friedrich:

En calidad de presidente interino del Departamento de Gobierno, el señor Conant me ha pedido que le escriba acerca del conferenciante Godkin para 1935. Quizá el señor Elliott le había hablado del nombramiento del profesor Ortega y Gasset. Parece ahora que el profesor Ortega no va a poder estar en América a lo largo del próximo año y debería ser nombrado otro conferenciante. El señor Conant se alegrará de cualquier sugerencia de carácter informal.

Atentamente,

El secretario



[20]²¹

[De C. J. Friedrich a James B. Conant]

HARVARD UNIVERSITY
FACULTY OF ARTS AND SCIENCES
DEPARTMENT OF GOVERNMENT
Cambridge, Massachusetts

September 10, 1934

President James B. Conant
University Hall
Cambridge, Massachusetts

Dear President Conant:

Confirming our conversation of the other day, I suggest Mr. Thomas Mann as Godkin Lecturer to take place of Ortega y Gasset. Some people may be inclined to object to Thomas Mann on the basis that he is a novelist. As a matter of fact, Thomas Mann's novels are of a distinctly philosophical type and show a profound interest in social and political problems. His deep interest in issues of citizenship and government became manifest several years ago when he gave a number of public lectures in which he pleaded for freedom and republican government. These lectures were widely acclaimed in Germany and unquestionably are among the most persuasive and perhaps impressive arguments advanced in recent years. I think the problem of allegiance to national culture might be an interesting subject.

As a second alternative I should be inclined to submit for consideration M. Thibaudet, the distinguished author of *La République des Professeurs* and perhaps the most brilliant interpreter of Republican France, whose column "Réflexions" for the *Nouvelle Revue Française* offers a very striking commentary on political and public affairs.

²¹ Carta de Carl J. Friedrich a James B. Conant. Grapada copia mecanoscrita de respuesta de James B. Conant a Carl J. Friedrich en papel de calco amarillo. HUA, sig. UA15.168, serie 1933-1934, caja 31.

I am sending you these recommendations as suggestions of my own, and quite informally. In the fall when the Department reassembles I shall submit the questions to their consideration.

Sincerely yours,

Carl J. Friedrich²²

P. S. Mr. Holcombe²³ is also much in favor of Mann. I've asked him to write you directly. He also favors Lewis Douglas²⁴, as you suggested.

C. J. F.

[Traducción]

10 de septiembre de 1934

Querido presidente Conant:

Ratifico nuestra conversación del otro día y sugiero al señor Thomas Mann como conferenciante Godkin en lugar de Ortega y Gasset. Algunas personas pueden inclinarse a objetar a Thomas Mann sobre la base de que es un novelista. De hecho, las novelas del señor Thomas Mann son de un tipo inequívocamente filosófico y muestran un profundo interés por los problemas sociales

²² Rúbrica manuscrita y firma mecanoscrita. La postdata es manuscrita. Carl Joachim Friedrich (1901-1984) fue pensador político y catedrático de ciencia política en Harvard University desde 1936, Universidad a la que había estado ligado como profesor desde 1926. Nacido en Leipzig (Alemania), emigró a Estados Unidos tras la Primera Guerra Mundial, donde completó sus estudios de doctorado. Sus principales líneas de investigación y pensamiento fueron las cuestiones sobre el liderazgo, la burocracia gubernamental y la administración pública. Tras la Segunda Guerra Mundial se convirtió en uno de los mayores expertos en totalitarismo.

²³ Arthur Norman Holcombe (1884-1977) fue profesor de ciencias políticas en Harvard University entre 1910 y 1955. Introdujo en dicha Universidad la filosofía y la teoría políticas como disciplinas básicas en el currículum de la School of Government. Entre sus alumnos destacan por su relevancia pública J. F. Kennedy, Henry Kissinger y Henry C. Lodge.

²⁴ Lewis Williams Douglas (1894-1974) fue un economista, político y empresario norteamericano. Combatió en la Primera Guerra Mundial de la que regresó condecorado con la Cruz de Guerra belga. Miembro del Partido Demócrata, defendió posturas conservadoras que a veces le llevaron a ponerse del lado del Partido Republicano. Apoyó la candidatura del demócrata Franklin D. Roosevelt y tras su victoria en 1932 fue nombrado director de la Oficina Presupuestaria (Director of the Bureau of the Budget), puesto del que dimitió dos años más tarde por desavenencias con el presidente. Fue miembro del Consejo de Administración de la Fundación Rockefeller y embajador norteamericano en Gran Bretaña (1947-1950).

y políticos. Su hondo interés por asuntos de ciudadanía y gubernamentales se manifestó hace varios años cuando dio una serie de conferencias públicas en las que abogaba por la libertad y el gobierno republicano. Estas disertaciones fueron ampliamente aplaudidas en Alemania y se encuentran incuestionablemente entre los argumentos más convincentes y tal vez impresionantes avanzados en los últimos años. Creo que el problema de la lealtad a la cultura nacional podría ser un tema interesante.

Como segunda alternativa yo me inclinaría por someter a consideración al señor Thibaudet, el afamado autor de *La République des Professeurs* y tal vez el intérprete más brillante de la Francia republicana, cuya columna "Réflexions" en la *Nouvelle Revue Française* ofrece una impresionante crónica de los asuntos políticos y públicos.

Le envió estas recomendaciones como sugerencias personales y bastante informales. En otoño, cuando el departamento se reúna de nuevo someteré la cuestión a su consideración.

Cordialmente,

Carl J. Friedrich

P. S. El señor Holcombe también está muy a favor de Mann. Le he pedido que le escriba directamente. Asimismo es partidario de Lewis Douglas, como usted sugirió.

C. J. F.



[21]²⁵


[Nota interdepartamental de la Universidad de Harvard]

[S. f.]

Professor Ortega y Gasset is unable to come to America this year and withdraws from the Godkin Lectureship. A new appointment must be made.

[Traducción]

El profesor Ortega y Gasset no podrá venir a América este año y renuncia a la cátedra Godkin. Se debe proceder a un nuevo nombramiento.



Professor Ortega y Gasset is unable to come to
America this year and withdraws from the Godkin
Lectureship. A new appointment must be made.

²⁵ Nota grapada a las dos cartas anteriores. Se trata de una cuartilla mecanoscrita sin identificación (membrete), fecha, firma o cualquier otra señal de procedencia o destino. HUA, sig. UA15.168, serie 1933-1934, caja 31.

[22]²⁶

[De James B. Conant a Federico de Onís]

September 11, 1934

Mr. Federico de Onís
 Spanish Institute in the United States
 435 West 117th Street
 New York City

Dear Mr. de Onís:

I was greatly disappointed on returning from vacation to find your letter of August 3 stating that Professor Ortega y Gasset cannot come to this country. We shall, of course, cancel our plans for having him our Godkin Lecturer and appoint someone else for this year.

If at some subsequent time Professor Gasset decides to come to America, I hope you will let me know. We cannot be certain that the Godkin Lectureship will be free, but we shall hope to have him here for a few lectures in one way or another.

With all good wishes,
 Very sincerely, yours,

[James B. Conant]²⁷

[Traducción]

11 de septiembre de 1934

Querido señor de Onís:

Fue una gran decepción para mí al regresar de vacaciones el encontrar su carta de 3 de agosto enunciando que el profesor Ortega y Gasset no puede ve-

²⁶ Copia mecanoscrita de carta de James B. Conant a Federico de Onís en papel de calco amarillo. HUA, sig. UA15.168, serie 1936-1937, caja 83.

²⁷ Sin sello, ni firma.

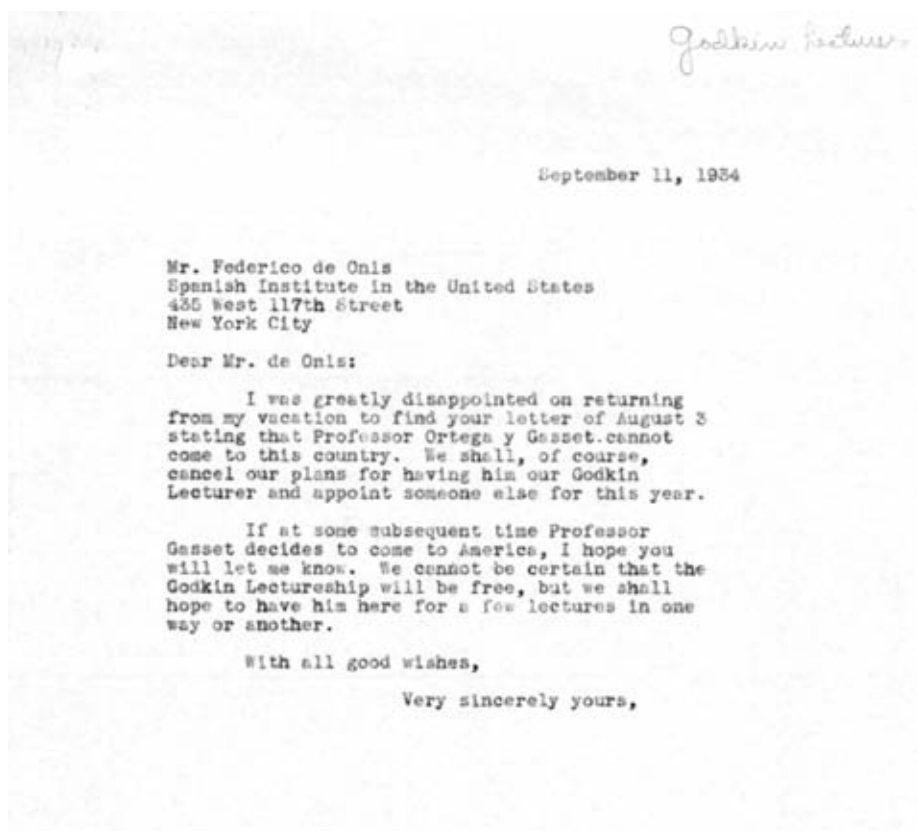
nir a este país. Cancelaremos, por supuesto, nuestros planes de tenerle aquí como conferenciante Godkin y nombraremos a otro para este año.

Si en el futuro el profesor Gasset decidiera venir a América, espero que usted me lo comunique. No podemos garantizar que la cátedra Godkin esté libre entonces pero, de un modo u otro, tenemos la esperanza de tenerlo aquí para dictar alguna conferencia.

Con los mejores deseos,

Muy cordialmente,

[James B. Conant]



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

Artículos

< Ortega, 1928.

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

George Santayana y José Ortega y Gasset. Nuevos datos
Daniel Moreno

*Así en la paz como en la guerra. Una lectura filosófico política
de las Meditaciones del Quijote cien años después*
Jorge Briosio y Jesús M. Díaz

Minoría y masa desde una perspectiva integradora
Isabel Ferreiro Lavedán

*Identidad regional en Castilla y León hasta 1978. Reflexiones desde
una perspectiva orteguiana*
Roberto Gelado y David Senabre

George Santayana y José Ortega y Gasset

Nuevos datos

Daniel Moreno

Resumen

En el segundo volumen de *Marginalia* (2011) de la edición crítica de las obras de Santayana aparecen sus notas marginales a *La rebelión de las masas* (edición de 1938) de Ortega y Gasset. Dada su singularidad, el artículo da a conocer tales notas en tanto que único texto conocido de Santayana sobre Ortega. A modo de contexto, se recogen las noticias que pudieron llegar a Ortega sobre Santayana tanto en Madrid como en Buenos Aires, y las propuestas hermenéuticas de José Gaos, María Zambrano y Manuel Garrido sobre la relación entre ambos. Se alude también al largo proceso de escritura de la obra orteguiana.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Santayana, raciovitalismo, materialismo, filosofía hispanoamericana, filosofía española, *La rebelión de las masas*

Abstract

Santayana's marginal notes on Ortega y Gasset's *La rebelión de las masas* (1938's edition) have been published in the second volumen of *Marginalia* (2011), critical edition. This paper analyses these unique and relevant comments, the only one we know Santayana wrote about Ortega. In the first part, the news about Santayana that could reach Ortega not only in Madrid but also in Buenos Aires are evoked; in addition, the critical opinions of José Gaos, María Zambrano and Manuel Garrido about the relationship between Santayana and Ortega are collected. Finally, the complex writing of *La rebelión de las masas* is also treated.

Keywords

Ortega y Gasset, Santayana, raciovitalism, materialism, Hispanic-American Philosophy, Spanish Philosophy, *La rebelión de las masas*

Circunstancias de una no-relación

Dado que no hay constancia de relación personal ni epistolar entre José Ortega y Gasset y George/Jorge Santayana y dado que en sus ingentes obras respectivas nunca se nombran, cobran importancia los vínculos entre ambos a través de otras personas, por más que no establezcan un canal de comunicación fehaciente, sino sólo verosímil. Por ello estudiaré las relaciones de Santayana con el entorno más cercano de Ortega, atendiendo a los datos publicados recientemente. Estas relaciones son abundantes, de modo que cabe pensar que Ortega estaba al tanto de la actividad filosófica de Santayana, pero que, lamentablemente, no consideró relevante el asunto. Del mismo modo, Santayana tuvo que tener noticias de la importante labor editorial y filosófica de Ortega, no sólo por sus repetidas estancias en España –Madrid,

Cómo citar este artículo:

Moreno, D. (2018). George Santayana y José Ortega y Gasset. Nuevos datos. *Revista de Estudios Orteguianos*, (36), 73-95.
<https://doi.org/10.63487/reo.265>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 36. 2018
 mayo-octubre



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

Ávila, Sevilla¹-, sino por su interés en estar informado de las novedades editoriales².

Es cierto que Santayana no participó en la efervescente vida filosófica de la Universidad Central y que únicamente hay constancia de una relación directa con Miguel de Unamuno, quien le envió un ejemplar de *El sentimiento trágico de la vida* (1913), que Santayana agradeció escuetamente. Santayana, por su parte, le envió un ejemplar de *The Life of Reason* (1905-1906), que se conserva en la Casa de Unamuno en Salamanca, con anotaciones manuscritas al margen. Con todo, dadas sus reiteradas visitas a España hasta 1930, no es difícil imaginarse a Santayana leyendo, por ejemplo, los distintos tomos de *El Espectador* o las páginas del diario *El Sol* y encontrándose con las colaboraciones de la nueva y rutilante firma de Ortega al pie de los artículos que darían lugar a *España invertebrada* o a *La rebelión de las masas*, por ejemplo. Reaccionaría sin duda con curiosidad ante títulos como *Meditaciones del Quijote* (1914) o *El tema de nuestro tiempo* (1923). Por sus manos pasarían seguramente algunas de las publicaciones de primera línea de la editorial Revista de Occidente³ y de la fundación de la *Revista de Occidente* tuvo noticia a través de Antonio Marichalar. A pesar de todo, tampoco hay en la obra publicada de Santayana referencias a su ilustre paisano veinte años más joven. Sólo recientemente se han dado a conocer las notas marginales que escribió mientras leía una de las primicias de las que tanto gustaba. Seguramente sería Julio Irazusta quien, desde Buenos Aires, le enviaría la edición de *La rebelión de las masas* que la editorial Espasa-Calpe

¹ Es sabido que desde 1883 hasta 1930 Santayana visitaba regularmente Ávila en verano u otoño, primero a casa de su padre, Agustín Ruiz de Santayana (1814-1893), y después a casa de su hermanastra Susana Sturgis, casada con el abulense Celedonio Sastre. Por su correspondencia consta que Santayana estuvo en España, además de en Ávila, en las siguientes fechas y lugares: marzo y abril de 1912 y de 1913 en Madrid, en la calle Serrano, n° 7, la casa de una amiga de la familia, Mercedes de la Escalera –fue precisamente Mercedes de la Escalera quien facilitó el contacto de Marichalar con Santayana–; de enero a mayo de 1914 en Sevilla, Hotel La Peninsular; de octubre de 1920 a enero de 1921 en Toledo, Hotel Castilla, de donde partió a Madrid hasta marzo; en septiembre de 1928 visitó Vigo y Santiago de Compostela. Cfr. William G. HOLZBERGER, “Addresses”, en George SANTAYANA, *The Letters of George Santayana. Book Two (1910-1920)*. Nueva York: MIT Press, 2002, pp. 527-531.

² El 24 de agosto de 1914, por ejemplo, le agradece a Susana los dos ejemplares que le envía del diario *ABC* porque “los periódicos españoles, aunque lleguen por supuesto con retraso, traen un punto de vista más imparcial que los periódicos que veo aquí” (George SANTAYANA, *The Letters of George Santayana. Book Two (1910-1920)*, ob. cit., p. 194). Para la relación de Santayana con *Cruz y Raya*, véase Daniel MORENO, “Santayana y España: una recapitulación”, *Revista de Occidente*, 278-279 (2004), pp. 124-125.

³ Santayana mismo no encontró su sitio entre estas publicaciones, pero se alegraría de ver, por ejemplo, la nada sencilla obra de su amigo Bertrand Russell, *The Analysis of Matter* (1927), traducida y publicada inmediatamente en Madrid.

Argentina hizo en 1938, donde incluyó no sólo el “Prefacio para franceses”, ya incluido en la edición de 1937 –que había sido el primer número de la Colección Austral–, sino también el “Epílogo para ingleses” de 1938. Unas actualizaciones que sólo se podían hacer en Buenos Aires, ya que Madrid no estaba en esos momentos para novedades editoriales.

Son esas importantes notas marginales las que motivan el presente artículo, como modo de extraerlas del conjunto de otras *marginalia*, contextualizarlas y darles visibilidad, además de ser una buena ocasión para revisar la relación entre dos insignes filósofos españoles. La singularidad de los comentarios viene dada por constituir el único texto donde Santayana contrasta sus ideas con las de Ortega y no sobre un texto menor sino sobre *La rebelión de las masas*, el profundo análisis orteguiano de la crisis europea del periodo de entreguerras, enormemente anticipador y que, desde su condición de clásico del pensamiento contemporáneo, sigue iluminando hoy la comprensión de nuestro tiempo.

Es sabido que la figura principal que vertebró la presencia de Santayana en España fue Antonio Marichalar, quien ya en el número 9 de la *Revista de Occidente* (1924) publicó su famoso artículo sobre Santayana, donde se podía leer, por ejemplo, que “Santayana es universalmente conocido; por dondequiera considerado como uno de los más eminentes filósofos contemporáneos”⁴. El artículo iba, además, encabezado por dos importantes citas. La primera correspondía al polígrafo dominicano Pedro Henríquez Ureña, quien en el número XIII de su “En la orilla” de 1921 había escrito: “¿Por qué España –que con tanto empeño aspira a tener filósofos– no se entera de quién es Santayana?”⁵; y la segunda, también de 1921, al pensador catalán Eugenio d’Ors: “¿Por qué esta resistencia española a informar sobre Santayana, famoso escritor, famoso filósofo, y nacido precisamente en Madrid?”

De modo que Marichalar se apoyaba en Henríquez Ureña y en D’Ors para su vindicación de Santayana; de hecho, entre los tres nuclearon la presencia de Santayana en el mundo hispanohablante. Henríquez Ureña transmitió su pasión santayaniana a otros dos personajes importantes, Alfonso Reyes y Raimundo Lida, y posiblemente al mismo Marichalar. Henríquez Ureña estaba al tanto de la vida cultural norteamericana por sus viajes a Nueva York, e

⁴ Antonio MARICHALAR, “El español inglés George Santayana”, *Revista de Occidente*, 9 (1924), pp. 340-341.

⁵ Pedro HENRÍQUEZ UREÑA, “En la orilla”, *Índice. Revista de definición y concordia*, 1 (1921), p. 4. El tono general de los catorce aforismos, por cierto, sintonizaba con Santayana: hay ahí una defensa del buen gusto, de la claridad frente a la bruma, cierta sensibilidad ante el clima como símbolo de las diferencias culturales entre el norte y el sur, la sensación de vivir en plena anarquía ideológica y estética, el cultivo de la belleza. En definitiva, aunque Henríquez Ureña era veinte años más joven que Santayana no era ajeno a su influjo.

informaba puntualmente a Alfonso Reyes, entre otras novedades, de las publicaciones de Santayana⁶. De una de ellas, los *Soliloquios en Inglaterra y soliloquios posteriores*, tradujo el brevísimo “Aversión al platonismo” para el número 3 de la revista *México Moderno* el mismo año de su aparición, en 1922, y presentó a Santayana dentro de su “Panorama de la otra América”, incluido en su libro *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* de 1928.

La relación de Eugenio d’Ors con Santayana se remontaba, como ha dado a conocer recientemente Xavier Pla⁷, nada menos que a 1917, a su glosa “Un filósofo madrileny”, publicada en el periódico *La Veu de Catalunya* el 22 de noviembre de 1917. La glosa más conocida es, no obstante, la citada por Marichalar, que apareció originalmente el 3 de julio de 1921, en *Las Noticias*. D’Ors, por cierto, llegó a conocer personalmente al filósofo madrileño, aunque para ello tuvo que esperar treinta años, al Congreso de Filosofía que tuvo lugar en Roma, recién acabada la Segunda Guerra Mundial, en 1946. Entonces D’Ors –quien ostentaba en ese momento el cargo de Jefe Nacional de Bellas Artes– visitó a Santayana en su residencia de aquella época, la *Clinica della Piccola Compagna di Maria*, el hospital regido por monjas irlandesas donde pasó sus últimos años. El encuentro le permitió publicar varias glosas en el diario *Arriba* entre 1946 y 1952, rescatadas en 1996 por Jaime Nubiola⁸, a las que hay que sumar las dos rescatadas por el mismo Pla en el año 2014 y publicadas originalmente en *La Vanguardia española*⁹ en 1947 y 1952.

Marichalar, por su parte, entró en contacto epistolar con Santayana seguramente a finales 1923 para invitarle a dar una conferencia en la Residencia de Estudiantes. De la negativa de Santayana dio cuenta Marichalar en 1926 en su contribución para la revista *Residencia* con estas palabras: “La Residencia se ha honrado invitándole reiteradamente; mas no habiendo obtenido todavía una aceptación por parte del profesor Santayana, se complace, en tanto se presenta la oportunidad propia, en publicar un breve ensayo, cuya

⁶ Cfr. Pedro HENRÍQUEZ UREÑA y Alfonso REYES, *Epistolario íntimo (1906-1946)*, recopilación de Juan Jacobo de LARA. Santo Domingo: Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña, 1983, vol. III, p. 194.

⁷ Cfr. Xavier PLA, “De héroes, ángeles y ángeles caídos. Cuatro cartas inéditas de George Santayana a Eugeni d’Ors”, *Revista de Occidente*, 397 (2014), p. 53. Por el resumen que ofrece Pla del texto dorsiano se deduce que el libro que motivó su glosa fue *El egotismo en la filosofía alemana*, de 1916, y que había sido traducido al francés a iniciativa de Émile Boutroux en 1917.

⁸ Cfr. Jaime NUBIOLA, “George Santayana y Eugenio d’Ors: Roma, 1946”, *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, 45 (1996), pp. 111-119.

⁹ Cfr. Xavier PLA, “Dos artículos olvidados de Eugenio d’Ors sobre Santayana”, *Limbo. Boletín internacional de estudios sobre Santayana*, 34 (2014), pp. 91-100.

traducción ha sido especialmente autorizada por él”¹⁰. Gracias a la reciente publicación de las cartas de Santayana a Marichalar publicadas por Domingo Ródenas –que van desde el 24 de enero de 1924 hasta el 12 de agosto de 1933–, sabemos que la respuesta, definitiva, de Santayana data del 26 de febrero de 1924¹¹ y que, efectivamente, Santayana revisó la traducción de “Paganismo”, uno de los *Pequeños ensayos* de Santayana que el crítico norteamericano afincado en Londres Logan P. Smith había publicado en 1920 y que fue el elegido para presentar a Santayana al público, lector si no presente, de la Residencia de Estudiantes. Fue, de hecho, la segunda traducción al castellano. El mismo año 1926 daba noticia Marichalar en *Orientaciones*¹² de la reciente novedad de Santayana, *Diálogos en el limbo*, de 1925. Pero Marichalar no cejó en su empeño traductor. Conocidas son sus traducciones de textos santayanianos durante los años treinta para *Revista de Occidente* –“Religión última” (1933) y “Prólogo a *Los reinos del ser*” (1935)–, para *Cruz y Raya* –“Largo rodeo hacia el nirvana” (1933)– y para la revista bonaerense *Sur* –“Breve historia de mis opiniones” (1933), “Prólogo y Epílogo a *El último puritano*” (1937) y “Prólogo al *Reino de la verdad*” (1939).

De modo que la presencia de Santayana en la vida cultural española, sin ser intensa, sin duda, no era del todo inexistente. Dada la intensa corriente cultural entre España e Hispanoamérica, y entre las dos Américas no hubo que extrañarle a Ortega el hecho de que, en su tercera visita a Argentina, desde mediados de 1939 hasta 1942, se encontrara también a Santayana en el ambiente, dado que, por ejemplo, su bien conocida revista *Sur* había publicado tres ensayos de Santayana y otros sobre su figura. El momento personal de Ortega no era desde luego el mejor, aunque su reconocimiento mundial era enorme y llegaba a un país lleno de amistades, Victoria Ocampo entre ellas. En Argentina se vivía la que se conoce como “década infame” tras el golpe militar que había derrocado a Hipólito Yrigoyen, por no hablar de la división de opi-

¹⁰ Antonio MARICHALAR, “George Santayana. Traducción y nota”, *Residencia*, 1, 2 (1926), p. 151.

¹¹ “Espero que mi breve respuesta a la invitación de la Residencia de Estudiantes no pareciese descortés, pero quería dejar claro que ya no estoy para dar conferencias (...). Si vuestra amable invitación para hablarles a los estudiantes de Madrid y para conocer algo de su vida y preocupaciones me hubiera llegado hace treinta, o veinte, años atrás, hubiera sido un enorme placer para mí”, George SANTAYANA, “Dieciséis cartas inéditas de George Santayana a Antonio Marichalar”, *Limbo. Boletín internacional de estudios sobre Santayana*, 33 (2013), p. 114, traducción propia. Cfr. Domingo RÓDENAS DE MOYA, “La amistad correspondida entre George Santayana y Antonio Marichalar”, *Revista de Occidente*, 391 (2013), pp. 63-76.

¹² Cfr. Antonio MARICHALAR, “Literatura. Riviére, Tolstoy, Keyserling. Santayana. Chesterton”, *Orientaciones*, 1 (1926), pp. 20-25.

niones generada primero por la Guerra Civil en España y después por la Guerra Mundial. A pesar de la buena acogida de Victoria Ocampo, se cumplen los peores presagios de Ortega. Tal como recoge José Lasaga:

Pero el ambiente era adverso y todo se torció. Ortega tocó fondo en su propio naufragio. En una carta a Victoria Ocampo, fechada en Buenos Aires a 4 de octubre de 1941, se disculpa por no haber ido a verla (...): “Pues haz el favor de imaginar un momento que en vez de una te fallasen a la vez todas las dimensiones de la vida y con ello tendrías una idea de lo que me pasa”. Ortega Spottorno acertó al titular el capítulo en que describía la tercera residencia americana de su padre “Tres años en una Argentina inhóspita”¹⁵.

La figura de Santayana había sido reivindicada en Buenos Aires por Pedro Henríquez Ureña, quien consiguió que autores como Alejandro Jascalevich, Luis Juan Guerrero, Leon Dujovne y Coriolano Alberini se interesaran por él. A su empuje se unió Julio Irazusta, quien se encontró por casualidad en una librería de Buenos Aires precisamente la selección de *Pequeños ensayos* a cargo Logan Pearsall Smith ya nombrada. El libro le llevó a Irazusta al resto de la obra santayaniana y a conocerlo personalmente en Roma en 1925. Dada su influencia en la revista *Sur*, desde allí dio a conocer a Santayana con dos artículos: “Acerca de Jorge Santayana” (1932), y “Una opinión de Santayana sobre el testimonio filosófico de Proust” (1936). La confluencia de Pedro Henríquez, Irazusta, la revista *Sur*, fundada en 1931 y dirigida por Victoria Ocampo, junto con las colaboraciones de Antonio Marichalar, que venían desde el otro lado del Atlántico, hacían posible una más que sonora presencia de Santayana en Argentina. A ellos se sumó Raimundo Lida, austríaco, interesado en la estética, y con grandes vínculos con la Universidad de Harvard. Lida pertenecía al grupo de Alejandro Korn, donde precisamente se había integrado Pedro Henríquez. En 1941 Raimundo Lida y Henríquez Ureña reúnen las traducciones ya aparecidas de ensayos de Santayana y componen una notable antología de Santayana, titulada, equívocamente, *Diálogos en el limbo*, que habría de servirle de estupenda carta de presentación en el mundo de habla hispana.

El contexto en el que se produce este interés por un filósofo-poeta que escribe en inglés era el del positivismo, la superación del positivismo, la siempre presente escolástica, la moda de Bergson, la influencia del pragmatismo de James y la nueva moda de la fenomenología. Pero Santayana representaba otra cosa. Él era filósofo y poeta, y crítico cultural. Los que se interesan por él provenían

¹⁵ José LASAGA MEDINA, “José Ortega y Gasset, entre la vida y la razón”, en *José Ortega y Gasset*. Madrid: Gredos, 2012, p. XXXI.

también de la literatura, la filología, la educación o la estética, y veían en Santayana a un crítico del esteticismo y del modernismo puros, del romanticismo exagerado que cultiva la disgregación, o del egotismo encarnado en el pensamiento alemán. Un texto que fue leído con mucha atención fue la crítica de Santayana a Robert Browning y a Walt Whitman, etiquetados por él como “poesía de la barbarie” en su libro *Interpretaciones de poesía y religión* del año 1900. Santayana, por el contrario, opta por lo clásico, cultiva el intelecto, la moderación, las formas, su estilo es denso y a la vez bello, sus referencias son Lucrecio y Spinoza. Y, lo que también era importante, políticamente conservador, por decirlo suavemente¹⁴.

Como ya queda dicho, Ortega no nombra a Santayana en sus obras. Pero uno de sus grandes discípulos sí. Nada menos que José Gaos, atento también a cuanta novedad filosófica llegaba a sus manos desde las dos orillas del Atlántico, se hace eco desde México del libro misceláneo ya nombrado *Diálogos en el limbo*. En la reseña que publicó en su *Boletín del Centro de Estudios Filosóficos de la Facultad de Filosofía y Letras*, n° 5 de 1941, se lee que “la selección es, pues, tan excelente para dar la idea de un filósofo como puede dar una antología (...). El volumen representa la entrada formal, en el mundo de lengua española¹⁵, del filósofo ¿español? —es la cuestión capital que el volumen incita a debatir, según se va a ver”¹⁶. Aunque lo más importante para el hilo del presente artículo es

¹⁴ A este impulso se unieron tres exiliados españoles, Ricardo Baeza, José Ferrater Mora y Pedro Lecuona. Su esfuerzo traductor puso a disposición del lector español *El último puritano*, en 1940, y *El egotismo en la filosofía alemana*, en 1942, aún durante la estancia de Ortega en Argentina. Pero siguieron apareciendo títulos como *Tres poetas filósofos: Lucrecio, Dante, Goethe*, en 1943, *Personas y lugares. Primeros recuerdos de mi vida*, en 1944, *La idea de Cristo en los Evangelios*, en 1947, *Escepticismo y fe animal*, en 1952 y *Dominaciones y potestades*, en 1954. Mientras tanto, las obras de Ortega aumentaban —en 1940, por ejemplo, aparecen *Ideas y creencias* y *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*— y se reeditaban regularmente.

¹⁵ Realmente el libro era la presentación formal en español de Santayana como filósofo. Aunque su presentación acababa de ser su novela *El último puritano*, publicada por Editorial Sudamericana en traducción de Ricardo Baeza el año 1940. Quizá por eso merezca la pena enumerar el contenido del libro que, en una estupenda edición, publicó la recién fundada editorial Losada. Así lo presenta Enrique Zuleta Álvarez: “Lida tradujo el primer «Diálogo» [“Locura normal”], «Psicología literaria», «Proust y las esencias», «Del crimen», «De la prudencia», «Del dinero», y «Del sacrificio de sí mismo». El ensayista cubano Jorge Mañach tradujo «El secreto de Aristóteles»; Antonio Marichalar tuvo a su cargo las versiones de «Religión última», «Largo rodeo hacia el Nirvana», «Prólogo a los reinos del ser» y «Breve historia de mis opiniones». «La ironía del liberalismo» fue traducido por Enrique Apolinar Henríquez, primo de Henríquez Ureña, quien, a su vez, tradujo «Aversión al platonismo”, Enrique ZULETA ÁLVAREZ, “Santayana en Hispanoamérica”, *Revista de Occidente*, 79 (1987), p. 21.

¹⁶ JOSÉ GAOS, “Santayana o de la filosofía española”, *Limbo. Boletín internacional de estudios sobre Santayana*, 32 (2012), p. 57.

que ofrece su respuesta a la pregunta de Henríquez Ureña, que sirvió a Marichalar como encabezamiento de su famoso artículo:

¿Por qué, en efecto [los españoles no se enteran de quién es Santayana]? Casi seguramente, por la versión que Ortega impuso a la curiosidad filosófica en España y en estos países americanos de lengua española hacia la producción filosófica germánica. No menos seguramente, porque las ganas españolas de tener un filósofo eran de tener un filósofo filósofo, si no un filósofo científico; no un “filósofo místico”, como puede considerarse a Fray Luis de León o a Santa Teresa, ni un filósofo literario, como Gracián o como Ortega –y aquí está de nuevo la capital cuestión anunciada¹⁷.

En cierto sentido, también Santayana era consciente de que la distinta valoración de la filosofía alemana lo alejaba de la filosofía española. No hay que olvidar que gran parte de la fama de Santayana se debía a *El egotismo en la filosofía alemana* (1916), traducido al francés en 1917 y al italiano en 1920 y que vería una segunda edición en 1939 al iniciarse la Segunda Guerra Mundial. De hecho, en la carta que le escribe a Antonio Marichalar el 14 de junio de 1933, esta vez en castellano, se lee: “*Cruz y Raya* me interesa y me instruye mucho; solamente me extraña un poco que los alemanes hayan podido engañar con tanta facilidad a los filósofos españoles”¹⁸. Es también destacable de la reseña de Gaos que compare y valore el común carácter *literario* de los estilos de Santayana y de Ortega antes de responder a la pregunta de si son *filósofos* o no. Y que se plantee la cuestión de qué entender por filosofía, si la corriente “cientista”, que cuenta con Aristóteles, Descartes, Spinoza, Kant o Hegel –a los que, como excepción, dado su estilo, añade a Platón–, o la corriente “literaria” que cuenta a su vez con las filosofías postaristotélicas, renacentistas o dieciochescas. Gaos atisba en el horizonte una fecundación mutua de las dos corrientes, donde lo autobiográfico y lo puramente ensayístico tengan cabida, de modo que parece reconocer el título de filósofos tanto a su maestro como a Santayana.

Otra ilustre integrante de la Escuela de Madrid, María Zambrano, también escribe sobre Santayana, esta vez desde La Habana, con ocasión de la muerte

¹⁷ *Ibidem*. La primera impresión que recibe Gaos del estilo de Santayana no es muy halagüeña: “observaciones e ideación, si ricas, nuevas, sin precisión conceptual, terminológica, rigor discursivo ni «técnica» en general, hasta llegar a la contradicción, por predominio o exclusiva de un estilo puramente literario que constantemente cede a la tentación de las imágenes y se da libre curso”, *ibidem*, p. 61.

¹⁸ George SANTAYANA, “Dieciséis cartas inéditas de George Santayana a Antonio Marichalar”, ob. cit., p. 127.

del filósofo. En su artículo para *Bohemia* del 19 de octubre de 1952 –tégase en cuenta que Santayana había muerto el 26 de septiembre– se reconoce entre “quienes han seguido su trayectoria”¹⁹ y parece tener muy en cuenta el artículo de Gaos, con el que establece un interesante diálogo sobre qué entender por filosofía. Además, responde a la pregunta planteada por Gaos citada *supra* así: “Sí; era español Jorge Santayana. Y ése era el drama que con tanta discreción soportó toda su vida. Un drama, no el único”²⁰. Y se pregunta si y en qué sentido Santayana es filósofo. De nuevo, ante tal pregunta, le surge la figura de Ortega y la comparación con Santayana porque “*Meditaciones* nombró a sus pensamientos el filósofo entre todos los que se hayan producido en España Ortega y Gasset (...). Todos [los libros de Santayana] tienen carácter meditativo, íntimo, en todos se siente el pulso del pensamiento, el latir de la sangre lo mide”²¹.

Como se puede apreciar, la relación que no se estableció entre los dos filósofos madrileños en la realidad la entrevieron quienes visitaron sus obras. Esto ha dado lugar a una interesante bibliografía sobre la mayor o menor concordancia entre Ortega y Santayana. Acaso sirva de colofón a este repaso el juicio de un buen conocedor de ambos, el recientemente fallecido profesor Manuel Garrido:

Yo invitaría al lector español a que, después de familiarizarse con los libros de Santayana, se vuelva a mirar con los ojos del espíritu, y no sólo los del alma, al Olimpo de nuestro pensamiento filosófico en este siglo. Entonces divisará, más allá de la fantasmagoría, que las figuras más gloriosas de esa dorada colina no componen una pareja, sino un triunvirato de titanes que este heterodoxo compatriota comparte con Unamuno y Ortega, de la misma manera que en el incomparablemente más poblado panteón del pensamiento heleno se alza desde hace más de dos mil años, junto a las efigies del pesimista Heráclito y del optimista Demócrito, el silencioso perfil de Epicuro²².

Y, ya al final de su vida, acometió la tarea de comparar a Ortega y a Santayana “desde dentro”, como le gustaba decir a Ortega. Así Garrido encuentra sintonía entre el raciovitalismo de las *Meditaciones del Quijote* y la vida de la razón a la que Santayana dedica su *The Life of Reason*. Ambos se educaron

¹⁹ María ZAMBRANO, “El español Jorge Santayana”, *Archipiélago*, 70 (2002), p. 97. Al final del artículo, confiesa: “debo a Antonio Marichalar el haber reparado en él [Santayana] allá hace casi veinte años”, *ibidem*, p. 101.

²⁰ *Ibidem*, p. 99.

²¹ *Ibidem*, pp. 98-99.

²² Manuel GARRIDO, “Don Quijote en Yanquilandia”, en George SANTAYANA, *Interpretaciones de poesía y religión*. Madrid: Cátedra, 1993, p. 31.

filosóficamente fuera de España: Ortega en la filosofía de la vida de moda en Alemania y Santayana en el pragmatismo de Harvard, y ambas corrientes filosóficas comparten cierto aire de familia. Aunque, “entre el pensamiento vitalista de Santayana y el pensamiento vitalista de Ortega hay una diferencia de fondo. Creo que esto puede sustanciarse diciendo que el vitalismo de Santayana emerge en el contexto de una intención y un horizonte naturalista y el de Ortega, en el contexto de una intención y un horizonte historicista”²³. Y, más adelante, entra más en materia:

Al lector le sorprenderá seguramente escuchar de Santayana en el capítulo quinto de este libro tercero [de *Dominaciones y potestades*] que la acción del hombre es racional “si está bien adaptada a las circunstancias”. ¿Se está refiriendo Santayana a la misma cosa a la que se refiere Ortega al afirmar que la felicidad de un hombre consiste en encajar bien con su circunstancia? Sí y no. No, porque Ortega, desde su perspectiva raciovitalista e historicista, considera que, ontológicamente hablando, la “circunstancia” es parte del “yo”, mientras que Santayana, desde su perspectiva naturalista, piensa con Aristóteles que la circunstancia no es parte intrínseca del agente humano, sino su entorno accidental. Pero, salvada esta diferencia formal de perspectiva, sí que puede decirse que ambos pensadores se refieren a lo mismo²⁴.

Notas marginales de Santayana a *La rebelión de las masas*, edición de 1938

Es sabido que la primera versión de *La rebelión de las masas* apareció en forma de folletos en el madrileño diario *El Sol* durante la dictadura de Primo de Rivera y como libro en 1930 y que se amplió casi en un tercio con el “Prólogo para franceses” y el “Epílogo para ingleses”, que incluía “En cuanto al pacifismo...”. Estos últimos textos fueron escritos por Ortega en París y en Holanda en 1937 tras su salida de Madrid el 30 de agosto del año anterior. Era su modo de explicar su silencio –“politicista”, habría que adjetivar– al que quisiera entenderlo, que no fueron muchos, en medio de penurias económicas y de salud. Cuando Ortega llegó a Buenos Aires, en el momento de estallar la Segunda Guerra Mundial, ya le esperaba su libro, publicado el 31 de marzo de 1938²⁵, con las dos adicciones puntualmente añadidas. Se puede considerar en-

²³ Manuel GARRIDO, “La sabiduría política de Jorge Santayana”, en George SANTAYANA, *Dominaciones y potestades*. Oviedo: KrK, 2010, p. 25.

²⁴ *Ibidem*, p. 36.

²⁵ El 31 de marzo de 1938 es la fecha de publicación que aparece en el libro, pero debe de ser la fecha prevista, no la fecha efectiva de publicación. Hay que tener en cuenta que el “Epílogo para ingleses” consiste en el artículo “En cuanto al pacifismo...”, fechado en “París y diciembre 1937” y una breve presentación de este artículo fechada en “París y abril 1938”, con

tonces que el ejemplar que le llegó a Santayana era la versión completa de *La rebelión de las masas* en auténtica primicia, dado que en España aún se conocía sólo la versión de 1930.

Cabe imaginar que el libro se lo enviara Julio Irazusta y que le llegara a través de la dirección de Londres que Santayana utilizaba para esos fines. La situación personal de Santayana en 1939 tampoco era muy buena. A sus setenta y cinco años, se encuentra que, tras pasar el verano en Cortina d'Ampezzo, como era su costumbre, no puede regresar al Hotel Bristol de Roma porque está siendo reformado; cuando estalla la guerra, piensa trasladarse a Lugano, en Suiza, pero, al no querer responder a las preguntas del funcionario de la aduana, decide ir a Venecia e instalarse en su conocido Hotel Danieli. Allí se entera del suicidio de su amigo Albert von Westenholz y de la muerte de Charles A. Strong. En 1940 aparece el volumen *The Philosophy of George Santayana* en la norteamericana Biblioteca de Filósofos Actuales y publica *The Realm of Spirit*, de modo que retoma su antiguo proyecto de filosofía política titulado *Dominaciones y potestades*²⁶. Así es fácil imaginar que las Notas Marginales a *La rebelión de las masas* fueron escritas en el Hotel Danieli en 1940, y que las reflexiones de Ortega le servirían de inspiración para su propio libro, algo característico de su *modus operandi*.

Veamos detenidamente estas anotaciones, enmarcándolas en el hilo conductor de la obra orteguiana, algo que solo muy sucintamente hace la edición crítica²⁷. Para facilitar la localización de los comentarios de Santayana, anoto

la indicación además de que las notas añadidas a "Sobre el pacifismo" son de abril de 1938, como no podía ser de otra manera, dado que en la nota de la página 272 Ortega hace referencia a un artículo aparecido en *The Times* precisamente en abril. Por rápidas que fueran las comunicaciones, el libro no pudo salir a la luz antes de mayo. Da que pensar que el intento orteguiano de ser profundo y fenomenológicamente distanciado se viera atravesado por tanta urgencia: ha de responder no solo a la reseña inglesa de una versión norteamericana de su *La España invertida* que él no había autorizado, sino a la, a su juicio, desinformada versión del origen y desarrollo de la Guerra en España tan presente en la poderosa opinión pública anglonorteamericana –Einstein incluido, a quien Ortega nombra y critica explícitamente–, por no hablar de las alusiones a los toros y a la tópica crueldad de los españoles. Da asimismo que pensar que el artículo acabe vislumbrando, casi a las puertas de una nueva gran guerra, una "articulación" entre la Europa liberal y la totalitaria, acompañada de "una nueva etapa de mínimo reposo".

²⁶ Cfr. William G. HOLZBERGER, "Chronology", en George SANTAYANA, *The Letters of George Santayana. Book Two (1910-1920)*, ob. cit., p. 519.

²⁷ La edición crítica en que se recogen las *marginalia* aquí comentadas es: George SANTAYANA, "José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*", en *George Santayana's Marginalia. A Critical Selection*. McCord-Zeller. Edición e introducción de J. MCCORMICK. Nueva York: MIT Press, 2011, pp. 92-100. Las paginación de cada comentario remite a la edición de 1938 de *La rebelión de las masas* manejada por Santayana: José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas; con un prólogo para franceses y un epílogo para ingleses*. Buenos Aires y México: Espasa-Calpe, 1938.

asimismo entre corchetes la página correspondiente del tomo cuarto de la edición de las *Obras completas* de José Ortega y Gasset (Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2005). He de indicar también que la mayoría de los comentarios están escritos en español –lengua que Santayana mantuvo toda su vida, como prueban sus cartas familiares–; cuando Santayana escribe en inglés lo avisaré y aportaré mi traducción:

“Prólogo para franceses”:

1. Página 9 [350]. Cuando Ortega, claramente desanimado ante la fuerza de las palabras, dado que la fuerza de los hechos la convierte en una ilusión, escribe que el lenguaje no da expresión a lo que pensamos sino a “una parte”, Santayana hace un comentario que muestra, al parecer, que no entiende bien el giro orteguiano: “Confusión de lo que pensamos con lo que debiéramos pensar”. Es llamativo especialmente porque la idea de Ortega sintonizaría con las limitaciones del lenguaje que Santayana reconoce, especialmente en el ámbito de lo que él llama “psicología literaria”²⁸.

2. Página 34 [366]. Cuando Ortega describe “en las grandes ciudades esas inmensas aglomeraciones de seres humanos que van y vienen por sus calles o se concentran en festivales y manifestaciones políticas” y se pregunta qué espacio queda al individuo como persona que no sea “una vida *standard*”, y escribe: “la cosa es horrible”, Santayana subraya “horrible”, sin más, pero es suficiente para mostrar su acuerdo. Sus propias críticas al liberalismo²⁹ fueron siempre precisamente al liberalismo decimonónico del que el mismo Ortega acaba de decir que potenció lo colectivo anulando al individuo.

3. Página 35 [367]. Sin embargo, cuando Ortega escribe: “Es, en efecto, muy difícil salvar una civilización cuando le ha llegado la hora de caer bajo el poder de los demagogos”, Santayana se pregunta: “¿Por qué intentar salvar una cosa que se muere? ¡*Que nascia otra!*” mostrando así un talante muy distinto, más desasido, el mismo que le llevó a contemplar, durante los años treinta, la expansión mundial del bolchevismo sin intranquilidad³⁰. Ahora bien, cuando Ortega afirma que lo peor del demagogo es su “irresponsabilidad” y establece que la demagogia apareció en Francia hacia 1750, Santayana subraya “irresponsabilidad” y anota: “Lloyd George”, el longevo político liberal inglés.

²⁸ George SANTAYANA, “Psicología literaria”, en *Escepticismo y fe animal*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2011, cap. XXIV.

²⁹ Cfr. Daniel MORENO, “Sobre el liberalismo y la democracia”, en *Santayana filósofo*. Madrid: Trotta, 2007, pp. 129-134.

³⁰ Cfr. *ibidem*, p. 148.

4. Página 39 [369]. Cuando Ortega critica la Revolución Francesa por intentar comenzar de nuevo la historia y defiende la importancia de la memoria, citando los experimentos de Köhler, para distinguir a los humanos de los primates, Santayana subraya “de la memoria” y anota, poniendo de manifiesto su materialismo: “de tradición. La memoria sin documentos e instrumentos no vale nada”.

5. Página 40 [370]. Cuando Ortega contrapone al método de la revolución el de la continuidad con el ejemplo del rito de la coronación de Jorge VI, a la que “el pueblo inglés, con deliberado propósito, ha dado ahora inusitada solemnidad”, Santayana apostilla: “y para protestar contra el insulto de la abdicación de Eduardo VIII”, ocurrida el 11 de diciembre de 1936, tras menos de un año de reinado, para casarse con Wallis Simpson.

Capítulo III. “La altura de los tiempos”:

6. Página 66 [389]. Cuando Ortega está reviviendo –como contrapunto a la sensación de decadencia de su época– la sensación común en Europa a finales del siglo XIX de sentirse en la “plenitud de los tiempos”, Santayana destaca la frase: “Hace treinta años, en efecto, creía el europeo que la vida había llegado a ser lo que debía ser”, subraya “el europeo” y anota: “filisteo yo no”. De hecho, si algo caracterizó a Santayana fue su crítica a la sensación de progreso³¹ en la que vivía su generación.

7. En la página siguiente, Ortega escribe que tiempos como “los del siglo XIX, archisatisfechos”; Santayana corrige esa apreciación con una experiencia de primera mano: “no eran las personas las que estaban satisfechas: éstas eran pesimistas: la satisfacción era ideológica”. Curiosamente, Ortega escribe a continuación que esas etapas han: “sentido siempre en el poso de sí mismas una peculiarísima tristeza”.

Capítulo IV. “El crecimiento de la vida”:

8. Página 77 [396]. Ortega concreta el crecimiento de la vida en el aumento de placeres disponibles, de modo que para “el hombre de vida media que habita las urbes” sus posibles goces han aumentado “de una manera fantás-

³¹ “En mi juventud ensordecían mis oídos una variedad de gritos chillones, Libertad, Progreso, Ciencia, Cultura; pero el tiempo, y especialmente esta última revolución [Primera Guerra Mundial] me enseñaron qué poco importa lo que creamos que significan estos gritos, puesto que los hechos convertirán en falsa a la larga cualquier política y harán obsoleta cualquier convicción”, George SANTAYANA, *Diálogos en el limbo. Con tres nuevos diálogos*. Madrid: Tecnos, 2014, p. 90.

tica”; el también espectador Santayana comenta: “y nunca se aburrió tan soberanamente”. Y apunta en el margen superior esta letrilla: “El periódico y el cine / no valen una guitarra / Tú, pintada y patinada / Ya no me llegas al alma”.

9. Página 78 [397]. Cuando Ortega se refiere a la nueva física en tanto que aumenta “el horizonte cósmico” (p. 77), Santayana, cambiando por completo la perspectiva, escribe: “Hoy sin cielo y sin infierno el mundo se ha hecho chico”.

10. Página 80 [398]. Bajo la nota donde Ortega matiza que la sensación de decadencia no implica decadencia efectiva sino sólo su posibilidad, Santayana, madrileño al fin como muestra su leísmo, recuerda: “Fichte le dijo hace 100 años”.

Capítulo VIII. “Por qué las masas intervienen en todo y por qué sólo intervienen violentamente”:

11. Página 105 [416, nota]. Santayana responde a la pregunta que un irónico Ortega se hace: “¿Cómo es posible, sin embargo, que no se haya intentado nunca –me parece– un estudio sobre ella, un *ensayo sobre la tontería*?”, lacónicamente así: “Erasmus”.

12. Página 111 [420]. Ante la defensa que Ortega hace de la democracia liberal frente al sindicalismo y al fascismo, y frente a la “acción directa”, Santayana destaca la frase: “nada acusa con mayor claridad la fisonomía del presente como el hecho de que vayan siendo tan pocos los países donde existe la oposición. En casi todos, una masa homogénea pesa sobre el poder público y aplasta, aniquila todo grupo opositor”, y escribe, esta vez en inglés, y a tono con su filosofía política materialista³²: “El liberalismo supondría la inteligencia pura si se limitara a garantizar a las minorías el derecho a vivir –asegurando que, con ello, no se impedía el tipo de vida elegida por la mayoría–: *el derecho a vivir separadas*. Pero el liberalismo es destructor si supone el derecho de las minorías a descomponer la vida de la mayoría y a imposibilitar su normal desarrollo”.

Capítulo IX. “Primitivismo y técnica”:

13. Página 113 [421]. Cuando Ortega, un tanto agónicamente, analiza el carácter “bifronte de triunfo o muerte” de la rebelión de las masas que “*puede*, en

³² Cfr. los soliloquios santayanianos “Libertad clásica”, “Independencia alemana”, “Liberalismo y cultura” y “La ironía del liberalismo”, en George SANTAYANA, *Soliloquios en Inglaterra y soliloquios posteriores*. Madrid: Trotta, 2009, pp. 165-176.

efecto, ser tránsito a una nueva y sin par organización de la humanidad; pero también *puede* ser una catástrofe en el destino humano”, Santayana, más calmado y distanciado, comenta: “y puede ser la cosa más normal y corriente del mundo”.

14. Página 118 [425]. Al criticar el “tecnicismo” que separa la técnica de la ciencia y de la cultura, Ortega recuerda que “al resumir la fisonomía novísima de la vida implantada por el siglo XIX, me quedaba yo con estas dos solas facciones: democracia liberal y técnica”. Santayana echa de menos el “comercio”, por lo que exclama: “*Trade!*”.

Capítulo X. “Primitivismo e historia”:

15. Página 125 [430]. Ortega sostiene que a la complejidad de la civilización se le suma su larga historia, por lo que “el saber histórico es una técnica de primer orden para conservar y continuar una civilización provecta”. A lo que Santayana, invitando a la discusión, pregunta: “Los romanos conocían su larga historia. ¿Por qué no progresaron siempre?”, indicando que no es el conocimiento el que mueve la historia, como pretendía Hegel, sino las condiciones materiales de la sociedad.

16. Página 126 [430]. Y cuando Ortega establece que la política del siglo XVIII está pensada “para evitar los errores de todas las políticas antiguas”, Santayana, intentando adivinar a quién alude Ortega, sugiere: “¿Montesquieu?”

Capítulo XI. “La época del «señorito satisfecho»”:

17. Página 131 [434]. Ortega comienza el capítulo XI con un resumen donde establece tres características del hombre vulgar. Santayana a su vez las sintetiza así, en inglés: “Resumen. [El hombre vulgar] era Ignorante, Satisfecho de sí mismo, agresivo”.

18. Página 132 [435]. Santayana subraya la frase: “[el hombre vulgar] es una de tantas deformaciones como el lujo produce en la materia humana” y, en inglés, escribe: “N.B. Aquí da usted en la tecla”.

19. Página 133 [435]. Sin embargo, cuando Ortega afirma que el aristócrata hereditario no lleva una vida auténtica, Santayana, que conocía a tantos, discrepa, de nuevo en inglés: “No; eso es puro sofisma. La herencia ocupa un estupendo lugar de suyo en su mundo [el del aristócrata hereditario]”. De modo que cuando, a continuación, Ortega establece que la aristocracia hereditaria acaba irremediabilmente degenerando, Santayana discrepa: “No conoce Ud. Inglaterra”. A lo que parece que Ortega respondiera con su aguda nota de la

página 134, donde considera a la aristocracia inglesa una excepción a esa regla.

20. Página 140 [440]. Cuando Ortega destaca que “casi todas las posiciones que se toman y ostentan son internamente falsas”, que “se vive humorísticamente y tanto más cuanto más tragicota sea la máscara adoptada”, Santayana marca la frase: “casi nadie presenta resistencia a los superficiales torbellinos que se forman en arte o en ideas, o en política, o en los usos sociales” y, mostrando el abismo que le separa de Ortega, escribe; “Este libro es uno de esos torbellinos”.

Capítulo XIV. “¿Quién manda en el mundo?”:

21. Página 162 [456-457]. Cuando Ortega está distinguiendo entre “mando” y “fuerza” e insiste en la importancia de la opinión pública, de modo que “pues hasta quien pretende gobernar con los jenízares depende de la opinión de éstos y de la que tengan sobre éstos los demás habitantes”, Santayana subraya esta frase y comenta, en inglés: “la presencia física deja huella y produce reflejos: de otro modo, no gobernaría sólo golpearía”. Y copia la cita de Talleyrand a Napoleón que Ortega recoge a continuación: “Con las bayonetas, Sire, se puede hacer todo, menos una cosa: sentarse sobre ellas”.

22. Página 175 [465]. De esta página Santayana destaca la frase orteguiana “la enorme dosis de desmoralización íntima, de encanallamiento que en el hombre medio de nuestro país produce el hecho de ser España una nación que vive desde hace siglos con una conciencia sucia en la cuestión de mando y obediencia” y, seguramente con amargo acuerdo, subraya: “encanallamiento que en el hombre medio”.

23. Página 182 [469]. Ante la constatación orteguiana de que “se habla mal del Parlamento en todas partes; pero no se ve que en ninguna de las [naciones] que cuentan se intente su sustitución”, Santayana subraya “ninguna de las que cuentan” y, acaso porque escribe diez años más tarde que Ortega, discrepa: “esta protesta no acierta”.

24. Página 198 [480]. Cuando Ortega está sosteniendo que el Estado no es consanguinidad, ni unidad lingüística, ni unidad territorial, sino movimiento, que es puro dinamismo y que si se detiene sucumbe, Santayana escribe, en inglés: “Alcanzó sus veinte años en un suspiro. Cuando dejó de crecer, comenzó a morir”.

25. Página 206 [485]. Cuando Ortega escribe que a Roma le tocaba mandar y a los demás obedecer, Santayana escribe, en inglés: “Es cierto que la agresión unifica el grupo y que la defensa de cada uno la dispersaría”.

26. Página 211 [488]. Ortega entiende que hay Estado nacional cuando los hombres se adhieren a un proyecto de convivencia en común dirigido a una empresa común. Se da así una cohesión espontánea y profunda entre los súbditos en tanto que estos son ya el Estado; no es, como en los estados antiguos, algo extraño a ellos. Santayana, lacónico, y con quince años de vida en la Italia de Mussolini desde que estableció su residencia en Roma en 1925, escribe: “Este estado es esencialmente fascista”.

27. Página 214 [490]. Cuando Ortega anuncia que Europa puede convertirse en idea nacional, Santayana pregunta: “¿Sin Inglaterra o con ella? ¿Sin los Estados Unidos? ¿Con Rusia?”, e interpreta así la intención de Ortega: “Es que le gustan las naciones extranjeras y quiere ser inglés, francés, y alemán sin dejar de ser español. Pero lo internacional –las matemáticas, la religión– no es otra nacionalidad, sino una cosa espiritual o material común a todos”.

28. Página 216 [491]. Ante la tesis orteguiana de que bajo las guerras y las paces de las naciones se encuentra el fondo común europeo, y que la idea de nación como pasado es una “idea erudita, filológica que se le ha predicado [al europeo]”, Santayana saca la conclusión: “Mussolini y Hitler, eruditos filólogos”, dada la pasión que ambos regímenes ponían en la historia.

29. Página 217 [492]. En esta página Ortega describe su presente –“hoy”– como transitorio y falto de vitalidad y sinceridad, y escribe: “Todo, desde la manía del deporte físico (la manía, no el deporte mismo) hasta la violencia en política; desde el «arte nuevo» hasta los baños de sol en ridículas playas a la moda”, “todo eso va a irse con mayor celeridad que vino”. Santayana pregunta si “hoy” corresponde a: “¿1926?”, que es la fecha del artículo de *El Sol* “Masas”, citado en la página que abre *La rebelión de las masas*. Al lado de la frase citada, y tras haber subrayado “violencia”, “los baños de sol” y “ridículas playas a la moda”, anota “1938”, la fecha de publicación del libro, y un comentario relevante en extremo³³: “Expulsión de los judíos. Todo va en aumento”. Finalmente, cuanto Ortega defiende que sólo hay verdad en la existencia cuando se siente que el acto es irrevocablemente necesario, por lo que lo demás, lo que se puede dejar o tomar, es “falsificación de la vida”, Santayana anota, bien como resumen o bien como paradoja: “La libertad falsificación de la vida”.

30. Páginas 217-218 [492]. Al finalizar la página, insiste Ortega en que las naciones son círculos que ya llegaron a su máxima extensión, por lo que “ya no puede hacerse nada con ellos si no es trascenderlos”. Santayana subraya esta

³³ La relevancia de este comentario se debe a que matiza el proclamado antisemitismo de Santayana por parte de su biógrafo. Cfr. John McCORMICK, “Moral Dogmatism: Santayana as Anti-Semite”, en *George Santayana: A Biography*. Nueva Brunswick y Londres: Transaction Publishers, 2003, especialmente pp. 361-367.

frase e imagina esta escena: “¿Qué quieres, niño? –Mamá–, dame un nuevo principio de vida”, y comenta Santayana: “*Quelle erreur!*”

31. Página 221 [494-495]. Cuando Ortega ve posible que el bolchevismo, si consigue hercúleamente no sólo restaurar su economía sino hacerla exuberante, sea atractivo, si no por sus principios sí por su gesto moral, para una Europa endeble dado que “con tal de servir a algo que dé un sentido a la vida y huir del propio vacío existencial, no es difícil que el europeo se trague sus objeciones al comunismo, y ya que no por su sustancia, se sienta arrastrado por su gesto moral”, Santayana subraya “dé un sentido a la vida y huir del propio vacío existencial” y anota: “Romanticismo. Hay que *fingir heroicamente*”.

Capítulo XV. “Se desemboca en la verdadera cuestión”:

32. Página 223 [497]. Para Ortega, tanto si el “hombre de hoy” se hace reaccionario como si se hace revolucionario, acaba machacando a la persona valiosa. De hecho, dice conocer a personas que ingresan en partidos obreristas para tener derecho a despreciar la inteligencia, y añade: “en cuanto a las Dictaduras, bien hemos visto cómo halagan al hombre-masa, pateando cuanto parecía eminencia”. Santayana anota al margen: “Ferrero, Croce, Einstein, eminencias. Marconi, Gentile, Spengler vulgaridades”. ¡Todo un canon! Sobre todo si se tiene en cuenta que el historiador Guglielmo Ferrero resistió a Mussolini, que el filósofo y político Benedetto Croce se opuso al fascismo y que Einstein fundó en 1933 una asociación para ayudar a salir de Alemania a los opositores a Hitler y que alertó sobre la barbarie nazi. Sin embargo, el famoso ingeniero e inventor Guglielmo Marconi, premio Nobel en 1909, ingresó en el *Partido Nazionale Fascista* en 1923, y fue nombrado en 1930 presidente de la Real Academia de Italia, como tal, muy cercano a Mussolini; Giovanni Gentile, por su parte, es considerado como padre del fascismo; y Oswald Spengler, el famoso autor alemán de *La decadencia de Occidente*, era admirador del fascismo mussoliniano, aunque crítico del nazismo. Se pone así de manifiesto la distancia de Santayana respecto al fascismo³⁴.

“Epílogo para ingleses”:

33. Página 252 [514]. Ortega considera que el pacifismo, para acabar con las guerras necesita algo más que tribunales internacionales de justicia. En es-

³⁴ El canon apoya la conclusión del biógrafo de Santayana, John McCormick, sobre la relación de Santayana con el fascismo: “Se entiende la imputación de «fascismo» a Santayana, pero, en definitiva, es injusta, dado que recoge de un modo demasiado simple el amplio conjunto de elementos implicados”, John MCCORMICK, *George Santayana: A Biography*, ob. cit., p. 407.

te contexto, considera al Tratado de Versalles y a la Sociedad de Naciones como “los dos más grandes y más recientes cadáveres”. Santayana escribe al margen una intraducible referencia, seguramente humorística, al presidente norteamericano Woodrow Wilson, impulsor de la Sociedad de Naciones: “*Old Calvin-and-water Wilson*”.

34. Página 272 [523]. Ortega, como ejemplo de lo mal informado que está el hombre inglés, escribe que hay: “cosas de grave importancia para Inglaterra y que le han sorprendido”, y Santayana enumera pacientemente, en inglés, los casos de: “¡Abisinia, Palestina, Alemania, España, Ginebra!”, y añade: “¡Siempre equivocada!” Como equivocación entiende por tanto Santayana la no intervención de Inglaterra en la invasión italiana de Abisinia –la actual Etiopía–, el que no lograra pacificar Palestina, –cuyo protectorado recibió tras la Primera Guerra Mundial–, que condescendiera tanto con las primeras manifestaciones del expansionismo de Alemania en Europa, su no intervención en la Guerra de España, y con “Ginebra” es posible que Santayana se refiera a la posición de Inglaterra en la Conferencia Mundial para el Desarme que tuvo lugar en Ginebra entre 1932 y 1934, donde el “plan McDonald” –conocido así por el primer ministro laborista Ramsey McDonald– colocó en ventaja a Alemania frente a Francia.

35. En las páginas 274-275 [525] hay simplemente un largo párrafo con marcas dobles. Es éste: “Hace unos días Alberto Einstein se ha creído con «derecho» a opinar sobre la guerra civil española y tomar posición ante ella. Ahora bien, Alberto Einstein usufructúa una ignorancia radical sobre lo que ha pasado en España ahora, hace siglos y siempre. El espíritu que le lleva a esta insolente intervención es el mismo que desde hace mucho tiempo viene causando el desprestigio universal del hombre intelectual, el cual, a su vez, hace que hoy vaya el mundo a la deriva, falto de «*pouvoir spirituel*»”. Hay que recordar que Einstein se declaró a favor de la República en un mensaje enviado al II Congreso Internacional de Escritores en Defensa de la Cultura, celebrado en Valencia en julio de 1937.

36. Página 278 [527-528]. Al final de su artículo, Ortega anuncia: “Por lo pronto, vendrá una *articulación* de Europa en dos formas distintas de vida pública: la forma de un nuevo liberalismo y la forma que, con un nombre impropio, se suele llamar «totalitaria». Santayana subraya “un nuevo liberalismo” y añade un interrogante: “?”

Conclusión y perspectivas

Tras la detenida lectura de *La rebelión de las masas* en su edición definitiva de 1938 y de las anotaciones marginales de Santayana, se pueden extraer varias

conclusiones. En primer lugar, utilizando la metáfora orteguiana del suelo común europeo por debajo de las transitorias naciones particulares, se podría decir que entre ambos pensadores hay un suelo común, que sería precisamente el que permitiría expresar sus diferencias. De haberse encontrado en la tertulia del Pombo en Madrid o merendando ante una taza de té en Roma, habría surgido seguramente diferencias y discrepancias, pero ninguna que impidiera volver a reunirse. Habría que decir por ello que fue una estupenda oportunidad perdida el rechazo por parte de Santayana de la invitación de la Residencia de Estudiantes, incluso que Ortega asistiera a congresos y reuniones filosóficas posteriores a la Segunda Guerra Mundial, pero no al *Congresso Internazionale di Filosofia* que tuvo lugar en Roma del 15 al 20 de noviembre de 1946, lo que le hubiera permitido visitar a Santayana, como hizo Eugenio d'Ors. Nos queda, en cualquier caso, la extensa obra que tanto Ortega como Santayana pergeñaron, con la que, como apuntaré más adelante, se podrían construir diálogos imaginados –diálogos en el limbo, por utilizar en este caso una metáfora santayanaiana.

Respecto a las ideas que han ido surgiendo a lo largo de este artículo, cabe decir que las dudas planteadas por José Gaos y por María Zambrano ya están resueltas. La filosofía española está académicamente instalada hace años, y en ella ocupa un lugar central no sólo Ortega sino la Escuela de Madrid, que incluye a Gaos y a Zambrano; y, dentro de la filosofía española, Santayana ocupa un lugar relevante. Ambos filósofos y españoles, como querían Gaos y Zambrano, aunque tales etiquetas estén lejos de agotar su figura. Ortega fue también más cosas: desde profesor, periodista, intelectual en sentido amplio, político, crítico, promotor cultural, hombre de su tiempo, en definitiva; Santayana, por su parte, fue poeta, novelista, crítico, norteamericano y profesor, acaso persona de otro mundo.

Las diferencias filosóficas entre ambos seguramente tienen su raíz, como apuntó el profesor Gaos, en la distinta recepción de la filosofía alemana, y seguramente de ahí procede la divergencia que señala el profesor Garrido entre el raciovitalismo orteguiano y el naturalismo –mejor, materialismo– santayanaiano. Siguiendo esas indicaciones, se podría decir que Ortega afronta una tarea titánica porque se encuentra con una razón esculpida sobre el modelo de la ciencia –una razón gris, abstracta, universal y necesaria– y, por contra, una vida tal como la cultiva el romanticismo, por lo que le resulta muy difícil pensar la unión de ambos elementos, tan abismáticamente concebidos. Por más que intente pensarlos con categorías nuevas, dúctiles, el conflicto es inevitable dada su completa incompatibilidad. Santayana, sin embargo, no tiene que romper el marco idealista de ese planteamiento porque, desde el inicio, se sitúa fuera de él; su referencia es Aristóteles, entendido al modo materialista –ese es,

a su juicio, “el secreto de Aristóteles”³⁵—, de modo que el objetivo de *La vida de la razón* es genealógico: rastrear el origen natural de esa capacidad tan humana como es la de poner orden entre los distintos impulsos, pasiones e instintos; siendo la misma razón uno de ellos y sin comprometerse con ningún perfil específico para nombrar la razón salvo las características clásicas: armonía, equilibrio, utilidad. De ahí que Santayana pudiera colocar en el frontispicio de su obra la cita aristotélica procedente de la *Metafísica*: “la actividad del pensamiento es, pues, vida” (XII, 1072b), y que considerara que razón y vida no se contraponen, que de la vida florece la razón y que la razón, cuando es razón viva, cuando propone metas e ideales enraizados en la vida, le ayuda a conseguirlos, no así cuando la razón aspira a la omnipotencia, cuando olvida su humilde origen.

Entre Santayana y Ortega hay por tanto la cercanía y la distancia suficientes como para que el diálogo, real o construido, sea fructífero. Considero que el caso dado aquí a conocer puede ser el primero de una lista importante de textos cruzados, de la que me permito dar tres apuntes. Si Santayana leyó con manifiesto interés *La rebelión de las masas*, siendo elocuente tanto en sus notas de aprobación como en sus discrepancias, y en sus silencios; si estableció de ese modo un diálogo, que había quedado inédito, creo que se podría continuar leyendo ahora la obra de Ortega y de Santayana a dos manos. Así sería interesante contrastar qué dijeron ambos sobre, por ejemplo, Goethe. “Pidiendo un Goethe desde dentro” (1932) y las referencias a Goethe que jalonan toda la obra orteguiana, se podrían comparar con lo que Santayana escribe también sobre Goethe en su *Tres poetas filósofos. Lucrecio, Dante, Goethe* (1910) y el capítulo “Indicios de egotismo en Goethe” de *El egotismo en la filosofía alemana*. O se podrían comparar las numerosas referencias de ambos autores a Cervantes y al *Quijote*. Y la postura de los pensadores madrileños sobre el arte en general y sobre las primeras vanguardias en particular, expuesta en *La deshumanización del arte* y en la antología de textos elaborada por el profesor José Luis Molinuevo *El sentimiento estético de la vida*, por un lado, y en *El sentido de la belleza, La razón en el arte*, “Arte penitente” y “El Soviet estético” de Santayana, por otro. ●

Fecha de recepción: 10/12/2015

Fecha de aceptación: 02/03/2016

³⁵ Cfr. George SANTAYANA, “El secreto de Aristóteles”, en *Diálogos en el limbo. Con tres nuevos diálogos*, ob. cit., pp. 207-221.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CEREZO GALÁN, P. (1984): "La crisis cultural de Occidente", en *La voluntad de aventura: aproximamiento crítico al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel, pp. 66-77.
- (2011): "De la melancolía liberal al *ethos* liberal. (En torno a *La rebelión de las masas*)", en *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 345-364.
- GAOS, J. (2012): "Santayana o de la filosofía española", *Limbo. Boletín internacional de estudios sobre Santayana*, 32, pp. 53-64.
- GARRIDO, M. (1993): "Don Quijote en Yanquilandia", en George SANTAYANA, *Interpretaciones de poesía y religión*. Traducción de GARCÍA TREVIJANO, C. y NUCCETELLI, S. Madrid: Cátedra, pp. 9-31.
- y VV.AA. (coords.) (2009): *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*. Madrid: Cátedra.
- (2010): "La sabiduría política de Jorge Santayana", en George SANTAYANA, *Dominaciones y potestades*. Traducción de FONTANILLA, J. A. Oviedo: KrK, pp. 13-47.
- HENRÍQUEZ UREÑA, P. (1921): "En la orilla", *Índice. Revista de definición y concordia*, 1, pp. 3-4.
- y REYES, A. (1983): *Epistolario íntimo (1906-1946)*, vol. III. Recopilación de LARA, J. J. de. Santo Domingo: Universidad Nacional Pedro Henríquez Ureña.
- IZUZQUIZA, I. (1989): *Santayana o la ironía de la materia*. Barcelona: Anthropolos.
- LASAGA MEDINA, J. (2012): "José Ortega y Gasset, entre la vida y la razón", en *José Ortega y Gasset*. Madrid: Gredos, pp. XVII-CXLII.
- MARICHALAR, A. (1924): "El español inglés George Santayana", *Revista de Occidente*, 9, pp. 340-359.
- (1926): "Literatura. Riviére, Tolstoy, Keyserling. Santayana. Chesterton", *Orientaciones*, 1, pp. 20-25.
- (1926): "George Santayana. Traducción y nota", *Residencia*, 1, 2, pp. 151-154.
- MCCORMICK, J. (2003): *George Santayana: A Biography*. Nueva Brunswick y Londres: Transaction Publishers. (Primera edición en 1987).
- MORENO, D. (2004): "Santayana y España: una recapitulación", *Revista de Occidente*, 278-279, pp. 114-128.
- (2007): *Santayana filósofo. La filosofía como forma de vida*. Madrid: Trotta.
- NAVARRO DE SAN PIO, J. (2008): "Espectadores del mundo, forjadores de paisajes: Santayana y Ortega", en MUÑOZ, J. y MARTÍN, F. J. (eds.), *El animal humano. Debate con Jorge Santayana*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 221-237.
- NUBIOLA, J. (1996): "George Santayana y Eugenio d'Ors: Roma, 1946", *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, 45, pp. 111-119.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1938): *La rebelión de las masas; con un prólogo para franceses y un epílogo para ingleses*. Buenos Aires y México: Espasa-Calpe.
- (2003): *La rebelión de las masas*. Edición de HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D. Madrid: Tecnos.
- (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- PLA, X. (2014): "De héroes, ángeles y ángeles caídos. Cuatro cartas inéditas de George Santayana a Eugeni d'Ors", *Revista de Occidente*, 397, pp. 49-59.
- (2014): "Dos artículos olvidados de Eugenio d'Ors sobre Santayana", *Limbo. Boletín internacional de estudios sobre Santayana*, 34, pp. 91-100.
- RÓDENAS DE MOYA, D. (2013): "La amistad correspondida entre George Santayana y Antonio Marichalar", *Revista de Occidente*, 391, pp. 63-76.
- SANTAYANA, G. (1941): *Diálogos en el limbo*. Prólogo de LIDA, R. Buenos Aires: Losada. Reimpresión en 1960 y, junto a *Tres poetas filósofos*, en 1994 (México: Porrúa).
- (2001): *The Letters of George Santayana. Book Two (1910-1920)*. Edición crítica a cargo de HOLZBERGER, W. G. y SAATKAMP, H. J. Nueva York: MIT Press.

- (2009): *Soliloquios en Inglaterra y soliloquios posteriores*. Traducción de MORENO, D. Madrid: Trotta.
- (2011): *Escepticismo y fe animal*. Traducción de FAERNA, A. M. Madrid: Antonio Machado Libros.
- (2011): "José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*", en *George Santayana's Marginalia. A Critical Selection*. McCord-Zeller. Edición e introducción de McCORMICK, J. Nueva York: MIT Press, pp. 92-100.
- (2013): "Dieciséis cartas inéditas de George Santayana a Antonio Marichalar", *Limbo. Boletín internacional de estudios sobre Santayana*, 33, pp. 109-132.
- (2014): *El egotismo en la filosofía alemana*. Edición de MORENO, D. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2014): *Diálogos en el limbo. Con tres nuevos diálogos*. Traducción de GARCÍA TREVIJANO, C. y MORENO, D. para las adiciones de 1948. Madrid: Tecnos.
- ZAMBRANO, M. (2002): "El español Jorge Santayana", *Archipiélago*, 70, pp. 97-101.
- ZULETA ÁLVAREZ, E. (1987): "Santayana en Hispanoamérica", *Revista de Occidente*, 79, pp. 9-25.

Así en la paz como en la guerra Una lectura filosófico política de las *Meditaciones del Quijote* cien años después*

Jorge Brioso y Jesús M. Díaz

ORCID: 0000-0001-7872-6205

Resumen

Cualquier lector que comprara *Meditaciones del Quijote* el 21 de julio de 1914, fecha de su aparición, habría recibido también unas semanas antes la noticia del asesinato del archiduque Francisco Fernando de Austria. Este lector hipotético leería la obra teniendo como telón de fondo la Gran Guerra europea. Partiendo de este hecho crucial, intentamos articular nuestra lectura política del libro, que entendemos no sólo como un ejercicio de “salvación” de España, sino del conjunto de Europa. Partimos para ello de una amplia reseña que el pensador madrileño hace de un libro hoy olvidado de Scheler, *Der Genius des Krieges*, en donde Ortega sostendrá la íntima vinculación entre estimativa, política, discordia y guerra. Su propuesta en este escrito, que analizaremos en la primera parte del trabajo, será que sólo podrá haber paz en Europa si se construye un sistema de creencias, un *Ordo Amoris*, que sirva para articular las disputas sobre el poder espiritual que están detrás de la guerra. Y si en ese trabajo sobre Scheler establece el diagnóstico “formal” del problema, en *Meditaciones* se lanzará a la creación “material” de ese proyecto de paz o concordia de la mano de una teoría de la novela que es, además, la clave de bóveda de su salvación para España. Tras desmenuzar los entresijos de esta propuesta en la segunda parte del artículo, cerramos nuestro ensayo con una coda en la que vemos las tensiones del proyecto orteguiano y, a su través, la actualidad del mismo para un lector presente. Eso nos permitirá analizar qué tipo de clásico es para nosotros *Meditaciones*.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Estimativa, *Ordo amoris*, clásico, novela, poder espiritual, guerra, paz

Abstract

Any reader that bought *Meditaciones del Quijote* on July 21, 1914, the day it was published, would have received a few weeks earlier the news of the murder of the Archduke Franz Ferdinand of Austria. This reader would read Ortega y Gasset's work with the Great European War in the background. With this important event as a starting point, we articulate our political reading of the book, which we understand not only as an exercise to try to “save” Spain, but also an attempt to save the entire European continent. We begin with a review that Ortega does of a Scheler book that has been largely forgotten, *Der Genius des Krieges*, where Ortega proposes the intimate link between the ethic of values, politics, discord and war. In the first part of our article we analyze Ortega's proposal which is that there can be peace in Europe only if a system of beliefs is created, an *Ordo amoris*, that can help articulate the disputes about spiritual power that are behind the war. And while in this essay about Scheler Ortega establishes the formal diagnosis of the problem, in *Meditaciones* he will create the peace project along with a theory of the novel that is the key to decipher his salvation for Spain. After analyzing the ins and outs of this proposal in the second part of this article, we close with a coda where we outline the tensions evident in Ortega's project as well as its relevance for a contemporary reader. This coda allows us to analyze what type of classic *Meditaciones* is for us.

Keywords

Ortega y Gasset, Ethic of Values, *Ordo amoris*, classic, novel, spiritual power, war, peace

* Queremos agradecer a nuestros compañeros del Proyecto de Investigación sobre la “Escuela de Madrid” –Gerardo Bolado, José Emilio Esteban Enguita, José Lasaga, Rafael

Cómo citar este artículo:

Brioso, J. y Díaz, J. M. (2018). Así en la paz como en la guerra. Una lectura filosófico-política de las “*Meditaciones del Quijote*” cien años después. *Revista de Estudios Orteguianos*, (36), 97-122. <https://doi.org/10.63487/reo.266>



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 33. 2016
mayo-octubre

Para Antón, Gema y Yansi, con inmenso cariño

Introducción. Los clásicos, la guerra y el presente

“Clásico”, según el irónico decir de Jorge Luis Borges, “no es un libro que posee tales o cuales méritos, sino un conjunto de páginas que las generaciones de los hombres, urgidos por diferentes razones, leen con previo fervor y misteriosa lealtad” (Borges, 2002: 151). Ortega, por contra, definiría un libro clásico a partir tanto de la posibilidad que éste tendría para captarle el pulso a su tiempo como por su don profético, su capacidad de predecir y proponer soluciones a las urgencias que consternarían a sus hipotéticos lectores futuros; un libro, en suma, a la altura de su circunstancia y la nuestra.

Cien años son tiempo suficiente para preguntarnos si el primer libro de Ortega, *Meditaciones del Quijote*, solo merece el fervor reverente que antecede a todo acto de lectura, acompañado de esa misteriosa, vacía e incondicional lealtad, o si *Meditaciones* es un texto clásico porque ha sido capaz de leer las urgencias que le impuso su tiempo y el nuestro.

Hay que apresurarse a aclarar, sin embargo, que el propio pensador madrileño nos enseñó que todas las épocas históricas no son compatibles entre sí, que la sensibilidad que preside un tiempo determinado es en muchos casos incommensurable con la de otro, que la historia es una sucesión de sistemas de creencias que nacen y mueren, marcando para aquellos que las viven perfiles, problemas e intereses diversos muchas veces escasamente conciliables.

En este sentido, si se aceptan los propios presupuestos de lectura de *Meditaciones del Quijote*, resulta evidente que la sensibilidad de Ortega y la generación del 14, a la que representa, y la de la Restauración son mutuamente intraducibles¹. Y es que un libro clásico no tiene por qué serlo para todas las épocas históricas. Eso quizás explique en parte por qué ciertos autores de gran importancia en un período determinado decaen y son ignorados, incluso pasa-

Lorenzo, Lucia Parente, Agustín Serrano de Haro, Stascha Rohmer– la paciencia, pasión y buen humor con el que han discutido y acogido nuestros trabajos conjuntos sobre Ortega y la Escuela de Madrid. El presente artículo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación FI2009-11707: “La «Escuela de Madrid» y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos”.

¹ Cfr., al respecto, por ejemplo, ORTEGA Y GASSET, 2004c: I, 762, 770-772 y 792-794. Para esta misma idea en el texto “gemelo” *Vieja y nueva política*, ver ORTEGA Y GASSET, 2004b: I, 719. Las citas de Ortega se realizan según *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010 y en cada referencia se indican el tomo en romanos y las páginas en arábigos.

dos unos pocos años, y otros, ampliamente olvidados, resurgen en momentos que parecen serles más afines. Por ejemplo, Max Scheler, de especial importancia para comprender la obra de Ortega y a quien recuperaremos parcialmente en estas páginas, pasó de ser una de las *vedettes* filosóficas mundiales a una figura marginal, sino totalmente ignorada, en el panorama contemporáneo. Su pensamiento profundamente antiliberal, su organicismo comunitario, su peculiar y en algunos momentos exacerbado catolicismo y su radical anti pluralismo dejaron de encajar en el mundo posterior a la Segunda Guerra Mundial. Sin embargo, ha experimentado un cierto *revival* desde hace unos años precisamente de la mano de ciertas críticas comunitaristas al liberalismo que le permiten a su filosofía tener un mayor eco y encontrar un foro de discusión en el mundo presente².

El mismo Ortega sufrió ampliamente la inactualidad de su pensamiento primero en el franquismo y más tarde en la Universidad que transitó de la dictadura a la democracia. Las razones son complejas y variadas y no es posible abordarlas en este ensayo. Usando un pincel de trazo grueso creemos que no es muy desacertado afirmar que en esos dos momentos clave de nuestra historia reciente el proyecto filosófico y político de nuestro pensador encajaba escasamente con la sensibilidad mayoritaria de la cultura franquista o con las aspiraciones intelectuales y políticas de los jóvenes aprendices de filósofos de los 60. Estos últimos enseñaron a estudiantes de finales de los 80 que Ortega era, en el mejor de los casos, un buen periodista y ensayista brillante de circunstancia, pero no un pensador *comme il faut*, alguien que realmente fuera a decirnos cosas interesantes que nos ayudaran a entendernos a nosotros mismos y al tiempo que nos había tocado vivir³.

² A este respecto resulta muy clarificador el interesante artículo de Leonardo Rodríguez Duplá "Max Scheler en guerra y en paz" (RODRÍGUEZ DUPLÁ, 2002: 80-82). Para la conexión entre el pensador alemán y ciertos aspectos del comunitarismo, puede verse también: WEBER, 2002: 21, 65-67 y 153. Por último, nos interesa resaltar la introducción que Ignacio Sánchez Cámara hizo para un dossier dedicado a la obra de Scheler que editó la *Revista de Occidente* y que lleva como título "Max Scheler: la actualidad de un pensador intempestivo" (SÁNCHEZ CÁMARA, 2002: 5-12). Sánchez Cámara ha insistido en numerosas ocasiones en la importancia de Scheler en la filosofía orteguiana. En la coda de este texto nosotros también nos serviremos del concepto nietzscheano de lo intempestivo para pensar la "actualidad" del pensamiento de Ortega.

³ Un análisis detallado de este asunto puede verse en el libro de José Luis Moreno Pestaña *La norma de la filosofía* (MORENO PESTAÑA, 2013). Para un amplio comentario de este libro y de las principales tesis sobre la inactualidad de Ortega tanto en el franquismo como en la Universidad que transita de la democracia a la dictadura, cfr. DÍAZ ÁLVAREZ, 2014: 186-194. También resultará de gran interés el texto de Gerardo Bolado *Transición y recepción de la filosofía española en el último tercio del siglo XX* (BOLADO, 2001).

Teniendo presente esta relación soterrada y esencial entre la sensibilidad de una comunidad y la actualidad o inactualidad de un filósofo, se puede afirmar lo siguiente: para que *Meditaciones* pueda ser considerado hoy un verdadero clásico, fuera de reverencias artificiales y hagiográficas que nada aportan, tendría que ser capaz, en nuestra opinión, de poner en comunicación de alguna manera la sensibilidad pública de nuestro tiempo con la de los hombres y mujeres de 1914. En las páginas que siguen trataremos de enfrentar algunos de los ángulos de este asunto sobre el trasfondo del acontecimiento que quizá marcó de un modo más profundo a esa generación y la historia posterior de occidente: la Primera Guerra Mundial.

Dividiremos el trabajo en dos partes más una coda final. En la primera, analizaremos las conexiones entre estimativa, política, discordia y guerra en un texto en el que estas relaciones se manifiestan de modo claro en muchas de sus no pocas aristas y al que nosotros, precisamente por eso, le concedemos una gran importancia. Se trata de la amplia reseña que Ortega escribe en plena Gran Guerra sobre el libro de Scheler *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, publicado en 1915 (Ortega y Gasset, 2004e: II, 323-351). En la segunda, exploraremos las relaciones entre estimativa, política, concordia y paz en *Meditaciones del Quijote*. Procederemos primero con el texto sobre Scheler, que es posterior, porque nuestra hipótesis de trabajo entiende que la reseña que escribe Ortega dibuja de modo excelente y en plena conflagración mundial la propuesta “formal” que el pensador español propone para hacer viable un proyecto de “paz perpetua” en Europa. Tal propuesta estará presidida por la necesidad de alumbrar un nuevo sistema de creencias, un nuevo orden estimativo que dé salida a aquello que está detrás del conflicto: la supremacía espiritual y los derechos diferenciales que ésta lleva aparejada. Y si la propuesta “formal” de la teoría está muy claramente expuesta en ese texto, la realización “material” del proyecto, al menos en su primera formulación general, nos parece que se encuentra en *Meditaciones*, en su síntesis de los dos grandes sistemas valorativos que se enfrentan en ese momento en Europa: las así llamadas por Ortega cultura germánica y cultura mediterránea, cuya integración cuajará en una teoría de la novela que tiene como máximo protagonista al *Quijote*. Por otro lado, la violencia que ejercemos sobre el orden cronológico de los textos también pretende devolverle urgencia a la pregunta sobre la actualidad que pudo tener un ensayo como el de Ortega para los hombres de 1914 y para nosotros cien años después. A dirimir esta interrogante, la actualidad que pudo tener el texto para los lectores del 1914 y para nosotros, dedicaremos la coda final.

Scheler y Ortega en el contexto de la confrontación de 1914. Algunas reflexiones sobre estimativa, política y guerra

En plena guerra mundial, Ortega escribe una muy amplia reseña, quizás la más larga que escribió en toda su vida, sobre un libro de Max Scheler hoy olvidado pero que en su tiempo fue un *best-seller*: *El genio de la guerra y la guerra alemana* (SCHELER, 1982: 4-250). En él, el filósofo germano, uno de los fenomenólogos más respetados del momento, trata de argumentar la justicia de la causa alemana mediante una peculiar y sumamente interesante disección de lo que entiende como esencia de la guerra. Ortega, es verdad, no ahorrará críticas a la manera en que Scheler enfoca el asunto, insistiendo en que el libro, sobre todo en su última parte, es una excelente demostración acerca de cómo la pasión y el nacionalismo pueden obnubilar las mentes más nobles y despiertas, pero también reconocerá que, más allá de eso, el texto es una de las mejores reflexiones que se han hecho sobre el fenómeno bélico⁴. Scheler, dirá el autor de *Meditaciones*, acierta en su caracterización básica de la guerra como un asunto de naturaleza “espiritual” en el que se dirime la superioridad estimativa, creativa y física de dos o más comunidades nacionales. Expresado de otra manera, la guerra, según la tesis de Scheler que valida Ortega, tiene que ver con el poder espiritual de las naciones, con su reparto e influencia y la jerarquía que dimana de él⁵. Veamos esto con algo más de detenimiento.

⁴ Para otra valoración de los claroscuros de esa obra que guarda un cierto aire de familia con la de Ortega, cfr. LÖWITH, 1983: 478-479. Una interpretación menos caritativa que juzga todas las tesis del libro como desacertadas y las liga a una supuesta matriz irracionalista última que anidaría en la noción de vida scheleriana es la de Sebastian Luft. En su interesantísimo artículo comparará, además, la posición de Scheler con la de Natorp (LUFT, 2007: 1-28).

⁵ Un texto temprano que define lo que es el poder espiritual es el siguiente: “El siglo XVIII fue un terrible gusano que andaba royendo esa columna [se refiere Ortega a la religión en tanto que «instancia socializadora», «gran constructora» o «matriz del orden social»], y cuando Saint-Simon vino al mundo halló que las gentes habían perdido la sensibilidad teológica. Falta de aquel principio de unidad, de aquel poder organizador, de aquel *pouvoir spirituel* —como él decía—, la sociedad comenzaba a descomunicarse, a disgregarse. Era, pues, menester suscitar el triunfo de un nuevo «poder espiritual» capaz de organizar las nuevas posibilidades sociales, fecundo en nuevas instituciones. Caminando en busca de ese «poder espiritual», Saint-Simon, grande de España, fundó el socialismo” (ORTEGA Y GASSET, 2004a: I, 347). Antonio Elorza filia el origen de esta noción orteguiana en Saint-Simon. Julián Marías, por el contrario, otorgará a Comte la paternidad (ELORZA, 1984: 61-63; MARÍAS, 1937: 43-47). Pedro Cerezo (CEREZO, 2011: 303-308), por su parte, propone una lectura del poder espiritual que difiere de la nuestra. Nosotros no podemos entrar ahora en esta interesante disputa. Pero sí queremos enfatizar que tal concepto es crucial en la filosofía social y política de Ortega. Podría decirse, incluso, que es algo así como su clave de bóveda. Nos parece que todavía está a la espera de una buena monografía.

Frente a lecturas que ambos pensadores califican despreciativamente como pacifistas o progresistas, en las que se ve la guerra como matanza irracional, crimen sin sentido o simple violencia procedente de la parte animal del humano, Scheler y Ortega, asumiendo una larga tradición filosófica que también está presente en Kant o Hegel, aunque con diferencias sustanciales, entienden el fenómeno bélico como un producto del espíritu, como un acto vinculado a las facultades superiores del humano, como un elemento que surge de la civilización y ha servido para civilizar⁶. En efecto, en un crucial fragmento que anticipa claramente la posición del pensador madrileño en *España invertebrada* y más allá, Ortega compra la tesis scheleriana de que la misión de la guerra ha sido dotar a los Estados de derechos adecuados a su potencia espiritual. Esa potencia se manifiesta en su dimensión estatal en una

peculiar energía de cohesión entre los que forman parte de un pueblo y, a la vez, de imperación sobre las demás o frente a las demás colectividades nacionales. Es pues, directa y exclusivamente, voluntad de soberanía hacia adentro, que elimina la laxitud de la vida social e impide la falta de sumisión de los grupos e individuos a la sociedad nacional; hacia afuera, ampliación de los efectos unificadores, nacionalizadores o «estatificadores» sobre otras agrupaciones humanas. Para Scheler, por tanto –la idea me parece interesante y fecunda–, el Estado es una voluntad de dominación unitaria que nada tiene que ver con los deseos de convivencia, fundados en lazos de sangre, idioma, etcétera. Al contrario, la voluntad Estado ejerce su más genuina misión cuando se impone a la tendencia repulsiva de razas diversas, obligándolas a convivir y a colaborar en una vida superior integral (Ortega y Gasset, 2004e: II, 346-347)⁷.

Es más, nos indicará en nota a pie, eso es lo que habría hecho Castilla durante la Reconquista con los diferentes pueblos de la península, creando el proyecto nacional español y lanzando posteriormente la empresa del Imperio⁸.

⁶ Sobre este carácter civilizador de la guerra en la tradición alemana, que Scheler no haría sino continuar, cfr. FRINGS, 2003: 162-165.

⁷ En un artículo escrito en 1915, es decir antes de la reseña, la dimensión espiritual de la guerra hace decir a Ortega muy schelerianamente lo siguiente: “La guerra obra en la historia como el agua regia en la Química: disuelve y aniquila todas las composiciones artificiales, purifica los elementos y no deja en pie más que las energías plenamente eficaces” (ORTEGA Y GASSET, 2004d: I, 868).

⁸ Dice Ortega: “Recomiendo esta idea a los que quieran entender la obra de Castilla durante la Reconquista. A diferencia de los otros pueblos peninsulares, transidos de particularismo doméstico, es Castilla el pueblo dotado de este próspero carácter *estatificador*. Merced a él compagina los instintos de dispersión de leoneses, gallegos, aragoneses, y vasconavarros y catalanes, obligándolos a unión y colaboración, diciplinándolos para un modo más alto y fino de existen-

Pero toda esa labor civilizadora que obliga, como se nos termina de decir, a convivir y colaborar a aquellos que no quieren en una vida superior sólo ha podido hacerse históricamente por medio de la guerra, solo la confrontación armada ha logrado encauzar los legítimos derechos y aspiraciones que tienen aquellos Estados que son superiores espiritualmente.

Hasta aquí la concordancia entre Scheler y Ortega. ¿Dónde estarían las diferencias? En que mientras el fenomenólogo alemán entiende que eso ha sido así en el pasado y seguirá siéndolo en el futuro, el pensador español mantendrá que la supremacía espiritual no tiene por qué recurrir a la violencia que entraña toda guerra. Lo que hay que pensar, dirá, es “el hecho de la guerra y el derecho a ella”. Es verdad que no se puede sustituir la confrontación bélica, tal y como quieren los llamados pacifistas, por imaginarias legislaciones, sino que hay que entender, y en eso Scheler tendría razón, que la guerra propone e impone una norma futura, que la guerra no puede ser reducida a un litigio que solo arbitra sobre derechos ya reconocidos y codificados. Pero siendo esto así, tampoco se debe escamotear, como hace el autor de *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, la materia prima de la que está hecho el enfrentamiento bélico: la violencia⁹. “El problema de la guerra es el problema de la violencia” (Ortega y Gasset, 2004e: II, 334), insistirá Ortega de modo rotundo en esta reseña.

Además, el planteamiento que vincula absolutamente conquista de la supremacía espiritual y guerra falla en otro sentido: tiene una noción demasiado estática, adaptativa, de la paz. Para el pensador madrileño hay un *agon* creativo en ciertos momentos de paz que se traduce en diálogo fecundo en todos los órdenes del espíritu: en la producción intelectual, en la técnica, etcétera, y se-

cia histórica” (ORTEGA Y GASSET, 2004e: II, 347, n.). Un amplio desarrollo de esta misma idea en la que Castilla es comparada con Roma y en donde también se retomará la idea del carácter espiritual de la guerra puede verse en numerosas partes de *España invertebrada* (ORTEGA Y GASSET, 2005a: III, 441-445 y 448-457).

⁹ Ortega insistirá una y otra vez, y en esto se distancia radicalmente de Scheler, en la imposibilidad de separar de un modo claro y definitivo el carácter espiritual de la guerra y la inherente violencia que conlleva la misma. Hay que ser capaz de entender que la fuerza en sí misma no es un derecho y, sin embargo, no se puede ignorar el derecho que la fuerza porta, que debe ser normativizado, codificado. Esto resulta aún más relevante ya que el pensador madrileño definirá el fascismo, años más tarde, como el primer movimiento político que llega a radicalizar este principio, es decir, a borrar la distinción entre fuerza y derecho, al imponer la fuerza desnuda sin tratar de que ésta sea legitimada por ningún principio jurídico. En el artículo de febrero de 1925 titulado “Sobre el fascismo” afirma: “El fascismo gobierna con la fuerza de sus camisas (...), y cuando se le pregunta por su principio de derecho, señala sus escuadras de combatientes. (...) No pretende el fascismo gobernar con derecho; no aspira siquiera a ser legítimo” (ORTEGA Y GASSET, 2004g: II, 613).

mejante hecho, de gran relevancia, no debe ser ignorado. *El poder espiritual no sólo existe y se expresa en la guerra.*

Teniendo esto como telón de fondo, las disputas sobre el poder espiritual, sobre la mayor o menor “nobleza” del *ethos* u *ordo amoris*¹⁰ de un pueblo –disputas desde luego legítimas y que siempre se producirán en las sociedades– podrían solucionarse pacíficamente cuando el órgano, tanto individual como colectivo, que distingue lo noble de lo vulgar, y que ambos autores califican como sensibilidad o intuición moral, esté perfectamente afinado y en forma y se conecte con un sistema de preferencias y valores que se traduzca en un conjunto de creencias últimas extendidas internacionalmente en las que se distinga con claridad aquello que es superior de aquello que es inferior. Insistimos en la idea: para Ortega, sólo un sistema de creencias compartido que jerarquice de modo claro el mundo moral, el mundo del espíritu, podrá resolver con verosimilitud las legítimas aspiraciones de las comunidades que son superiores y proponen un proyecto de vida más abarcador. Con este sistema activado, el país inferior no sólo reconocería su inferioridad, desechando cualquier intento bélico de frenarlo, sino que tal inferioridad no sería vista ya propiamente como tal, sumándose gozoso al nuevo y mejor proyecto de la comunidad espiritualmente más poderosa. Es decir, el país o grupo de países “vulgares” reconocería la justicia del intento civilizador superior y el derecho a la fuerza que lo asiste y está inscrito en él. Dice Ortega:

Porque éste es el gozne donde toda la cuestión gira: el derecho de la fuerza. Eternamente, sea en una forma, sea en otra, siempre de manera imprevisible, se producirán en la humanidad condensaciones de poder y de fuerza sociales. Siempre habrá fuertes y débiles. Y los fuertes serán violentos mientras los débiles no reconozcan el derecho de la fuerza.

¡Lamentable equívoco el de este genitivo: derecho de la fuerza! No es que la fuerza sea un derecho, sino que tiene un derecho específico, como la persona tiene los suyos esenciales. Pero unos hombres, en gracia que el derecho de la fuerza *tiene*, hacen de ella un derecho, y, en cambio, otros, a causa de la *injuria* que la fuerza *es*, le quitan el que *tiene*.

Quinientos años ha, nadie sospechaba que el nacer hombre –un hecho material del cosmos– trajese consigo como ideales anejos unos ciertos derechos sociales. Semejante es hoy nuestra situación al desconocer que el hecho material de ser fuerte –espiritual o físicamente– acarrea derechos determinados.

¹⁰ El concepto de *ordo amoris* lo recuperamos del trabajo de Max Scheler en dos de sus obras capitales *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, escrita entre 1913 y 1916, y *Ordo Amoris* elaborada entre 1914 y 1916 (SCHELER, 1954 y SCHELER, 1957). Este concepto lo desarrolla Scheler a partir del concepto agustiniano del mismo nombre y de los conceptos pascalianos *ordre de coeur* y *logique de coeur*.

Cuando éstos se definan y codifiquen, las armas yacerán en los museos como monstruos incomprensibles (Ortega y Gasset, 2004e: II, 351).

Es decir, cuando se logre discernir entre un derecho que la fuerza propone de un modo prospectivo y un derecho supuestamente innato, presente, inmediato a la propia fuerza, se podrán erradicar de modo definitivo las confrontaciones armadas. En otro texto ejemplar a este respecto, se afirma: “Condenar a *limine* la guerra es una solución cómoda; mas la cultura es trabajosa y la solución *culta* de la guerra habrá de salvar cuanto en ésta hay de justo, poniendo mano a la invención de un nuevo *ius*, el cual regule y satisfaga esos flúidos, delicadísimos derechos que, en efecto, sólo la guerra ha podido administrar durante milenios” (Ortega y Gasset, 2004e: II, 338).

Fijémonos ahora brevemente en el último párrafo del primer fragmento que acabamos de citar. En él se insinúa, aunque sin decirlo de modo explícito, que la modernidad, que nace con las revoluciones americana y francesa, destruyó para siempre los derechos adquiridos, los que se obtenían por la sangre y el linaje. La autonomía y la dignidad que se le empieza a reconocer a la persona a partir de su propio nacimiento la hacen merecedora de esos derechos, que a partir de ese momento se les denominará “humanos”. Estos derechos crearon, Ortega no deja nunca de reconocerlo en múltiples lugares, una cierta estabilidad en el mundo occidental, estabilidad que colapsó, sin embargo, en la Primera Guerra Mundial. Y colapsó, degenerando en violencia –acción directa– y guerra, porque el mundo masificado en el que se vivía, hijo de la democracia y la técnica, como dirá más tarde en *La rebelión de las masas*, carece de lenguaje normativo para reconocer la excelencia. Así pues, si Europa desea una “paz perpetua”, tendrá que ser capaz de imaginar, como se afirma taxativamente en las dos citas anteriores, un derecho a la desigualdad, o como también podríamos denominarlo, un “derecho a la diferencia” en un mundo en el que los derechos hereditarios han caído para siempre en bancarrota¹¹.

Ese derecho a la desigualdad, afirmará Ortega siguiendo a Scheler, supone que se postule una anterioridad lógica y ontológica de la estimativa¹² respecto a la justicia. La justicia no crea derechos sino que se limita a reco-

¹¹ Para una vindicación rotunda de ese derecho a la desigualdad, contraponiéndolo a los derechos humanos y conectándolo con el “espíritu guerrero”, resulta imprescindible el ensayo “Ideas de los castillos”. En él se detecta claramente la importancia de este asunto en la filosofía social y política de Ortega (ORTEGA Y GASSET, 2004f: II, 536-554).

¹² Ortega coloca en el origen de esta nueva ética a la obra de Brentano *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* de 1889, que se tradujo en Revista de Occidente en 1927 bajo el título *El origen del conocimiento moral* (BRENTANO, 1927). En este libro Brentano define la justicia y el bien en los siguientes términos; se puede hablar de justicia o injusticia desde dos órdenes de fenómenos

nocerlos¹³. La esfera donde se crea el derecho es la esfera que le otorga valores a las cosas¹⁴, la estimativa¹⁵. Es allí donde se nos define qué hay de bueno, amable, despreciable o negativo¹⁶. Para poder repartir con equidad, dirá el pensador madrileño a la sombra de Scheler, hay que poder discernir lo que le corresponde a cada cual. La equidad tiene que dar cuenta de la desigualdad valorativa, inherente a lo existente. Una justicia que se limite a arbitrar sobre los derechos mínimos sin reconocer los derechos diferenciales es inmoral y es esta inmoralidad la que hay que resolver, según Ortega, si queremos que haya “paz perpetua” en Europa.

Hasta aquí el análisis de la amplia recensión de Ortega sobre *Der Genius des Krieges*. En ella se pone el énfasis, como terminamos de ver, en la articulación

psíquicos: el juicio (donde se afirma la adhesión cognitiva-intelectiva ante un fenómeno, creer en él y poder dar cuenta del mismo, o su negación) y la emoción (donde se dirime el amor y el odio que nos despiertan las cosas). Una de estas posturas, la afirmación existencial de algo o su negación o la empatía o rechazo que despierta un fenómeno, será justa o injusta. Esta noción de la justicia que se ancla en los dilemas que se le plantean a la facultad de discernimiento o emotiva de los humanos y que resulta previa a cualquier dimensión jurídica tendrá gran influencia en Ortega y en el aprovechamiento que este hace de ideas similares en el pensamiento de Scheler. “Decimos que algo es verdadero cuando el modo de referencia que consiste en admitirlo [el juicio] es el justo. Decimos que algo es bueno cuando el modo de referencia que consiste en amarlo [el emotivo] es el justo. Lo que sea amable con amor justo, lo digno de ser amado, es lo bueno en el más amplio sentido de la palabra” (BRENTANO, 1927: 39).

¹³ Afirma Ortega: “insistir en que la *equidad*, sentido vulgar de la justicia, no puede por sí misma conocer de derechos, sino simplemente reconocerlos una vez descubiertos por una forma previa de la conciencia moral que Scheler llama el *amor*, especie de intuición ética análoga a la que en matemática nos hacer percibir las relaciones fundamentales. Ambas ideas me parecen verdaderas. Sobre todo, esta última puede llevarnos, en efecto, a una ética de la guerra” (ORTEGA Y GASSET, 2004e: II, 339).

¹⁴ En su texto de 1923 “Introducción a una estimativa” Ortega afirma: “Valorar no es *dar* valor a quien por sí no lo tenía; es reconocer un valor residente en el objeto. No es una *quaestio facti*, sino una *quaestio juris*. No es la percatación de un hecho, sino de un derecho. La cuestión del valor es la cuestión de derecho por excelencia. Y nuestro *derecho* en sentido estricto representa sólo una clase específica de valor: el valor de justicia” (ORTEGA Y GASSET, 2005b: III, 542).

¹⁵ Es tal la importancia que por esos años le otorga Ortega a la teoría de los valores que llegará a afirmar en la ya reseñada “Introducción a una estimativa”: “Nos encontramos, en efecto, con la paradójica circunstancia de que mientras la filosofía desde su iniciación, cavila sobre el problema del ser, su equivalente en extensión y dignidad, el problema del valor, parece, no ya escasamente atendido, sino ignorado por los filósofos” (ORTEGA Y GASSET, 2005b: III, 532).

¹⁶ “El contenido que llena en cada caso la vacía urna de la justicia proviene de una actividad *sui generis* de la conciencia: la estimación. Como el juicio acepta o rechaza una conexión de ideas dotándola del carácter de verdad o falsedad, así la conciencia estimativa descubre en las acciones, en las cosas y en las personas valores positivos o negativos. (...) que se debe ser justo y que la justicia es un bien son calificaciones previas a esta misma justicia” (ORTEGA Y GASSET, 2004e: II, 336).

normativa de ese *jus* de la diferencia en tanto que única forma de erradicar las guerras. Se trata, insistimos en la idea, de inventar un sistema de creencias, un orden de valores, un *ethos* que se ajuste perfectamente con el órgano estimativo de los humanos y las comunidades en las que viven y en el que la correlación completamente ajustada de ambos permita establecer con claridad la diferencia entre lo noble y lo vulgar, lo superior y lo inferior.

Pero una vez establecido esto, la pregunta que cabe hacerse a continuación es si Ortega, más allá de la formalidad de la teoría, es decir, del hecho de enunciar que hay que crear un *ordo amoris* de las características mencionadas, realmente se puso a la tarea. Formulado de otra forma: ¿desarrolló el pensador madrileño en los años de la guerra mundial o en los inmediatamente anteriores un modelo de orden estimativo capaz de asegurar una “paz perpetua”? Los autores de este ensayo pensamos que sí, que tal modelo aparece en su primera formulación reconocida en su libro inaugural, impreso el 21 de julio de 1914 sólo una semana antes de que estallara la guerra, es decir, en *Meditaciones del Quijote*. Nuestra hipótesis al respecto, que desarrollaremos a continuación, entiende que esta obra propone un núcleo normativo definido, un nuevo orden de creencias en el que se alumbra una noción diferente de lo excelente y ejemplar que se construirá a partir de la síntesis dialéctica de los órdenes estimativos que a su juicio dominaban el panorama espiritual europeo: la cultura mediterránea y la cultura germánica.

En efecto, en *Meditaciones*, Ortega imagina un proyecto de convivencia y colaboración, de paz, para esos dos *ordo amoris* que él creía se disputaban en ese momento el alma europea. Ese nuevo proyecto civilizatorio será ensayado por primera vez de modo ficcional. Será a través de ese gran laboratorio que es la novela moderna donde se empieza a experimentar con esa propuesta de paz, de cultura, que el Ortega de *Meditaciones* definirá como Europa, y que se mantendrá, no sin profundas modificaciones, a lo largo de toda su vida. Esa articulación del nuevo *ethos* europeo como antídoto para la guerra y como eje de una comunidad bien ordenada es el equivalente orteguiano de la “hospitalidad” de los antiguos, el “Estado” en Hobbes o la “Liga cosmopolita de naciones” de Kant, haciendo además efectivo el planteamiento esta vez antischeleriano del que ya hablamos más arriba según el cual la paz no puede ser nunca entendida como un estado, sino más bien como una creación, una técnica, un artificio en el que la invención y la exploración resultan imprescindibles.

Meditaciones del Quijote y la novela de Europa

Para el Ortega de 1914 pensar es civilizar y filiar, por eso *Meditaciones del Quijote* solo se puede entender como un tratado epistemológico-fenomenológico si se acepta que el pensamiento es concebido por el autor de la obra como una educación de las emociones, un trabajo sobre la estimativa —de ahí su dimensión civilizadora—, y una feroz purga de la tradición española de la que solo se salva en plenitud un único texto, *El Quijote*, de ahí su vocación filial tan lejana de todo tradicionalismo¹⁷.

El proyecto civilizatorio-político que propone este libro imagina un escenario pacífico en el cual se pueda operar la coexistencia y colaboración de dos *ordo amoris*, dos sistemas de creencias antagónicos entre sí que configuran ese gran mapa moral que es Europa: “No me obliguéis a ser sólo español, si español sólo significa para vosotros hombre de la costa reverberante. No metáis en mis entrañas guerras civiles (...) hirsutas pasiones contra el blondo germano, meditativo y sentimental, que alienta en la zona crepuscular de mi alma. Yo aspiro a poner paz entre mis hombres interiores y los empujo a una colaboración” (Ortega y Gasset, 2004c: I, 788). Es decir, puede haber paz interior entre los diferentes hombres, órdenes estimativos, que configuran el mundo íntimo de quien es quizás el héroe más importante de este libro, el propio Ortega, si se establece una clara jerarquía entre estas dos antitéticas formas de mirar lo real, la germana y la mediterránea. Este proyecto cosmopolita de convivencia colaborativa entre dos culturas, entre dos *ethos* que encarnan dos formas de ver, valorar y entender el mundo y que prefigura en muchos sentidos el concepto de Europa, de gran protagonismo en la obra madura de Ortega, solo resulta viable si se construye un sistema de creencias que permita reconocer lo excelente e imitarlo dócilmente. Si se establece a nivel de civilizaciones y ór-

¹⁷ Sirva como botón de muestra de este rechazo del tradicionalismo la siguiente frase: “Esta incapacidad de mantener vivo el pasado es el rasgo verdaderamente reaccionario” (ORTEGA Y GASSET, 2004c: I, 759). Para la filiación fenomenológica de *Meditaciones*, y de la filosofía de Ortega en general, han sido imprescindibles los continuados trabajos al respecto de Javier San Martín. Su vindicación, con análisis precisos y detallados, de la relación Husserl-Ortega ha sido de gran importancia para el avance de los estudios orteguianos. Pero aun dándole a esta tesis toda la relevancia y peso que se merece, nosotros creemos que una insistencia demasiado unilateral en la misma puede hacernos perder de vista otros factores decisivos en la apropiación original y creativa que el pensador madrileño hace de esa crucial corriente filosófica. En este sentido, nosotros pensamos que una lectura muy peculiar y personal de la teoría de la estimativa de Scheler atraviesa una parte de la obra orteguiana, en concreto, aquella relacionada con la filosofía social y política. Desde luego, creemos que está ampliamente presente en *Meditaciones*. Con respecto al trabajo de San Martín, la suma de sus reflexiones sobre estos asuntos se encuentra en su obra *La fenomenología de Ortega y Gasset* (SAN MARTÍN, 2012).

denes estimativos una relación afín a la que regirá la dialéctica entre masas y minorías en su obra futura: “en el orden de los valores, son los valores máximos la unidad de medida. Sólo comparándolas con las más estimables quedan justamente estimadas las cosas. (...) El corazón del hombre no tolera el vacío de lo excelente y supremo” (Ortega y Gasset, 2004c: I, 771).

Pero este reconocimiento de lo excelente no supone, en ningún sentido, que el intercambio entre estos dos *ordo amoris* sea completamente unidireccional¹⁸. La tolerancia concebida como un *eros* del *agon*, como una lucha con un enemigo al que se comprende, debe regir la interacción entre estos dos modelos de civilización. A la tolerancia le opondrá Ortega el resentimiento que supone un encierro dentro de un sistema axiológico que es incapaz de enriquecerse y corregirse en su diálogo con el mundo y que solo puede imaginar su interacción con lo otro, con lo hostil, con el enemigo si se asume que este “no tiene un adarme de razón ni una tilde de derecho” (Ortega y Gasset, 2004c: I, 750)¹⁹. En este sentido, se vacía de toda legitimidad al enemigo y, de ese modo, se cree que se le vence. Se aniquilan inmensas porciones del orbe y se piensa, por esto, que se doblega a la realidad. No otra cosa hace el imperativo categórico, que intenta torcerle el pulso a la realidad vía su lógica deóntica y, por ello, le opondrá Ortega el imperativo de la comprensión. Éste tendrá en el pensador madrileño una vocación concreta, personal y circunstancialista. Gracias a ello dirá Ortega: “hemos llegado a no confundir el bien con el material cumplimiento de normas legales, una vez para siempre adoptadas, sino que, por el contrario, sólo nos parece moral un ánimo que antes de cada nueva acción trata de renovar el contacto inmediato con el valor ético en persona” (Ortega y Gasset, 2004c: I, 751). Y más tarde afirmará: “Como en las constituciones civiles que se llaman *abiertas*, ha de existir en ella un principio que mueva a la ampliación y enriquecimiento de la experiencia moral. Porque es el bien, como la naturaleza, un

¹⁸ “(...) no puede haber algo mejor sino donde hay otras cosas buenas, y sólo interesándonos por éstas cobrará su rango lo mejor” (ORTEGA Y GASSET, 2004c: I, 756).

¹⁹ Julián Marías en una de las notas que le pone a su edición de *Meditaciones* señala con tino los ecos nietzscheanos y schelerianos que tiene la noción de resentimiento que propone Ortega en este texto. Allí también apunta, y con razón, los ecos que esta noción tendrá en la obra futura de Ortega, sobre todo en su distinción entre masas y minorías: “Hay una inconfundible raíz de miedo y pereza en el rencor, actitudes características también del hombre masa, que no se exige, que vive sin hacer el esfuerzo del hombre selecto, sin su tensión e inseguridad, y se vuelve contra los mejores, cuya existencia le pone delante de los ojos la falsificación que ejecuta con la realidad” (ORTEGA Y GASSET, 1995: 51). Para poder realizar una crítica de la noción de masas y minorías en la obra de Ortega hay que ser capaz de desmontar el sistema valorativo que sostiene a esta teoría. Hay que realizar un desmantelamiento crítico de su teoría de la estimativa. No podemos dedicarnos en este artículo a esta tarea, pero en la coda del mismo señalaremos algunos de los rasgos “inactuales” de la teoría.

paisaje inmenso donde el hombre avanza en secular exploración. Con elevada conciencia de esto, Flaubert escribía una vez: «El ideal sólo es fecundo –entiéndase moralmente fecundo– cuando se hace entrar todo en él. Es un trabajo de amor y no de exclusión» (Ortega y Gasset, 2004c: I, 751). A esa expansión del radio cordial alrededor nuestro, a ese esfuerzo estimativo que se empeña en acercar lo ajeno y hacerlo inteligible lo equiparará el autor de *Meditaciones* con la justicia. Será a través de este nuevo *ethos*, de esta nueva sensibilidad, de este nuevo *ordo* que propondrá Ortega su ideal de una nueva política.

Semejante proyecto²⁰ consistirá, sobre todo, en una educación sentimental del pueblo español que conlleva tanto una disciplina de la esperanza –entendida como la construcción de un orden, de una norma para las expectativas y los relatos de futuro de los que una nación se alimenta– como un trabajo arqueológico sobre la propia tradición, tratando de rescatar lo que se considera como su veta más auténtica. En *Vieja y nueva política*, la nueva política, en una de sus aristas principales, es definida como la búsqueda de esa creencia radical, íntima, que supuestamente late en el alma de un pueblo y que se opone, al menos en la España que le tocó vivir, a las *doxas*, a los tópicos que circulan de boca en boca en el espacio público, en suma, a la fantasmagoría de la Restauración²¹. Por eso la tradición que ella encarna, más que facilitar, dificulta en este caso el acceso a esa creencia radical: “No, no podemos seguir la tradición; todo lo contrario: tenemos que ir contra la tradición, más allá de la tradición” (Ortega y Gasset, 2004c: I, 793). Solo un libro contiene esa promesa que el pasado nunca llegó a realizar. Los pueblos, al igual que los héroes, tienen que seguir el imperativo pindárico: tienen que llegar a ser, contra los vientos y la marea de la historia, lo que son. Y el *Quijote* será para Ortega el gran síntoma y la gran cifra de España. Síntoma por ser el lugar donde todos los vicios de la cultura mediterránea se manifiestan y cifra por constituir la salida de la *aporía* en la que está estancada esta tradición. Y si de vicios hablamos, el epítome de todos ellos es el impresionismo: “Toda progresión de dominio y aumento de territorios morales supone la tranquila, definitiva posesión de otros donde nos apoyemos. (...) Por esto una cultura impresionista está condenada a no ser una cultura progresiva. Vivirá de modo discontinuo (...). Cada genial impresionis-

²⁰ El texto que comentamos muy brevemente en este párrafo es una conferencia titulada *Vieja y nueva política* que fue leída el 23 de marzo de 1914 en el Teatro de la Comedia de Madrid (ORTEGA Y GASSET, 2004b: I, 709-737). Las afinidades entre este texto y *Meditaciones*, como se verá, no se limitan a su año de aparición. Sobre las relaciones de ambos escritos y los propios intrínsecos de la redacción de *Meditaciones*, cfr. el amplio y solvente estudio introductorio de Javier Zamora a la edición facsímil aparecida con motivo del centenario de la obra y que lleva por título “Ahora hace un siglo” (ZAMORA, 2014: 11-33).

²¹ Véase, por ejemplo, ORTEGA Y GASSET, 2004b: I, 711.

ta vuelve a tomar el mundo de la nada, no allí donde otro genial antecesor lo dejó” (Ortega y Gasset, 2004c: I, 785). Goya será el caso paradigmático de esta genialidad adánica, de esa paradoja que es toda cultura impresionista, pues en tanto que cultura está concebida para durar, pero en tanto que impresionista cercena de raíz semejante posibilidad.

La cultura que no es una pura anomalía, la cultura verdaderamente tal propone entonces una solución al indócil problema de la vida a través de la simplificación abstracta y el orden que comporta toda creación plena de sentido. Expresado de otro modo, la cultura disuelve, al darle forma, la disonancia radical que late en toda vida. Por eso afirmará Ortega que: “Frente a lo problemático de la vida, la cultura (...) representa el tesoro de los principios” (Ortega y Gasset, 2004c: I, 789). La cultura le otorga ciudadanía, un perfil público y significativo, a necesidades que hasta ese momento solo tuvieron un sentido estrictamente privado y espontáneo. Y solo se puede hacer cultura propiamente dicha, ya se afirmó antes, con obras que tomen como punto de partida las soluciones, la tierra firme que los creadores anteriores postularon. No se puede producir cultura, civilización, nación, en suma, verdadera y noble tradición, con obras como la del ya mencionado aragonés genial. Éste “representa –como acaso España– (...) la cultura sin ayer, sin progresión” (Ortega y Gasset, 2004c: I, 786), que mantiene casi intacto el dato bruto, indomesticable, de lo real. Y es que todos los productos de la cultura española, incluido, lo sabemos ya, el propio *Quijote*, contienen dentro de sí una radical ambigüedad, un irreductible equívoco que resulta incompatible con la noción de cultura en su sentido pleno.

Sin embargo, desde esa misma perspectiva española no se puede acceder a la estabilidad que otorga la cultura más que a través de ese territorio de caminos trancos, cortados, aporéticos que constituyen la propia España. Porque el estilo de vida que es una nación, la tesitura afectiva que articula cada pueblo, es la única vía de acceso a lo universal²². Por lo demás, hay que apresurarse a aclarar que no es una búsqueda de lo autóctono lo que propone Ortega, ya que el pasado está enmarañado, viciado, cuajado en una tradición fantasmal. Pero del mismo modo, el nomadismo entendido como una celebración del desplazamiento entre diferentes lenguas, culturas y territorios, hoy en día tan en boga, le resulta igualmente ajeno. De lo que se trata es de la producción, como ya se insinuó, de una nueva noción de cultura –y recuérdese que para Ortega cultura quiere decir un orden estimativo–, un sistema de creencias, un proyecto social y político que permita que coexistan y colaboren, aunque sea en tensión

²² “Hemos de buscar para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo” (ORTEGA Y GASSET, 2004c: I, 756).

dialéctica, el sensualismo y el concepto, la seguridad y la incertidumbre, la innovación –y el ideal que porta la aventura– y lo consuetudinario e inerte que impone lo real. Esta noción de cultura la va a descubrir el pensador madrileño en el *Quijote* y en la novela. Por ese motivo, el *Quijote*, como ya se ha repetido, no solo es síntoma de la España que ha sido, sino cifra de la España que podrá ser. A través del *Quijote* podrá la nación llegar a ser la que verdaderamente es, ocupar su lugar cierto en el mundo y, quizá, servir de ejemplo a algunos excesos de la propia cultura cuando degenera en culturalismo, en principios absolutamente desvitalizados y sin capacidad realizativa.

Por otra parte, vivir dentro de una cultura no puede querer decir simplemente la adaptación a un medio, a una circunstancia, como quiere Darwin y el mundo administrado al que representa, pero tampoco limitarse a andar por las nubes del mundo irreal, ideal y siempre innovador de la aventura, según lo desean los héroes. Un proyecto cultural tiene que ser capaz de reconciliar la memoria –el recuerdo de los principios, de los fundamentos– y la promesa –el afán de ideal, novedad y ruptura que supone toda aventura– con la contingencia del presente, de las circunstancias, con esa porción de la muda presencia de las cosas que se mantiene refractaria a toda interpretación. A través de la novela la realidad, “que es de naturaleza inerte e insignificante, quieta y muda, adquiere un movimiento, se convierte en un poder activo de agresión al orbe cristalino de lo ideal” (Ortega y Gasset, 2004c: I, 811-812). La novela le da visibilidad, dignidad a toda una zona de la realidad que se resiste al ideal: lo inerte, lo mudo, lo nimio; esa zona (el pelo, el barro y la basura) que Sócrates, respondiendo a la provocación de Parménides, desterraba de lo ideal²³. En efecto, la novela hace que esta zona deje de ser pura pasividad y se convierta en acto, en *praxis*. Una actividad crítica, por demás, del ideal que le otorga a esta realidad un espacio en la belleza, aunque una noción de belleza que tiene un carácter secular, mundano, prosaico. Pero es también a través de la novela donde la cultura descubre su verdadero lugar: “La cultura –la vertiente ideal de las cosas– pretende establecerse como un mundo aparte y suficiente, adonde podamos trasladar nuestras entrañas. Esto es una ilusión, y sólo mirada como ilusión, sólo puesta como espejismo sobre la tierra, está la cultura puesta en su lugar” (Ortega y Gasset, 2004c: I, 812-813). Un espejismo sin el cual la tierra quedaría reducida a solo prosa del mundo, como demuestra el *Quijote*,

²³ “[Parménides] –Y en lo que concierne a estas cosas que podrían parecer ridículas, tales como pelo, barro y basura, y cualquier otra de lo más despreciable y sin ninguna importancia, ¿también dudas si debe admitirse, de cada una de ellas, una Forma separada y que sea diferente de esas cosas que están ahí, al alcance de la mano? ¿O no? –¡De ningún modo!, repuso Sócrates. Estas formas que vemos también son. Pero figurarse que hay de ellas una forma sería en extremo absurdo” (PLATÓN, 1988: 130c-d, 43).

pero un espejismo que puede llevar también a la alucinación, al delirio, a confundir molinos con gigantes.

La nueva noción de cultura, de proyecto civilizatorio que Ortega ve nacer con el *Quijote* y que contiene, según él, la clave de la salvación política y cultural de España, se mantiene a igual distancia tanto de la sospecha y la desilusión como de la revelación desenfrenada, la alucinación. Esta noción de cultura necesita de una actitud interpretativa que se separe tanto de los excesos de la crítica de las ideologías, por su ubicua suspicacia, por su excesivo instinto conspirativo que ve ídolos de la tribu detrás de todas las configuraciones de sentido, como también de un cierto modo de entender la hermenéutica por su excesiva confianza en la tradición, que hace que el pasado siempre muestre su rostro mejor, su lado más dispuesto a participar en una conversación infinita y pletórica de revelaciones²⁴. Esa creencia radical que subyace en el subsuelo histórico de la raza y que encuentra su expresión mejor en el *Quijote* se ha configurado, según Ortega, a partir de la tensión dialéctica entre sensualismo e idealismo, entre los dos principios estimativos arquetípicos del

²⁴ Toda teoría hermenéutica implica una teoría sobre el vínculo, sobre la conexión, con el pasado. Hans-Georg Gadamer en *Verdad y método* propone la noción de pertenencia a una tradición como anterior a toda categoría o metodología. El sujeto que conoce y el objeto conocido conviven en el mismo horizonte de sentido. El ejercicio hermenéutico tiene lugar como espacio de traducción y acercamiento a un pasado remoto o a un discurso ajeno, extraño. Hay hermenéutica donde hay malos entendidos. La hermenéutica va a constituir un ejercicio de recuperación y desalienación de esos sentidos, vía el diálogo y el consenso. Habermas, quizás el filósofo que contrapuso con mayor fervor la crítica de las ideologías a la hermenéutica, le critica a la hermenéutica gadameriana su panlingüismo: su reducción del pasado a la tradición cultural, su incapacidad de ver la violencia inherente a la tradición e ineptitud para dar cuenta de los factores extradiscursivos que distorsionan la comunicación, como el trabajo y el poder. Destacamos estas dos formas de acercarse a la cultura, de entre muchas otras, porque las estrategias interpretativas que representan (la sospecha y la revelación) dominaron el panorama moderno y la disputa entre las mismas se centra en nociones antagónicas sobre la modernidad. Estas dos estrategias interpretativas las definió Paul Ricoeur en su libro *El conflicto de las interpretaciones* como hermenéutica de la sospecha y hermenéutica de lo sagrado. Paul Ricoeur, al igual que Ortega, busca una solución dialéctica a este conflicto que late en el centro mismo del proyecto moderno. No perder totalmente la fe en el sentido y en la tradición pero rehuir de sus excesos. Salvar la mirada crítica que aporta la sospecha pero sin recaer en el nihilismo interpretativo que puede acompañar a esta postura. Digámoslo con el lenguaje que usa Ortega en *Meditaciones del Quijote*: “Nace de aquí un perenne conflicto: «la idea» o «sentido» de cada cosa y su «materialidad» aspiran a encajarse una en otra. Pero esto supone la victoria de una de ellas. Si la «idea» triunfa, «la materialidad» queda suplantada y vivimos alucinados. Si la materialidad se impone, y penetrando el vaho de la idea reabsorbe ésta, vivimos desilusionados” (ORTEGA Y GASSET, 2004c: I, 813).

mapa moral europeo. Para que España pueda llegar a ser la que es tiene que descubrir esa síntesis dialéctica entre dos *ordo amoris* que es Europa²⁵.

La novela pone en comunicación dos dimensiones de la realidad que se colocan en las antípodas del sentido: lo infracotidiano –para decirlo con el bello lenguaje de George Perec–, entendido como toda una zona de la realidad que nunca llegó a alcanzar al ideal o que debido a su nimiedad e invisibilidad termina siendo refractaria al mismo, y las formas que se han ido vaciando de sentido, que debido a su uso y su abuso sobreviven en la cultura como puros fósiles²⁶. Estas dos antípodas del sentido²⁷, la beatería de la cultura, la reificación de los objetos en sus sentidos convencionales, y la infracultura, terminan encontrando un punto de contacto en la novela, descubriendo en ella una forma de convivencia y colaboración²⁸. La novela convierte en “bella” una forma

²⁵ Para entender a cabalidad la importancia que le da Ortega al *Quijote* y la función que cumple este libro en su proyecto filosófico resulta imprescindible la reconstrucción que hace José Luis Villacañas de la lectura que este clásico tuvo en los escritores de la generación del noventa y ocho. En esta introducción Villacañas afirma: “Sólo desde Europa y su filosofía podemos descubrir el núcleo germinal de Don Quijote. Una vez hallado (...) lo imprescindible encerrado en él se nos revela también imprescindible para Europa. Desde luego, no hay manera de que aquello español pueda salvarnos si no tiene potencialidad salvadora también para Europa. Al fin de cuentas, Don Quijote es la refracción específicamente hispana de lo filosóficamente verdadero para Europa. Sin esta complejidad de perspectivas, el libro de Ortega resulta ininteligible. Sin tenerla en cuenta, la legitimidad de la creencia de Ortega de ofrecernos la mejor lectura española del *Quijote* desde Ganivet a Unamuno, apenas se puede defender” (ORTEGA Y GASSET, 2004: 117).

²⁶ Para referirse a este mundo de objetos culturales que han sido vaciados de sus sentidos, que han llegado a convencionalizarse a tal extremo que se han enajenado de su sentido y función originaria, acuña Lukács el concepto de segunda naturaleza en su libro *Teoría de la novela*, que tantas afinidades tiene con la teoría de la novela que propone Ortega en sus *Meditaciones del Quijote*. A partir de él, tanto Walter Benjamin como Theodor Adorno, perfilan su concepto de historia natural. Theodor Adorno define esta segunda naturaleza, esta naturaleza puramente convencional, en su texto “Idea de la historia natural” en los siguientes términos: “mundo de la convención tal como es producido históricamente, el de las cosas que se nos han vuelto ajenas, que no podemos descifrar pero con las que nos tropezamos como cifras” (ADORNO, 1991: 114). Los diversos paralelismos que existen entre la teoría literaria de Ortega y la de Lukács han sido señalados con gran lucidez por el libro de Gil Villegas *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)* (GIL VILLEGAS, 1998: 65-92).

²⁷ Estas dos antípodas del sentido se configuran a partir de los dos excesos que, según Ortega, promueven las culturas mediterránea (exceso de inmediatez, de sensualidad, de realidad) y germánica (exceso de abstracción, de formalismo, de convención).

²⁸ José Lasaga en su artículo “*Meditaciones del Quijote*, cien años después” afirma: “Cervantes entonces mostró que entre el realismo de la pura materialidad sin aura y el idealismo alucinado que solo imagina mundos imposibles y revoluciones pendientes, hay un paso estrecho, el de integrar ambos mundos en una teoría de la cultura que postule ideales hacederos, respetuosos con lo real” (LASAGA, 2014: 96).

de coexistencia que luego se hará justa y buena. La novela funciona, en Ortega, como un laboratorio de un proyecto civilizatorio, de ese modelo cultural que tratará de sintetizar las culturas mediterránea y germánica, incluso en sus aristas más extremas. Ese ideal civilizatorio que trae consigo la novela, al sintetizar lo mediterráneo y lo germánico, propone un ideal de cultura cosmopolita, europeo. La novela reinventa a Europa. La novela, por último, al salvar la aventura, el ideal, la innovación aunque de forma infartada, irónica, propone una salida a este principio, el de lo heroico y el de la aventura, en un mundo que se ha convertido en una sociedad administrada y cuyo nuevo héroe cultural es Darwin, quien propone una noción de la vida y de lo vivo que se caracteriza por su plegarse, adaptarse o ajustarse al medio.

La primera novela moderna nace como un alegato contra los libros de caballerías. Alegato contra una noción de aventura anclada solamente en la imaginación y donde “lo imprevisto, lo impensado, lo nuevo” (Ortega y Gasset, 2004c: I, 807) existe en un espacio que se coloca por encima de las normas y costumbres que rigen el mundo que concebimos como real. La novela va a traer la aventura a este mundo, va a interiorizarla en sus personajes²⁹, la aventura va a empezar a ser asociada al esfuerzo, al querer, a la voluntad³⁰. Esto hace que lo imprevisto, lo impensado y lo nuevo se tenga que erigir en lucha contra lo consuetudinario, lo considerado normal. La novela, por tanto, nos va a narrar otra historia de lo ejemplar, de lo modélico, del ideal, de lo heroico. El héroe ya no es más un paradigma, un modelo. El héroe novelesco representa una anomalía, una extrañeza, una monstruosidad y es por su separación de lo establecido, de lo aceptado, de lo consensuado que adquiere su prestigio, su aura. Don Quijote, el loco, Raskólnikov, el criminal, Anna Karenina, la infiel, la estupidez de Bouvard y Pécuchet y de Emma Bovary, son los nuevos héroes de la novela. La popularidad de la anomalía en la novela tiene que ver con el hecho de enfatizar la separación que existe entre el mundo externo y el interno, el acto transgresivo y las normas que codifican al mundo y a los hom-

²⁹ “Se salva, es cierto, la realidad de la aventura; pero tal salvación envuelve la más punzante ironía. La realidad de la aventura queda reducido a lo psicológico, a un humor del organismo tal vez. Es real en cuanto vapor de un cerebro. De modo que su realidad es, más bien, la de su contrario, la de lo material” (ORTEGA Y GASSET, 2004c: I, 811).

³⁰ En *La voluntad de aventura*, Pedro Cerezo afirma lo siguiente: “Decía en *Meditaciones* que Darwin con su principio de adaptación ha barrido a los héroes de la faz de la tierra. Darwin, claro está, y la burguesía, donde aquella forma de vida se entroniza como valor supremo. Se explica así la idolatría del trabajo que es –como precisa Ortega– el esfuerzo no cualificado, sin prestigios propios, que recibe toda su dignidad de la utilidad a la que sirve (...) El espíritu industrial es, pues, lo antiheroico por excelencia. En lugar de afrontar el peligro, hace de la vida un aseguramiento perpetuo contra el riesgo” (CEREZO GALÁN, 1984: 343-344).

bres³¹. Pero esto es solo una parte de la historia, nos dirá Ortega. La noción de lo heroico se completa cuando entran en juego los límites que a la voluntad le imponen las circunstancias, cuando se aprende que: “De querer ser a creer que se es ya, va la distancia de lo trágico a lo cómico” (Ortega y Gasset, 2004c: I, 822). El héroe orteguiano es tragicómico³². La voluntad heroica tiene que pasar por la humillación de la parodia, de la sátira, de la ironía para adquirir un nuevo sentido. No se entiende a Raskólnikov si al crimen no se le oponen el castigo y el arrepentimiento. No se comprende al Quijote si no se acepta que son parte de su historia tanto su ruptura con su identidad, su lugar y su rey como su regreso al hogar y la puesta en orden de su casa y su hacienda y el hecho de que termine renunciando a su locura. Por eso, la novela y la modernidad para Ortega, y esto lo diferencia de muchos pensadores modernos, no se erige como una celebración de la anomalía, de esa zona de lo real que se niega a ser reducida a los ideales establecidos. La novela, más bien, propone una noción del ideal porosa y abierta a las circunstancias, a los héroes de carne y hueso, a las excepciones³³.

³¹ En este punto también se acercan Ortega y el Lukács de *Teoría de la novela*. Lukács en esta obra afirma: “La epopeya configura una totalidad por sí misma conclusa; la novela intenta descubrir y construir configuradamente la oculta totalidad de la vida. La estructura dada del objeto indica el temple de la dación de forma (...) De este modo se objetiva como psicología del héroe de la novela el temple básico que determina la forma de este género: los personajes novelescos son seres que buscan (...) El simple hecho de la búsqueda indica que ni las metas ni los caminos se pueden dar de modo inmediato o que su ser dado psicológico, inmediato e incommovible, no es un conocimiento evidente de conexiones verdaderas o necesidades éticas, sino sólo un hecho psíquico al que no tiene por qué corresponder nada en el mundo de los objetos ni en el mundo de las normas. Dicho de otro modo: podría ser perfectamente crimen o locura (...) Pues crimen o locura son objetivación de la trascendental falta de patria de una acción en el orden humano de conexiones sociales, y de la falta de patria de un alma en el sistema normativo del sistema suprapersonal de valores. Toda forma es disolución de una disonancia básica de la existencia, un mundo en el cual el contrasentido queda situado en su oportuno lugar, como portador y condición necesaria del sentido” (LUKÁCS, 1985: 327-328).

³² Esta noción orteguiana del heroísmo la definirá José Lasaga en su libro *Figuras de la vida buena* como un heroísmo negativo que define en los siguientes términos: “Don Quijote es el punto de partida, el héroe idealista del esfuerzo puro, disgregado, pues, de su paisaje y en lucha con él. El arquero es el punto de llegada, en cuanto figura de la ética orteguiana: el yo, solidario con su paisaje, sabe que debe reformarlo en lo que tiene de deficiente, pero sin olvidar que sólo se debe querer lo que se puede realizar” (LASAGA, 2006: 88-89).

³³ Jesús M. Díaz Álvarez entenderá al tipo de héroe que propone la ética de Ortega como un héroe realista que “se define (...) frente al *prototipo del burgués inmovilista*, como alguien que se afirma a sí mismo y sus ideales contra los usos imperantes, como un individuo que resiste y quiere transformar el orden social. Por otra parte, y en *contraposición al revolucionario*, entiende que semejante transformación de los usos ha de hacerse siempre teniendo en cuenta la realidad en la que actuamos” (DÍAZ ÁLVAREZ, 2005: 162).

Coda final. La “inactualidad” de un clásico

Tras lo analizado en la primera y segunda parte de nuestro ensayo, parece razonable sostener que en la novela, en la forma en que ésta desvela y concibe el mundo, el Ortega de *Meditaciones* habría encontrado tanto lo constitutivo de la perspectiva española como un principio pacífico de convivencia para los diferentes órdenes estimativos que pueblan Europa y que se enfrentaron en la más sangrienta de las guerras que vivió la humanidad hasta ese momento. Expresado de otra forma, el modo novelesco de entender la vida abriría, según el pensador madrileño, una forma de ver lo real, un sistema de creencias, que posibilitaría no sólo la “salvación” de la circunstancia nacional, sino europea. Podría decirse, reescribiendo en parte la famosa frase de nuestro filósofo, que España era el problema, en efecto, pero parecería también ser ya en esa fecha para Ortega una parte fundamental de la solución. Y tal cosa sería posible porque ese nuevo *ethos* al que se aspira, esa síntesis cervantina entre germanismo y mediterraneanismo iría de la mano de una renovada puesta en buen funcionamiento del órgano de la estimación de los españoles y europeos de la época que les serviría para discriminar claramente entre lo noble y lo vulgar, lo superior y lo inferior.

En efecto, como hemos tratado de mostrar en las páginas precedentes, para el autor de *Meditaciones* toda comunidad bien ordenada, sana y en forma, ya sea en el ámbito nacional como “ultranacional”³⁴, es aquella cuyos miembros han educado su “alma” individual y colectiva en el reconocimiento de lo excelente, conformado en base a ello sus usos sociales, su creencias colectivas últimas. Dicho de otra manera, el orden civil, la vida buena común bien organizada y exenta de violencia –acción directa o guerra– sólo es posible desde un *ordo amoris* que encauce definitivamente la fuente legítima de esa violencia, a saber, las disputas sobre la supremacía o mando espiritual y los justificados derechos diferenciales que ese mando genera. Y eso es lo que se materializaría en la mencionada síntesis novelesca entre mediterraneanismo y germanismo. Pero sentando esto, nos gustaría terminar este trabajo expresando algunos de los beneplácitos e inquietudes que nos produce el modelo orteguiano de “paz perpetua” en el momento presente.

Entre los beneplácitos tenemos que la propuesta de un nuevo orden espiritual, de un núcleo normativo-estimativo que redefine lo noble y lo vulgar

³⁴ Preferimos el término “ultranacional” por la suspicacia que despertó en Ortega, en diferentes momentos de su obra, el concepto de lo “internacional”. Hacemos también con ello un guiño a su tesis madura de Europa como “ultranación” tal y como aparece, por ejemplo, en *La rebelión de las masas* (ORTEGA Y GASSET, 2005c: IV, 527).

novelescamente da cabida y dignifica orbes de lo real anteriormente considerados como desechables y elimina de modo radical cualquier tipo de derecho adquirido, sea cual sea el nivel en el que éste se manifieste. Además, el héroe cervantino se convierte en ejemplo y gana la estima de sus conciudadanos en la pelea con lo real y consueto, con la circunstancia. Situado más allá de la alucinación y del realismo ramplón, abre posibilidades en lo real que resultan verdaderamente transformadoras en cualquier esfera de la vida porque lee la propia realidad en su aquí y ahora y sabe extraer de ella el *logos* posible en ese momento. El héroe orteguiano es, en suma, un creador de perspectivas “realmente posibles”, alguien con una capacidad estimativa en forma que ha aprendido a discriminar lo noble de lo vulgar en la propia circunstancia y actuar en consecuencia.

En principio, y a primera vista, nada habría que objetar a esta reconstrucción orteguiana del héroe y del tipo de comunidad que parece estar proponiendo. Al ampliar las posibilidades de lo real y su transformación parece tener un componente emancipatorio. Además, al hacerlo teniendo en cuenta la “contingencia” o “historicidad” de esas posibilidades elude los dogmatismos y parece adoptar un carácter más democrático. En definitiva, una comunidad, tanto nacional como internacional, en donde los héroes orteguianos detentaran el poder espiritual, en donde realmente el alma del pueblo y de sus individuos estuviera atravesada por un sistema de creencias cuajado con esa fibra moral podría aspirar a la “paz perpetua” y no sería, en principio, un mal sitio para vivir.

Pero, y ahora entramos en las inquietudes que nos produce esta propuesta, ¿es realmente posible discriminar de forma aparentemente tan clara lo excelente, lo noble de lo vulgar? La pluralidad propia de nuestras sociedades tardomodernas, pluralidad en la que hemos asumido como creencia básica que no existe una única forma de vivir una vida buena, ¿no choca frontalmente con esa tesis scheleriano-orteguiana de una estimativa y unos valores puestos en forma, por muy historizados que estén en el filósofo español? ¿El propio concepto de poder espiritual no se ha pluralizado? Y si esto es así, una propuesta como la orteguiana —que parece presuponer un acuerdo básico sobre la normatividad sustantiva de ese poder, sobre el núcleo material credencial que lo define— ¿no puede terminar excluyendo de la perspectiva “histórica y contingentemente acertada” a porciones enteras de una nación o a un grupo elevado de miembros de la comunidad internacional que se quiere pacificar?³⁵

³⁵ Por poner dos ejemplos ideológicamente contrapuestos y separados en el tiempo, parece que ese sería el caso cuando Ortega excluye de lo español, de la perspectiva española adecuada o noblemente estimada a los partidarios de la Restauración o, más adelante, en plena guerra civil a los republicanos, a los que se caracteriza como “marxistas y anarquistas españoles”. Sobre la exclusión de los partidarios de la Restauración es meridianamente clara la conferencia *Vieja y*

Por otra parte, ¿qué quiere decir exactamente en la propuesta del pensador madrileño que el poder espiritual otorga desigualdades legítimas, derechos diferenciales –como ya hemos detallado sobre todo en la sección primera– a los países en litigio o a los ciudadanos que disputan en una determinada nación? ¿Es realista pensar, en el noble sentido en el que el héroe orteguiano es realista a la hora de contemplar las posibilidades de su acción, que semejante diferencia moral no se traducirá en algo más, digamos, “sustantivo” en las comunidades de humanos de carne y hueso? Es más, y aunque no fuera así, ¿no inquieta sobremanera, más allá de cualquier reivindicación ramplona de la igualdad, la división orteguiana entre humanos o países vulgares, pero dóciles a lo superior, y humanos o países nobles espiritualmente a los que seguir y prestar adhesión? En definitiva, y para concluir esta serie de interrogantes, ¿no vienen una gran parte de estas inquietudes que terminamos de señalar del propio corazón de un proyecto que ha convertido la estimativa y la diferencia entre lo noble y lo vulgar, la masa y la minoría en la almendra de su filosofía social y política?

En el inicio de este trabajo enfrentamos la definición del clásico de Borges y la de Ortega. El primero ironizaba que clásico era un conjunto de páginas que los humanos reverenciaban no tanto por sus méritos sino por una cierta lealtad cuasi mecánica transmitida de generación en generación. Ortega, por el contrario, entendía que la obra clásica lo era porque conectaba de alguna misteriosa forma la sensibilidad de los lectores actuales con la de aquéllos a quienes estaba destinado en origen. Teniendo esto presente, la pregunta es obvia: ¿*Meditaciones del Quijote* y el proyecto filosófico-político que nosotros hemos querido detectar en la obra –y que se proyecta más allá de ella– es un clásico en el sentido borgiano u orteguiano?

La pregunta es obvia pero la respuesta no. Nosotros creemos que este libro seminal de hace un siglo es un clásico que conecta con nuestra sensibilidad presente precisamente porque su tesis sobre el reconocimiento del poder espiritual, sobre la conexión entre estimativa y política como forma de solucionar los conflictos que degeneran en violencia, nos resulta en muchos puntos “inactual” e “intempestiva”. Esta forma de entender lo clásico, sin embargo, no encaja totalmente ni con la noción borgiana ni con la orteguiana. Su ímpetu sería más bien nietzscheano³⁶. Según esta noción, un libro clásico es aquel que

nueva política. Con respecto a la relación de los republicanos y la verdad de la nación española han de leerse las alusiones y elisiones de “En cuanto al pacifismo...” y la larga variante recogida en el “Apéndice” de las nuevas *Obras completas* (ORTEGA Y GASSET, 2005c: IV, 506-528 y 989-997). Es igualmente esclarecedor el texto póstumo también del año 1937 “[Sobre la opinión pública]” (ORTEGA Y GASSET, 2009: IX, 223-224).

³⁶ Nos referimos aquí a los cuatro textos que Nietzsche publicó entre 1873 y 1876 bajo el título *Unzeitgemäßen Betrachtungen*. En ellos hace, fundamentalmente, una crítica de la cultura

en lugar de validar, otorgarle autoridad, a las creencias que nuestra época nos impone, las desafía. Un texto clásico es aquel que más que confirmar la estructura valorativa que una época convierte en norma ejerce una inversión crítica sobre la misma. Eso explicaría que la incomodidad que despierta *Meditaciones* para nosotros, lectores del siglo XXI, no le quite, en nuestra opinión, ni un ápice de urgencia a sus palabras.

Según nuestro parecer, este texto, igual que otros en los que se matiza y amplía esta propuesta, “golpea” al lector de las actuales democracias liberales en lo que respecta a las ideas de igualdad, pluralismo e, incluso, libertad. Este hipotético lector³⁷ detecta en la propuesta un exceso de organicismo, un encaje demasiado perfecto e irreal entre individuo y comunidad; una desaparición de la noción de ciudadano y de la teoría del contrato; una minusvaloración de los derechos humanos frente a los derechos diferenciales asentados en la posesión del tantas veces mencionado poder espiritual; y como epítome de todo ello, una división de la sociedad entre lo noble y lo vulgar, el héroe y la masa; y todo eso en un mundo que ha aprendido, y por buenas razones, a descreer de sus héroes o a tenerlos ampliamente vigilados. Pero precisamente por todo eso, como ya insinuamos más arriba, *Meditaciones* y aquellos otros escritos que continúan en esta perspectiva resultan máximamente actuales: porque impugnan ampliamente el *mainstream* en el que estamos instalados, conectando con esa parte incómoda de nuestra alma que también nos pone sensata y actualmente alerta sobre los peligros de la ingobernabilidad del pluralismo, de que la libertad se vuelva puro capricho o que la igualdad degenere en populismo. Ortega es un clásico político incómodo pero necesario, por eso no conviene urbanizar en exceso su pensamiento para hacerlo encajar en un liberalismo homologable que tiene ya poco que decir. ●

Fecha de recepción: 30/05/2017

Fecha de aceptación: 05/09/2017

dominante en su tiempo. Pero una crítica que es *unzeitgemäß*, que literalmente quiere decir anacrónica, a deshora, es decir, inactual, de ahí su carácter intempestivo, de frontal confrontación, radical.

³⁷ Uno de los filósofos españoles que mejor, y de forma más lúcida, ha articulado las incomodidades que el proyecto orteguiano representa para la sensibilidad de nuestro tiempo es Javier Gomá Lanzón. En su libro *Ejemplaridad pública* afirma: “En rigor lo que Ortega moteja de «masa», dócil o rebelde, lo designamos ahora con más respeto «ciudadanía», una voz que, en su acepción democrática, rechaza por extraña a su esencia unitaria la tentativa de divisiones entre dos tipos de hombres, de morales, de almas, de misiones, que rebajan a una parte de la población, precisamente la más numerosa, a un estatus disminuido de ciudadano, asistido y monitorizado por una minoría de superlativa capacidad” (GOMÁ, 2009: 211). Sobre las tensiones que habitan la teoría de las masas y las minorías desde el punto de vista de una teoría democrática de la ciudadanía en las actuales democracias liberales, cfr. también DÍAZ ÁLVAREZ, 2007: 1-9.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor (1991): "La idea de la historia natural" en *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós, pp. 103-134.
- BOLADO, Gerardo (2001): *Transición y recepción. La filosofía española en el último tercio del siglo XX*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo / UNED.
- BORGES, Jorge Luis (1996): "Sobre los clásicos", en *Otras Inquisiciones*, en *Obras completas*, vol. II. Buenos Aires: Emecé, pp. 150-153.
- BRENTANO, Franz (1927): *El origen del conocimiento moral*. Madrid: Revista de Occidente.
- CEREZO GALÁN, Pedro (1984): *La voluntad de aventura. Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset*. Barcelona: Ariel.
- (2011): *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.
- DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M. (2005): "El héroe realista como héroe moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset", en LASAGA, José y SAN MARTÍN, Javier (eds.), *Ortega en circunstancia*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, pp. 143-171.
- (2007): "Virtualidades y opacidades de la teoría orteguiana de las masas y las minorías", en LASAGA, José; MÁRQUEZ, Margarita; NAVARRO, Juan Manuel y SAN MARTÍN, Javier (eds.), *Ortega en pasado y en futuro. Medio siglo después*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 1-9. [CD-ROM].
- (2014): "Las dos muertes de Ortega. A propósito de *La norma de la filosofía*", *Revista de Estudios Ortegaianos*, 28, pp. 186-194.
- ELORZA, Antonio (1984): *La razón y la sombra. Una lectura política de Ortega y Gasset*. Barcelona: Anagrama.
- FRINGS, S. Manfred (2003): *Life Time. Max Scheler's Philosophy of Time. A First Inquiry and Presentation*. Dordrecht / Boston / Londres: Kluwer Academic Publishers.
- GIL VILLEGAS, Francisco M. (1998): *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- GOMÁ, Javier (2009): *Ejemplaridad pública*. Madrid: Taurus.
- LASAGA MEDINA, José (2006): *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma.
- (2014): "Meditaciones del Quijote cien años después", *Claves de razón práctica*, 235, pp. 90-99.
- LÖWITH, Karl (1983): "Der europäische Nihilismus. Betrachtungen zur Vorgeschichte des europäischen Krieges", en *Sämtliche Schriften 2. Weltgeschichte und Heilsgeschehen*. Stuttgart: J. B. Metzler, pp. 478-479.
- LUFT, H. Sebastian (2007): "Germany's Metaphysical War. Reflections on War by Two Representatives of German Philosophy: Max Scheler and Paul Natorp", [en línea] en *Clio, Internet Portal on History. Themenportal Erster Weltkrieg*. Dirección URL: <http://www.erster-weltkrieg.clio-online.de/2007/Article=208>. [Consulta: 30 de mayo de 2017].
- LUKÁCS, Georg (1985): *Teoría de la novela*. Barcelona: Grijalbo.
- MORENO PESTAÑA, José Luis (2013): *La norma de la filosofía: La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- ORTEGA Y GASSET, José (1995): *Meditaciones del Quijote*. Edición de MARÍAS, Julián. Madrid: Cátedra.
- (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- (2004a): "Pablo Iglesias" [1910], en *Obras completas*, vol. I. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 345-347.
- (2004b): *Vieja y nueva política* [1914], en *Obras completas*, vol. I. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 707-744.
- (2004c): *Meditaciones del Quijote* [1914], en *Obras completas*, vol. I. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 745-825.
- (2004d): "La fiesta del trabajo. Pensamientos para mañana" [1915], en *Obras completas*, vol. I. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 866-869.

- (2004e): "El genio de la guerra y la guerra alemana" [1915], en *El Espectador II*, en *Obras completas*, vol. II. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 323-351.
- (2004f): "Notas del vago estío" [1925], en *El Espectador V*, en *Obras completas*, vol. II. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 531-565.
- (2004g): "Sobre el fascismo" [1925], en *El Espectador VI*, en *Obras completas*, vol. II. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 608-615.
- (2005a): *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos* [1922], en *Obras completas*, vol. III. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 421-512.
- (2005b): "Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?" [1923], en *Obras completas*, vol. III. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 531-549.
- (2005c): *La rebelión de las masas* [1930], en *Obras completas*, vol. IV. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 347-528.
- (2009): "[Sobre la opinión pública]" [1937], en *Obras completas*, vol. IX. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 223-224.
- PLATÓN (1988): *Parménides*, en *Diálogos*, vol. V. Madrid: Gredos, pp. 7-136.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo (2002): "Max Scheler en guerra y en paz", *Revista de Occidente*, 250, pp. 56-82.
- SAN MARTÍN, Javier (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio (2002): "Max Scheler: la actualidad de un pensador intempestivo", *Revista de Occidente*, 250, pp. 5-12.
- SCHELER, Max (1954): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, en *Gesammelte Werke II*. Bonn: Bouvier-Verlag.
- (1957): *Ordo Amoris*, en *Schriften aus dem Nachlaß*, vol. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, en *Gesammelte Werke X*. Bonn: Bouvier-Verlag.
- VILLACAÑAS, José Luis (2004): "La primera singladura de Ortega", en ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 9-142.
- WEBER, Verena (2002): *Tugendethik und Kommunismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- ZAMORA BONILLA, Javier (2014): "Ahora hace un siglo", en ORTEGA Y GASSET, José, *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Alianza / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón / Fundación Residencia de Estudiantes, pp. 11-55.

Minoría y masa desde una perspectiva integradora*

Isabel Ferreiro Lavedán

ORCID: 0000-0003-2841-6078

Resumen

La posición integradora, liberal e inclusiva desde la que Ortega y Gasset desarrolla su pensamiento, y, en particular, lo expuesto en *La rebelión de las masas* pone en cuestión ciertas interpretaciones que la consideran una teoría elitista, que podría llegar a desestimar nada menos que a los más y, con ello, a justificar o legitimar que fueran unos mejor dotados los encargados de dirigirlos. Sin embargo, Ortega explica la interacción entre masa y minoría como un acontecer natural en constante fluctuación, siendo posible que todo hombre ejerza en la minoría y en la masa, en distintos momentos y esferas de su vida.

Palabras clave

Ortega y Gasset, minorías, masas, liberalismo, sociedad, integración

Abstract

The integrative, liberal and inclusive position from which Ortega y Gasset develops his thinking, and in particular also what is exposed in *The revolt of the masses*, calls into question certain interpretations that consider it an elitist theory, which could dismiss the More, and justify or legitimize that the leadership of the society was in charge of a privileged exclusionary minority. On the contrary, Ortega explains the interaction between mass and minority as a natural happening in constant fluctuation, being possible that every man exerts in the minority and in the mass, in different moments and spheres of his life.

Keywords

Ortega y Gasset, minorities, masses, liberalism, society, integration

I

Como es sabido, la suerte (buena y mala) ha hecho que *La rebelión de las masas* sea el libro de Ortega más conocido, más comentado y, con ello, también, más, y peor, interpretado. Por ello, es tema que supongo que a algún lector, igual que a mí, le resultará en cierto modo algo penoso volver a él, habiendo tantos grandes temas en la obra de Ortega de los que hablar, que

* Este trabajo está basado en una comunicación pronunciada en el Congreso Internacional *Ortega y América*, celebrado los días 7, 8 y 9 de septiembre de 2016 y se integra en los resultados de los Proyectos de Investigación: 1) “Tradiciones y redes intelectuales. La cultura liberal en torno a Ortega y Gasset” (FFI2013-48725-C2-2-P); 2) “Tradiciones y redes intelectuales y de socialización y transferencia culturales. José Ortega y Gasset como catalizador cultural en España, Europa y América” (FFI2013-48725-C2-1-P) y “Redes intelectuales en Europa y América a través de los epistolarios de José Ortega y Gasset” (FFI2016-76891-C2-1-P), financiados por

Cómo citar este artículo:

Ferreiro Lavedán, I. (2018). Minoría y masa desde una perspectiva integradora. *Revista de Estudios Orteguianos*, (36), 123-134.
<https://doi.org/10.63487/reo.268>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 36. 2018
 mayo-octubre



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

son grandes para empezar porque lo eran para Ortega mismo, no como el tema tratado en *la rebelión*, que era un tema menor, entre tantos, que trató al hilo de la circunstancia. Menor, en primer lugar, por cuanto cualquier consecuencia social viene como reflejo de cómo anda el individuo, por eso Ortega habla al individuo del individuo. Pero el éxito y, desde luego, el acierto de lo que expuso anticipadamente con lo que ha venido después, lo han extradimensionado, hasta quedar el resto de su obra, cuando no bastante desconocida, sí filtrada por este libro, y hasta desenfocada por tantas banales y tergiversadas interpretaciones. Pues, como el lector habrá comprobado, no es raro el caso, hasta de profesor de filosofía, que no haya leído a Ortega o tan sólo haya leído *La rebelión* hace muchos años y, sin embargo, lo dé por conocido y hasta por superado. Así, el congreso celebrado en torno al liberalismo y Ortega, me dio ocasión para resaltar algunas obviedades, pero que, como digo, parece en ocasiones que están lejos de ser obvias, y de ahí este artículo que viene a resaltar la coherencia del talante liberal o integrador desde el que Ortega vivió y escribió su obra, en general; como, en particular, lo que expuso acerca de la rebelión de las masas, en el primer tercio del pasado siglo.

En primera instancia, si por liberalismo cabe entender una posición inclusiva, que no gusta dejar ningún elemento fuera; podría parecer que minoría y masa fueran grupos excluyentes, esto es, que la minoría quedara fuera de la masa, y la masa fuera de la minoría. Sin embargo, como en todo lo humano, no es posible hacer separación tajante alguna, y lo que se da es una fluctuación constante de una a otra, y una simultaneidad de acción de ambas. Y si algo caracteriza la obra de Ortega y Gasset es precisamente resaltar el constante cambio o movimiento, así como considerar e incluir, las distintas caras que toda realidad comporta, aun enfrentadas¹. De este modo, el liberalismo sería, de base, una cuestión de incluir los distintos elementos, con sus distintas caras y distintas perspectivas desde las que pueden ser vistos.

Ahora bien, el hombre parte, como sabemos, de una perspectiva muy particular o reducida; para empezar, la de su época, lugar de nacimiento, familia, junto con sus cualidades y experiencias más personales. Todo lo cual conforma las creencias que habitan su subconsciente, suelo desde el que percibe la realidad y, de ahí, sus ideas, sentires y demás experiencias “conscientes”.

la Agencia Estatal de Investigación (AEI) del Ministerio de Economía, Industria y Competitividad y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER) de la Unión Europea.

¹ Puede verse Isabel FERREIRO LAVEDÁN, “Ortega y Gasset, iniciador del pensamiento complejo”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 4 (mayo 2002), pp. 137-154 e Isabel FERREIRO LAVEDÁN, “Una lectura compleja para un pensamiento complejo”, *Revista de Occidente*, 353 (octubre 2010), pp. 113-124.

Así, puede el hombre creer que lo que ve es todo lo que hay, y hasta tratar de imponer su parecer; o puede asumir que tiene puntos ciegos, que lo que ve es menor de lo que hay y, por ello, que su percepción conlleva, de suyo, cierto margen de error. Y optar, así, por no dar por única, completa, ni siquiera por mejor, su particular visión, y mantener una voluntad de apertura constante, para ir incluyendo más y más elementos, aun los que menos le agradan; y hacerse cada vez más flexible, permeable o tolerante con respecto a cuanto hay. Y éste es, a mi modo de ver, el talante que está detrás de toda persona liberal como de todo liberalismo, se aplique donde se aplique.

Dicho en otros términos, puede ser el hombre más cerrado, rebelde o reaccionario; o más abierto, dócil o permeable. Y podemos encontrar los más distintos grados de unos y otros en todos los lugares, roles, y situaciones.

Esta gradación que da el nivel de apertura a los más variados aspectos de la vida, llevó a Ortega a hablar de la masa cuando anormalmente se cierra a todo criterio o consideración; siendo, en principio, lo natural en todo hombre, por razón misma de supervivencia, su permeabilidad hacia lo que se le muestra preferible; como lo es del adulto la asunción de lo que hay, atenerse a su circunstancia, hacerse cargo de ella.

Debida a esta inicial permeabilidad, parte Ortega de entender que la sociedad, en su funcionamiento normal, consiste en “una masa que sabe aceptar el influjo de una minoría”². Y esta interacción espontánea, dice, se da en todas las sociedades que se examinen, desde las más toscas, hasta las más elevadas³. Por tanto, la docilidad y no la rebeldía; la labor conjunta de minoría y masa y no la acción de unos pocos sobre los demás, más o menos inertes o rebeldes, son los hechos que están de fondo en todo acontecer social y, por tanto, histórico.

Minoría y masa no pueden entenderse, por tanto, como grupos cerrados. Para empezar, todo hombre es parte de la masa. Y por su especial implicancia, entusiasmo o encaje con su vida en un momento dado, puede ejercer, además, como minoría. Por ejemplo, cabe pensar en un padre de familia ejemplar, que influye como padre en su entorno y que, a la vez, en su trabajo, presta su apoyo a un compañero que ha tenido una ocurrencia que le parece brillante; es decir, es minoría en tanto su vida como padre abre camino y sirve de ejemplo a otros, y es masa en tanto reconoce y apoya la idea de su

² José ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos* (1922), III, 481. Las obras de José Ortega y Gasset se citan por la edición de *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, indicando en números romanos el tomo y en arábigos la/s página/s.

³ Ortega pone el ejemplo de la Iglesia cristiana, constituida, en su esencia y nervio últimos, por Cristo y sus dóciles: José ORTEGA Y GASSET, “No ser hombre ejemplar” (1924), en *El Espectador IV*, II, 476.

compañero. Y así con los millares de situaciones u ocasiones que cada hombre tiene en su vida.

Masa y minoría, pues, son posiciones que ocupa cada hombre simultáneamente en un constante flujo, cada uno en su particular forma y grado. Ahora bien, la experiencia muestra que son los menos los que trascienden lo establecido y abren caminos nuevos, y son los más los que transitan lo ya instituido; de aquí que las palabras masa y minoría tengan una referencia inmediata a la cantidad, como señala Marías⁴. En la misma medida que, en cada momento, es más lo establecido que lo nuevo. De ahí que la sociedad avance con “lento paso de vaca”⁵.

Así, si respecto de un momento dado, son menos las personas que componen la minoría (de ahí el nombre de minoría); tomado un periodo de tiempo largo, por ejemplo, respecto de los nacidos hace cien años hasta hoy, la minoría crece sustancialmente, pues no es difícil que la mayoría de los hombres se haya comportado en algún episodio de su vida con excelencia digna de ser seguida. Y por darse esta fluctuación de tonos de vitalidad a lo largo de la vida de cada hombre, nadie está excluido como tampoco instalado, de manera permanente, en la minoría ni en la masa.

Todo lo humano está en constante cambio, esto es, no hay adquisición ni cualidad humana permanente⁶; cada hombre puede en todo momento ejercer, y dejar de ejercer, tanto en la minoría como en la masa. Cuántas personas, tras una plenitud, decaen; como cuántas remontan con heroicidad situaciones de dificultad, o deterioro grave, que pasan a ser ejemplo. En un momento se influye, y en otro esa influencia cesa o sigue su curso hasta consolidarse en uso, lejos ya de la labor de la minoría que lo originó.

II

Con todo, si Ortega destaca desde el mismo título a la masa, es precisamente por reivindicar la importancia que tiene la masa, los más, a la hora de generar, habilitar, sustentar con su apoyo cualquier cambio. Como todo gran potencial es, a la vez, oportunidad y peligro; oportunidad si la mayoría atiende a razones, peligro si no. Por lo que lejos de ser su interés devaluar, o juzgar negativamente a la masa, sí lo tiene en señalar su importancia, dado que cualquier mejora como empeoramiento depende directamente del apoyo,

⁴ Julián MARÍAS, *La estructura social*. Madrid: Revista de Occidente, 1972, p. 67.

⁵ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*. [Curso de 1939-1940], IX, 341.

⁶ José ORTEGA Y GASSET, “Ensimismamiento y alteración” (1939), en *Ensimismamiento y alteración*, V, 541.

reconocimiento, o asunción generalizada que se logre o no⁷. Y esto depende de lo educados que andemos, por eso la obra de Ortega supone ante todo una labor pedagógica, y por eso la dirige a los más desde el periódico. Es la masa el poder que otorga el mando: son los más, pues, los que deciden con su apoyo lo que tiene autoridad para instituirse socialmente. No hay otro mando, como vamos a ir viendo, que el legitimado por el apoyo de la mayoría.

Pero, una y otra vez, al comentar o interpretar *La rebelión de las masas*, el lector habrá visto cómo se exponen en dos bandos las cualidades de la minoría frente a las de la masa, quedando el bando de los buenos para la minoría y el de los malos para la masa; y así se acaba por entender, al insistir una y otra vez en las diferencias entre minoría y masa, que Ortega cuando habla de masa, incluso en el resto de su obra, habla en cualquier caso de masa rebelde, de masa que no atiende a razones. Y nada más lejos, pues de ser la masa rebelde no sólo no cabría progreso alguno, sino que no habría sociedad de la que hablar.

Con lo que, al extrapolar, aun implícitamente, los rasgos de la masa rebelde en un momento puntual a toda masa en toda hora, se deja abierta la puerta a menospreciar a la masa, es decir, ni más ni menos que a la mayoría, y a entender que tiene que ser gobernada, dirigida o guiada, por los más selectos. Dejando abierta, también, la interpretación de que esos selectos, no sólo existen de forma permanente, sino que han de imponerse o lograr influenciar. Lo cual genera un sinfín de confusión, pues, por un lado, se olvida uno de los pilares más básicos sobre los que Ortega sustenta su pensamiento, a saber: la constante condición abierta del hombre, capaz de conocer todo tipo de luces y de sombras, incluso simultáneamente, a lo largo de su vida. De ahí que le sepa a los más antagónicos sabores⁸. Como, por otro, se obvia también otro pilar básico sobre el que apoya su sociología: la interacción espontánea que se da entre unos y otros; puesto que no está en el propósito de hombre selecto alguno influenciar, menos imponerse; como en el propósito de ningún hombre, que se le imponga nada en contra de su criterio. Con todo ello, pues, queda bien tergiversado lo expuesto por Ortega en una teoría elitista, o de minoría selecta, en nombre de buenísimos valores, que deja como única opción interpretaciones a favor y en contra del supuesto elitismo, llegando al disparate de que los a favor del elitismo serían los a favor de Ortega.

Y el caso es que lo que está tratando Ortega está más allá de bandos, de buenos y malos, de gobernantes y gobernados, de altos y bajos. Ésa es cuestión beata que ocupa efectivamente a los elitistas que se creen posicionados de una

⁷ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 404.

⁸ José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947), IX, 1140.

vez para siempre en la minoría de los buenos y altos, y que gustan tanto de adoctrinar como de tachar; pero no es lo que ocupa a Ortega.

El pensamiento de Ortega es por excelencia integrador de todos los elementos, no cae en el error de desestimar a ninguno, por tanto, de ningún modo a los más. Y su labor es de minero, no de superficie; no entra a catalogar, clasificar ni etiquetar con aspiración definitiva, pues ya cuenta con que cada hombre es una fluctuación constante de infinidad de caracteres, variados y contradictorios, “buenos” y “malos”.

III

Por ello, Ortega habla al individuo común del individuo común. Pues entiende que primero son los individuos; después la sociedad, compuesta por esos individuos; y, en última instancia, los políticos y sus acólitos, representantes todos del individuo medio que compone esa sociedad. De ahí que lleve una y otra vez la pelota de la responsabilidad al tejado de cada cual. Y de ahí que la obra de Ortega sea para lectores adultos, y quizá por ello no sea de momento para muchos, dada la inmadurez generalizada que padecemos. Así, es común considerarnos incapaces de hacernos cargo de nuestra vida, y reclamar como niños al político que nos la solucione, nos dé un trabajo para toda la vida, una vivienda, una guardería para los hijos, etcétera, como si el político fuera un rey mago o un ser de otro planeta con macropoderes; como, viceversa, es común que el político se crea con capacidad de disponer a su antojo de los intereses de los ciudadanos que representa. Pero esto es otro tema... aunque relacionado.

Porque sí es el tema sobre el que gira *La rebelión de las masas* la mentalidad de consumidor y no de generador, de usufructuario y no de propietario, de mimado y no de adulto. Y de ahí que señale la inmadurez, la falta de reconocimiento e ingratitud que emergía en el hombre a comienzos del siglo XX, como resultado del aumento del nivel de vida económico, y de la mejora de la técnica. Pues con esa satisfacción sin precedentes asomaba un hombre insolidario respecto de ese bienestar que disfruta como caído del cielo, por arte de magia, sin esfuerzo alguno, ignorando que son logros que han llevado un proceso largo. Y, como niño mimado, se limite sin ninguna responsabilidad a consumir, sin apreciar, ni generar ni sostener ni renovar, como hace un legítimo propietario. Aquí el ejemplo tipo sería el político, que consume a capricho lo público como ajeno; pero Ortega se molesta en señalar además a otros intermediarios como cultivos típicos donde se da ese hombre-masa inmaduro, legal pero no legítimo: “ingeniero, médico, financiero, profesor, etcétera”⁹, que

⁹ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 442.

secuestran igualmente los potenciales de los igualmente inmaduros que ellos, pero menos veloces. De modo que, si los individuos son inmaduros, la sociedad está formada por inmaduros, y representada o gobernada, por tanto, por inmaduros. Pero, de madurar los individuos, e implicarse cada uno con su vida, haciéndose cargo cada uno de su rol en autorreferencia, los intermediarios tendrían un papel de servicio o colaboración, pero no de poder alguno.

En todo caso, vemos qué lejos estaba Ortega de considerar a los intermediarios minoría, como tanto gusta interpretar. La filosofía de Ortega trata de que cada uno se guíe por sí mismo, fiel a sí mismo; no de que unos grupos más o menos cualificados o poderosos orienten o dirijan a otros. Y de esa fidelidad con uno mismo es de donde, como vamos a ver, surge la interacción espontánea de influencia entre unos y otros. Pues es la excelencia la que rompe la posibilidad de frontera entre lo público y lo privado; al tornarse lo privado, digno de ser seguido, público.

IV

Con todo, la circunstancia que estudia *La rebelión de las masas* es excepcional, se habla ahí de un “hombre-masa”, a diferencia de la masa de la que habla Ortega en el resto de su obra para explicar el funcionamiento de la sociedad. Mecanismo que se puede resumir en tres hechos, a la vista de todos, y que describe sin ánimo de hacer teoría ni interpretación alguna. Un primer hecho: que en cada caso son menos los que se implican más que los demás. Un segundo hecho: que esos menos suelen ser imitados por los demás; y un tercer hecho: que este seguimiento se da de forma voluntaria, espontánea, por instintiva¹⁰.

Respecto al *primer hecho*: que en cada caso y momento son los menos los que se emplean con especial ánimo, cabe decir que esa altura vital es cuestión de talante o implicancia personal, no de posición social ni razón externa alguna: “No importa la condición social en que el individuo se halla ni cuál sea su oficio u operación, porque en todas cabe el buen estilo frente al malo”¹¹. Por ello, en todo lugar se dan hombres ejerciendo como minoría y ejerciendo como masa. Dice expresamente, para evitar posibles malos entendidos, que “no es raro encontrar hoy entre los obreros almas egregiamente disciplinadas”¹², como tampoco en la cárcel, ejerciendo la prostitución o con cierto grado de locura

¹⁰ “Instinto” es palabra que emplea Ortega pero, como veremos, no puede entenderse como contrario a voluntario. Igual que beber cuando se tiene sed, por instintivo que sea, no es contrario a la voluntad; el instinto o impulso de seguir lo que nos parece digno de ser seguido tampoco. Puedo no beber, y puedo traicionarme, y no seguir lo que considero mejor.

¹¹ José ORTEGA Y GASSET, *Curso de cuatro lecciones. Introducción a Velázquez* (1947), IX, 902.

¹² José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 378.

(añado, en vista de que hay excelencia y vulgaridad por todas partes, como dentro de cada cual).

Y hago otro pequeño paréntesis para intentar deshacer un entuerto bastante típico que es destacar el esfuerzo como nota diferenciadora de la minoría. Pues si bien Ortega habla del esfuerzo como rasgo del hombre selecto, como también de dejarse llevar a la deriva como rasgo del hombre-masa, no hay que extremar la bondad del esfuerzo hasta confundirlo con sacrificio, pues se haría del esfuerzo una beatería más. En primer lugar, porque el esfuerzo para Ortega es lujoso, como el del deportista; que sí, madruga, entrena, sigue una disciplina, pero que lo hace con tanto gusto, que no repara en el esfuerzo. Si le pesara el esfuerzo, no irradiaría entusiasmo, ni por tanto influenciaría. Y basta tener en cuenta cuántas personas con importante falta de madurez, ponen un esfuerzo tremendo con mucho sufrimiento en cualquier cosa, con la sola ganancia de la propia evasión, y el supuesto mérito beato. Muy distinto del esfuerzo genuino, siempre jovial y animoso: virtuoso, no meritatorio. De ahí la excelencia de don Quijote que tanto aprecia Ortega como metáfora de todo hombre que con sobrado ánimo se implica en lo que cree, aun por encima de lo conveniente o establecido, y que dice expresamente: “bien podrán los encantadores quitarme la locura, pero el esfuerzo y el ánimo será imposible”. Esfuerzo separado de ánimo me parece que en Ortega no cabe. Y tampoco conviene olvidar que la excelencia no viene necesariamente de la acción, sino que puede venir igualmente de la no acción, pues de donde viene es de la fidelidad con uno mismo, de esa altura vital o de esa mayor implicancia con la propia vida, con el lugar que cada uno ocupa en cada momento, “en las menudas batallas de todos los días”, como destaca el profesor Lasaga, pues para Ortega “ser héroe consiste en ser uno, uno mismo”¹³, nada más, nada menos.

Respecto al *segundo hecho*: la imitación que suscita el ejemplo de los más vitales, cabe entender, como consecuencia del primero, que se trata de una influencia de índole integral, más que de habilidad específica alguna; pues la influencia decisiva, radical, no es la que se da en las labores cualificadas, dice Ortega, sino, la que se da “en los órdenes más cotidianos de la vida, en su manera de pensar sobre las cosas, (...) en los sentimientos con que se afrontan las situaciones más vulgares de la existencia”¹⁴. Por ello, como destaca el profesor Javier San Martín, hay que entender que la moral de Ortega no es una moral de actos sino una moral de modo ser¹⁵. Pues es el modo de vivir lo que puede

¹³ *Idem*.

¹⁴ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada. – Bosquejo de algunos pensamientos históricos* (1922), III, 510.

¹⁵ JAVIER SAN MARTÍN, “La ética de Ortega: nuevas perspectivas”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 1 (octubre 2000), p. 156.

ser llevado a los más diversos actos. Por ello lo decisivo no está en conseguir que en la sociedad se influencie “al hombre exterior, sino al hombre interior, al hombre que piensa, siente y quiere”¹⁶.

Así, podemos distinguir, a partir de la obra de Ortega, dos tipos de influencia: una, la innovación específica que pueda resultar –el qué–, y otra, la influencia genérica que desprende un modo de hacer o de vivir –el cómo. La primera, como cabe suponer, no se va a dar siempre, esto es, no de todo comportamiento ejemplar se va a lograr instituir algo en sociedad; sin embargo la segunda, y es la fundamental al entender de Ortega, sí se da cotidianamente en condiciones normales, y es el verdadero sustento de la sociedad: “El progreso científico, artístico, jurídico, etcétera, es cosa aunque con importancia, mucho menor que el talante genérico de un pueblo”, pues de éste surge todo lo otro. Por eso la docilidad no se traduce en un simple copiar sino en un inspirarse y llevar a la propia vida –apropiarnos–, un modo de vivir que nos resulta digno de ser seguido.

Y por último el *tercer hecho*: que el hombre tiende a seguir lo mejor, se apoya nada menos que en el hecho de que su vida depende de seguir lo que su razón le muestre como mejor. Pues en la vida del hombre nada hay seguro, con evidencia plena¹⁷. Su razón no es pura, que 2 y 2 sean 4 le sirve en su vida, en tanto abierta y no dada, para la cuenta de la compra y poco más; en todo lo demás no tiene más remedio que fiarse de lo que su razón le muestre como preferible, que es razón vital, razón a la vista de su circunstancia, razón limitada¹⁸.

El hombre ve con más claridad algo, bien por sí mismo y lo transmite –influencia–; bien a través de otro y lo sigue –docilidad–; en ambos casos, pues, sigue lo que le parece merecedor de ser seguido. O se sigue uno a sí mismo, o se sigue a otro; y, por supuesto, todo hombre se guía por sí mismo y por otros, pero en todo caso siguiendo su propio criterio (teniendo en cuenta, además, que no cabe separación tajante entre uno y los otros). Minoría y masa, pues, hacen lo mismo: ambos se conducen hacia lo que encuentran mejor. Así, hace

¹⁶ José LASAGA MEDINA, *José Ortega y Gasset (1885-1955). Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 48; y José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 810 y 816.

¹⁷ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 235.

¹⁸ En esta misma línea de Ortega entiende Kuhn que la decisión de adoptar un nuevo paradigma “sólo puede tomarse con base en la fe”. Lo cual no elimina, señala Kuhn, la posibilidad del “descubrimiento por medio de un accidente” –el caso de los rayos X–, Thomas S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975, pp. 244 y 99. Como también Plattel: “la vida entera de una sociedad descansa en una constante fe en el otro”, Martinus G. PLATTEL, *Filosofía social*, traducción del alemán de Antonio A. Martín y J. L. Rodríguez. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1967, p. 103.

Ortega la siguiente precisión: “se obedece a un mandato, se es dócil a un ejemplo”¹⁹. La labor de la masa, pues, no es aguantar –aguantar es envilecerse–, sino, al contrario, estimar a alguien y seguirlo, solidarizándose con él²⁰.

V

No hay, pues, como vemos, lugar para hablar de presión o coacción, ni por tanto, tampoco, en consecuencia, de dirigentes ni de dirigidos. Dice Ortega: “La superioridad, la excelencia de cierto individuo produce en otros, automáticamente, un impulso de adhesión, de secuacidad. Las maneras o usos de esa persona eminente son adoptados por los entusiastas atraídos. Si hay pues que hablar de instinto, diríamos que el instinto social consiste en un impulso de docilidad que unos hombres sienten hacia otro en algún sentido ejemplar”²¹. Es un instinto consciente, al seguir al otro por propio gusto me hago caso a mí mismo.

La relación dinámica que estructura toda sociedad no es, ni puede ser, “presión que desde fuera se ejerce, sino un equilibrio que se suscita en su interior”²² espontáneamente. Por ello no cabe hablar de mecanismo impositivo y sí *pedagógico*, como seducción y tracción de lo más elevado²³. “El Poder, con sus medios violentos, y la utilidad, con su mecanismo de intereses, no ha podido engendrar sociedades sino dentro de una asociación previa”²⁴, de un entendimiento previo o base común que sustente las posteriores organizaciones. Así, todo otro influjo “que no sea esa automática emoción suscitada por el arquetipo o ejemplar en los entusiastas que le rodean, son efímeros y secundarios. No hay, ni ha habido jamás, otra *aristocracia* que la fundada en ese poder de atracción psíquica, especie de ley de gravitación espiritual que arrastra en pos de un modelo”²⁵.

¹⁹ José ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada. – Bosquejo de algunos pensamientos históricos* (1922), III, 491.

²⁰ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 468. El hombre de la masa, como dice Marías, “no es pasivo ni inerte, no puede ser manejado por los que se atribuyen una autoridad que no se justifica ni revalida en cada instante”, Julián MARÍAS, *Ortega. II: Las trayectorias*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 251.

²¹ José ORTEGA Y GASSET, “No ser hombre ejemplar” (1924), en *El Espectador* IV, II, 475.

²² José ORTEGA Y GASSET, *Mirabeau o el político* (1927), IV, 199.

²³ “Fue un error disculpable en los primeros pensadores que no tenían aún experiencia de su propia innovadora actuación adoptar ese tono agresivo e irritante, esa actitud de boxeadores”, José ORTEGA Y GASSET, *La razón histórica. [Curso de 1944]*, IX, 652.

²⁴ José ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada. – Bosquejo de algunos pensamientos históricos* (1922), III, 491.

²⁵ *Idem*. No duda Ortega, pues, de que “no fue la fuerza ni la utilidad lo que juntó a los hombres en agrupaciones permanentes, sino el poder atractivo de que automáticamente goza sobre

Con todo, como advertimos ya al comienzo, el funcionamiento de la sociedad supone la participación de todos sus miembros. Pues “para hacer grandes cosas [y el mejoramiento social no puede ser más grande cosa] es la peor una táctica de exclusiones”²⁶. Hablar de minoría y masa es hablar del conjunto de la sociedad, es hablar de cómo operan sus miembros.

Y como la excelencia surge del fondo de coherencia desde el que vive el hombre, que es lo que le dota de especial vitalidad y atractivo para los demás, base del orden social y éste sustento de todo orden posterior, entre otros el político, “el liberalismo [escribe Ortega en 1930, mismo año de publicación de *La rebelión de las masas*], antes que una cuestión de más o menos en política, es una idea radical sobre la vida: es creer que cada ser humano debe quedar franco para henchir su individual e intransferible destino”²⁷.

Y esto, que cada uno viva con la mayor honestidad hacia sí mismo, base de toda honestidad con los demás, es el propósito o razón vital a que invita la filosofía de Ortega. Así, cita repetidamente a Píndaro, recordando que lo sustancial no está en que uno influya y otro siga, lo cual es bastante irrelevante, en tanto todo hombre va a influenciar y a seguir, en múltiples y variadas ocasiones a lo largo de su vida, y está tan relacionado con los demás que no se sabe “dónde empieza en él lo suyo propio y dónde termina lo que de él es materia social”²⁸; sino en que cada uno sea lo más genuino posible, llegue a ser/sea, el que es²⁹; pero que paradójicamente es lo que más se obvia entretenidos, en referencia externa, criticando al hombre masa, y a lo mal que andan los tiem-

los individuos de nuestra especie el que en cada caso es más perfecto”, III, 490. El mismo origen determinó Jhering respecto a la costumbre: “La costumbre –nos dice– sólo puede constituirse y lograr persistencia cuando la ocurrencia del individuo que le dio el impulso –y de la ocurrencia de individuos ha surgido toda costumbre– correspondía de tal modo de pensar y sentir de los otros que reconocieron su ejemplo como digno de imitación y lo siguieron efectivamente”, Rudolf von JHERING, *El fin en el Derecho*, traducción de Diego Abad de Santillán, 84.^a edición. México: Cajica, 1961, II, pp. 390-391. Por ello sugiere que la palabra sociedad pueda venir de *sequor*, seguir; “socio es el que sigue; el secuaz, según lo cual no habría sociedad sin alguien que echa para adelante y otros que le siguen”, José ORTEGA Y GASSET, *Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A study of history* (1948), IX, 1281.

²⁶ Por ello lamenta Ortega que en el periódico, el sermón y el mitin, se renuncie a convencer y se hable sólo al ya convencido, José ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada. – Bosquejo de algunos pensamientos históricos* (1922), III, 470.

²⁷ José ORTEGA Y GASSET, “Socialización del hombre” (1930), en *El Espectador VIII*, II, 831.

²⁸ José ORTEGA Y GASSET, *Goethe desde dentro* (1932), V, 246.

²⁹ José ORTEGA Y GASSET, *España invertebrada. – Bosquejo de algunos pensamientos históricos* (1922), III, 488.

pos. Cuando que cada uno se ocupe de sí mismo y asuma su lugar, es la base para que el andar de los tiempos, como su representante medio, sean igualmente más genuinos y vitales. ●

Fecha de recepción: 21/02/2017

Fecha de aceptación: 21/05/2017

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FERREIRO LAVEDÁN, I. (2002): "Ortega y Gasset, iniciador del pensamiento complejo", *Revista de Estudios Ortegaianos*, 4, pp. 137-154.
- (2010): "Una lectura compleja para un pensamiento complejo", *Revista de Occidente*, 353, pp. 113-124.
- JHERING, R. VON (1961): *El fin en el Derecho*. México: Cajica.
- KUHN, Thomas S. (1975): *La estructura de las revoluciones científicas*. Traducción de A. CONTIN. México: Fondo de Cultura Económica.
- LASAGA MEDINA, J. (2003): *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MARÍAS, J. (1972): *La estructura social*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1983): *Ortega. II: Las trayectorias*. Madrid: Alianza Editorial.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- PLATTEL, Martinus G. (1967): *Filosofía social*. Traducción de A. A. MARTÍN y J. L. RODRÍGUEZ. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- SAN MARTÍN, J. (2000): "La ética de Ortega: nuevas perspectivas", *Revista de Estudios Ortegaianos*, 1, pp. 151-158.
- (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Identidad regional en Castilla y León hasta 1978

Reflexiones desde una perspectiva orteguiana

Roberto Gelado y David Senabre

ORCID: 0000-0002-4387-5347

ORCID: 0000-0002-4552-7522

Resumen

Estamos a punto de cumplir 40 años de desarrollo del mapa autonómico en España, y una de las cuestiones más importantes para estudiar, tras esta experiencia acumulada, es la cuestión sobre las bases identitarias. En algunas Autonomías con una fuerte base de diferenciación histórica estos postulados entre identidad, sentimientos de pertenencia y territorio están de inmediata actualidad; si bien en los debates al respecto no suele entrar la región de la que nació todo: Castilla y León. Una mirada a la obra de Ortega nos arrojará luz sobre un tema tan actual como no excesivamente glossado.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Castilla y León, regiones históricas, estructuras políticas, identidad

Abstract

After almost 40 years of the development of the autonomic map in Spain, one of the most prominent research questions that emerge naturally around said process, and after all the accumulated experience, is the issue of identity bases. In some of the Autonomous Communities with a strong basis of historical differentiation, these postulates of identity, sense of belonging, and territory are at the latest cutting edge. However, the reflections on the matter do not usually include the region where everything started: Castile and Leon. A gaze to the works by Ortega will shed some light on a topic as up-to-date as not excessively discussed.

Keywords

Ortega y Gasset, Castile and Leon, historical regions, political structures, identity

¿Qué fue y qué queda de lo que fue originariamente España? ¿Qué fue Castilla y León? Resulta conveniente realizar un repaso a la génesis de lo que hoy conocemos como España para contextualizar más adecuadamente el peso o la singularidad que, primero León y Castilla por separado, y posteriormente como reino unido, desarrollaron durante esos primeros años de existencia protonacional.

El germen de Castilla y León

Los orígenes de Castilla y León se encuentran indisolublemente ligados a la Reconquista, pues fue a raíz de ella cuando estas tierras y sus gentes empezaron a adoptar un papel capital en el devenir de lo que hoy conocemos como España. Además, es “la continuada lucha fronteriza que mantienen los caste-

Cómo citar este artículo:

Gelado, R. y Senabre, D. (2018). Identidad regional en Castilla y León hasta 1978. Reflexiones desde una perspectiva orteguiana. *Revista de Estudios Orteguianos*, (36), 135-159.
<https://doi.org/10.63487/reo.269>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 36. 2018
 mayo-octubre



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

llanos con la Media Luna, con otra civilización”, escribe José Ortega y Gasset, la que “permite a éstos descubrir su histórica afinidad con las demás Monarquías ibéricas, a despecho de las diferencias sensibles: rostro, acento, humor, paisaje” (2005c: III, 448)¹. En una línea similar, la historiografía nacionalista española liberal encabezada por autores como Modesto Lafuente (1889: V) recalca, efectivamente, que la Reconquista fue el primer gran hecho histórico de la nación española, por cuanto ponía de manifiesto que entre sus pueblos había más en común que lo que los separaba. Como afirma Rivas (2012: 145), parafraseando a Marías (1966: 269), existe un elemento diferencial entre otros países europeos y España, ya que mientras los primeros lo son o lo han sido, en su mayoría, porque la Historia “les ha llevado irremisiblemente a serlo, España optó por serlo y «persistió en esa decisión sin desmayos»”. Bastante de aquella firme orientación occidental tuvo que ver con la inquebrantable voluntad de castellanos y leoneses.

Los leoneses, al albur del fuero juzgo, eran un pueblo encerrado en su ruralismo, pese a lo cual Keane (2009: 178) reconoce el nacimiento del parlamentarismo en la península ibérica en el reino de León a finales del siglo XII. Los castellanos, en cambio, pese a ser un condado dependiente del reino leonés, que pasó a vertebrar el proceso de reconquista, “no querían saber nada del Fuero Juzgo que se aplicaba en León” (Valdeón, 1995: 214). Precisamente ésta empieza a ser una de las características definitorias de Castilla, el afán “por superar en su propio corazón la tendencia al hermetismo aldeano, a la visión angosta de los intereses inmediatos que reina en los demás pueblos ibéricos” (Ortega y Gasset, 2005c: III, 448). Según algunos autores, durante muchos años persistió esta “voluntad autonomista² de Castilla con respecto al centralismo regio, encarnado en la corte leonesa” (Valdeón, 1995: 215), lo cual también pondría en entredicho, en esencia, las acusaciones de centralismo instaladas en el subconsciente colectivo de las regiones periféricas, pues desde su mismo embrión, Castilla trató de sacudirse el poder centralista, representado en aquel entonces por el reino leonés. Fruto de aquella resistencia, además, logro adquirir una posición de preponderancia en los años siguientes, que Ortega celebraba congratulándose por la ascendencia de ese “alma castellana

¹ Las citas de Ortega se realizan según *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010. Se indican siempre el tomo en números romanos y las páginas en arábigos.

² Aunque quizá la elección de la palabra “autonomista” haga a Valdeón incurrir en un anacronismo, ya que en la Edad Media no existía sentimiento autonómico como tal –se trata, más bien, de un concepto que se encuentra ligado a la experiencia constitucional española del siglo XX.

del siglo XII, un alma elemental, de gigante mozalbete, entre gótica y celtíbera, exenta de reflexión, compuesta de ímpetus sobrios, pícaros o nobles” (Ortega y Gasset, 2004d: II, 186).

Finalmente, esta “tradición visigoda-astur-leonesa” viró hacia un nuevo eje, el de Castilla, que se erigió en el líder de la Reconquista y, por ende, de la incipiente formación de la nueva España. Como escribe Américo Castro (1949: 14), “apretujada entre la embestida islámica y la ambiciosa presión de Francia, Castilla desarrolló una existencia de enérgico y hábil esgrimidor”. Pero, ¿cómo consiguió llegar a esta posición dominante? En *España invertebrada*, Ortega responde sin ambages que la respuesta ha de encontrarse en la habilidad política de los castellanos.

“Desde un principio”, escribe el filósofo, “se advierte que Castilla sabe mandar³. No hay más que ver la energía con la que acierta a mandarse a sí misma. Ser emperador de sí mismo es la primera condición para imperar a los demás” (Ortega y Gasset, 2005c: III, 448). Es curioso, en cualquier caso, cómo, sobre la base de un mismo veredicto, dos prohombres como Ortega y Gasset y Sánchez-Albornoz, que tanto han reflexionado sobre la historia de Castilla, difieren, de fondo, en las características de lo que gestó su grandeza. Sánchez-Albornoz siempre ha resaltado esa condición de hombres libres como elemento diferencial⁴, mientras que para Ortega y Gasset es ese “saber mandar” innato que no tiene que ver con la calidad humana ni intelectual de quienes saben desarrollar ese poder. De hecho, afirma Castro (1949: 275) que España (y germen de tal sentimiento fue, sin duda, Castilla) “nunca planeó su existencia con vistas a un futuro de realizaciones materiales, sino con la mira puesta en una eternidad celestial o de fama imperecedera”.

En contraposición al caso de Castilla, recuerda Ortega que hubo también grandes civilizaciones en la Historia que no supieron mandar, como la griega: prueba de ello fue su incapacidad para extender sus dominios como sí lo hicieron otros grandes imperios como Roma o la propia Castilla. Difiere también el filósofo de Sánchez-Albornoz en su crítica al feudalismo⁵, a cuyo escaso arrai-

³ Cfr. también PELLISTRANDI (2005: 65).

⁴ No en vano parece ésta una condición indispensable para entender la obra del historiador en esa clave sugestiva que interpreta MORALES (2005: 44) y que sirve para que siga “vigente su intento de construir una visión global de la historia española y su propósito de contribuir a una España tolerante”.

⁵ “Lo he dicho y lo he escrito muchas veces: Castilla fue un islote de hombres libres pequeños propietarios en el mar del Occidente feudal y lo fue incluso dentro de la España cristiana, donde Galicia estuvo dominada por grandes señores laicos y eclesiásticos, Aragón fue tierra de campesinos de condición servil o señorial y Cataluña vivió incluso en la órbita del puro feudalismo franco” (SÁNCHEZ-ALBORNOZ, 1958: 21). Cabría preguntarse si, aceptando los plantea-

go en tierras castellanas atribuye Ortega, precisamente, el escaso sustrato nacionalista español, especialmente si se le compara con otros pueblos europeos de mayor tradición feudal como Francia o Inglaterra:

Es un grandísimo error suponer que fue un bien para España la debilidad de su feudalismo. (...) En Francia hubo muchos y poderosos [feudales]; lograron plasmar históricamente, saturar de nacionalización hasta el último átomo de masa popular. Para esto fue preciso que viviese largos siglos dislocado el cuerpo francés en moléculas innumerables, las cuales, conforme llegaban a madurez de cohesión interior, se trababan en texturas más complejas y amplias hasta formar las provincias, los condados, los ducados. El poder de los “señores” defendió ese necesario pluralismo territorial contra una prematura unificación en reinos (Ortega y Gasset, 2005c: III, 501-502).

Las críticas de autores como Maravall a la interpretación decadente del devenir histórico de España tenían un blanco claro, Ortega, pues el filósofo madrileño “cada cuatro o cinco años ampliaba en uno o dos siglos el no ser de España” (Juliá, 2009: 35). Con todo, Juliá reconoce que el propósito del filósofo madrileño no parecía ser tanto inventar la inexistencia de España, sino proclamar su reconstrucción: “españoles, no tenéis Estado, clama [Ortega] desde *El Sol* a mediados de noviembre de 1930, reconstruidlo” (Juliá, 2009: 36).

Ortega también habla de otros factores al margen de la tradición feudal, como las diferencias de carácter entre los distintos pueblos godos que penetran en la Europa Occidental, en especial entre los visigodos y los francos. Los primeros, pobladores de la Hispania post-romana, fueron uno de los pueblos godos que más contacto tuvo con la Roma decadente y Ortega (2005c: III, 502) los considera “extenuados, degenerados” y desprovistos “de esa minoría selecta”, lo cual explica que sean barridos tan fácilmente por un simple “soplo de aire africano”. Curiosamente, la invasión musulmana no llegó a traspasar la frontera pirenaica, a cuyo otro lado se asentaron sobre la Galia post-romana los francos, pueblo para Ortega mucho menos maleado que los visigodos y que Castro (1949) hace acreedor de una pujante vitalidad que sostiene aún hoy, siempre según el historiador, los pilares de la nación francesa.

mientos de Sánchez-Albornoz sobre el feudalismo catalán y, siguiendo la lógica de Ortega y Gasset de que el feudalismo precisamente ayudaba al enraizamiento del sentimiento nacionalista, se podría colegir que fue ésta una de las bases del potente sentimiento nacionalista catalán que catalizó posteriormente en el siglo XIX.

La unión de reinos

Las figuras de dos monarcas que Valdeón (1995: 234) califica de “excepcionales”, Fernando III y Alfonso X no sólo cerraron las heridas abiertas durante dos siglos de separación para alumbrar definitivamente un reino conjunto, sino que proyectaron la dimensión internacional del nuevo reino. A raíz de la nueva unión comenzó una andadura que Sánchez-Albornoz describió como “750 años de historia fraterna y unida”⁶, en el que se desdibujaron las posibles diferencias entre castellanos y leoneses que se enumeraron y que ya Valdeón ha rebajado al nivel de “matices”. El reino de Castilla y León era ya por aquella época, como afirmaba Sánchez Arévalo, el “primero y principal” de la España peninsular, tanto por motivos geográficos como por razones históricas⁷. Ortega (2005c: III, 448) siempre vio un cierto parentesco entre la amplitud de miras de Castilla⁸ y las de Aragón, si bien acaba dando prioridad a la primera por cuanto la sensibilidad exterior de esta última se veía “contrarrestada por el defecto más opuesto a esa virtud: una feroz suspicacia rural (...) un irreductible apego a sus peculiaridades étnicas y tradicionales”.

El reinado católico

Este, aunque lejano, parentesco identitario expuesto por Ortega se consumaría en 1469, con la unión en matrimonio de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón en Valladolid. El filósofo celebra también el que Castilla lograra “conquistar para sus fines el espíritu claro, penetrante de Fernando el Católico” (Ortega y Gasset, 2005c: III, 449), a quien considera inspirador, junto a César Borgia, de Nicolás de Maquiavelo. Y si a Maquiavelo se le considera esencial para entender el Estado moderno, ese que Juan Linz (1973: 33), parafraseando a Weber, define como una “institución esencialmente postfeudal”, cabe colegir que Castilla también hizo acopio de buenas dosis de modernidad.

El reinado de los Reyes Católicos supuso para Castilla un periodo de paz y estabilidad después de la convulsa etapa de Enrique IV, amén de la consecución de diversas empresas de relevante calado, tanto en el ámbito peninsular

⁶ Palabras de Sánchez-Albornoz en 1980, con motivo del 750 aniversario de la coronación de Fernando III (citado en VALDEÓN, 1995: 236).

⁷ HALICZER (1987: 25) señala, además, que los estragos de la peste en Aragón durante el siglo XV favorecieron el desarrollo de Castilla como potencia primordial de aquella incipiente España.

⁸ Una hermenéutica, por cierto, muy similar a la de CASTRO (1949: 28) quien, con ese estilo quizá más literario que histórico, escribe que “Castilla sintió la ineludible necesidad de salir al mundo; con paso y voz firmes se enfrentó a quienes pretendían amenguar su dignidad”.

(fundamentalmente, la caída del reino nazarí de Granada) como internacional (con el descubrimiento de las Indias Occidentales). Las aspiraciones imperia- listas, loadas desde la óptica historiadora de autores de referencia como Valdeón o Sánchez-Albornoz e incluso de filósofos que, como Ortega, valora- ban el anhelo universalista de trascender las propias limitaciones para empre- der empresas mayores también tenían su contrapunto negativo. Como explica John Huxtable Elliott (2002: 69), “la ambición dinástica, derivada del profun- damente enraizado sentimiento europeo de familia y patrimonio, entorpeció las tendencias unitarias y amenazó constantemente (...) con diluir la cohesión interna que con tanto esfuerzo se estaba logrando”.

Autores como Valdeón (1995: 280) defienden que “el matrimonio de Fernando e Isabel puso los cimientos de la reconstrucción de la perdida uni- dad de Hispania. Y lo hizo, al menos en teoría, sobre la base de la igualdad de las dos coronas que entraban en juego, Castilla y Aragón. Pero a la hora de la verdad Castilla pesó más”. Y lo hizo tanto por razones históricas (los Trastámara eran una dinastía procedente de Castilla) como político-militares, puesto que la mayoría de los logros conseguidos durante el Reinado Católico se llevaron a cabo en la parte castellana, y no aragonesa. “La genial vulpeja aragonesa”, sentenciaba Ortega y Gasset (2005c: III, 449) “comprendió que Castilla tenía razón, que era preciso domeñar la hosquedad de sus paisanos e incorporarse a una España mayor. Sus pensamientos de alto vuelo sólo po- dían ser ejecutados desde Castilla, porque sólo en ella encontraban nativa resonancia”.

Thompson (2001: 188) también reconoce que “esta identidad explícita y protonacional de la «gran» Castilla era, sin embargo, un sentimiento reciente, dudoso y relativamente débil, que reaccionaba, en gran medida, ante una ame- naza sentida al futuro independiente del país, como en 1473 y 1518”. Del mismo modo, no existía en Castilla “el apoyo jurídico e institucional” que sí había en los reinos aragoneses. En parte, esa ausencia de respaldo legislativo e institucional se debía a que Castilla ya era de por sí un marasmo de reinos y monarquías previas. Si a esto le añadimos la ausencia de “personalidad polí- tica, jurídica, cultural e histórica diferenciada” (Thompson, 2001: 189) provo- cada principalmente por la política casi de tierra quemada que se adoptó en la conquista y repoblación, amén de la constante flexibilidad de las fronteras derivada del proceso mismo de Reconquista, hacían que el sentimiento caste- llano excluyente no contase con demasiados visos de prosperar.

Otro problema para la reivindicación de Castilla como región más allá del gran proyecto, nacional primero (Reyes Católicos) e internacional después (Carlos I) era que no se articulaba en torno a una gran urbe (como sí lo hacía, por ejemplo, Cataluña con Barcelona, Aragón con Zaragoza o Valencia con la

ciudad homónima) (Thompson, 2001: 190). Castro (1949: 275) también incide en este factor al señalar que “Castilla careció de capital fija, y su corte errabunda peregrinaba de ciudad en ciudad; faltaba un sentimiento de dinastía nacional”.

El alzamiento comunero

Pese a que no existiese un núcleo urbano predominante en aquella poderosa Castilla, su tradición era fuertemente urbanita, como ya hemos visto. Es por ello que no deja de ser curioso que, como escribe Lucena Giraldo (2006: 62), paradójicamente, “la riqueza de las tierras «por descubrir y por ganar» que su trabajo y fortuna habían otorgado al monarca colaboró en la liquidación de la revuelta comunera por Carlos I y con ella de la libertad de las ciudades de Castilla”. Y es que poco duró el periodo de paz y tranquilidad de los Reyes Católicos en el seno del reino de Castilla. Si bien, como se había apuntado antes, siempre existieron divergencias entre castellano-leoneses y aragoneses, hasta el punto de observarse ciertos ejemplos casi de segregacionismo, lo cierto es que la tónica dominante en los pueblos de la península bajo el gobierno de los Reyes Católicos fue la unidad y la concordia.

Sin embargo, a la muerte de Fernando, la posterior subida al trono del Carlos I introduce lo que Santos Juliá (2005: 28) denomina “anomalía inducida por un príncipe extranjero”⁹. Tal fue así que la coronación desató una marejada de inconformismo en un reino de Castilla acostumbrado a una relación más directa con sus dirigentes regios, que no entendió el gobierno en la distancia que pretendió llevar a cabo en un principio el emperador germano, ni tampoco los costosos gravámenes que para la tierra vertebradora de España suponían las andanzas imperiales de su nuevo monarca.

Con todo, Valdeón se muestra también reacio a identificar en la revuelta comunera un sentimiento nacionalista de tipo identitario regionalista. Como Maravall (1963), Valdeón afirma que aquello respondía más a una hostilidad hacia los dispendios imperiales de Carlos I y hacia el mero hecho de que el nuevo Rey no estuviese de manera permanente en la corte de sus abuelos que

⁹ Pese a acuñar el término, JULIÁ (2009: 37) expresa su admiración por autores que, como Azaña, no veían tal rupturismo entre los Reyes Católicos y su nieto. “[Azaña] percibía, a pesar de las Comunidades, de la pérdida de libertades de Castilla y del injerto imperial austro-alemán, una más gruesa línea de continuidad entre Isabel y Fernando y su nieto Carlos”. De hecho, en la edición que Juliá hace de los discursos del presidente republicano, asegura que lo que AZAÑA (2004: 86) deseaba en verdad es “una Convención que enviara al patíbulo a los herederos de esa «dinastía extranjera, canónica, despótica, papal» que hace cinco siglos liquidó las libertades de Valencia y de Castilla”.

a ciertas ínfulas protonacionales. Tal y como escribe Ramón Menéndez Pidal (1957b: 78), a quien Ortega y Gasset (2004a: I, 348) avala como “hombre severo y veraz, sabio y digno”, “Castilla necesita un rey que la defienda, no puede imitar a esas ciudades inermes, a esas repúblicas que desconocen lo que es honra y necesitan tomar suizos a sueldo”.

Llegados a este punto, no se puede dejar de reflexionar, como también lo hace Thompson, sobre cómo el imaginario colectivo que incluso perdura en nuestros días, especialmente allí donde el nacionalismo periférico encuentra mejor acomodo, tiende a afirmar que el imperialismo no sólo fue algo esencialmente castellano, sino que aprovechó el impulso económico de la periferia en su propio beneficio. Se da por sentado que los problemas de la imposición de la monarquía absoluta española se dieron fundamentalmente en los territorios que integraban el reino de Aragón. No en vano, buena parte de su raigambre nacionalista parte del mismo hecho —o creencia— de que tal monarquía se instauró a instancias castellanas para explotar a la periferia con el fin de instaurar el ideario, la legislación y las costumbres castellanas. Esto no es del todo cierto.

Siempre existió, como se ha visto en las figuras de Alfonso X y en la génesis misma del estado castellano, un ansia por mandar y por extender los dominios. Pero la admisión de un modelo absolutista de gobierno no sólo no contó con el beneplácito mayoritario de la sociedad castellana, sino que fue ésta y no otra la que se levantó en armas contra una idea, la de Carlos I, que ni siquiera se habían atrevido a plantear con tal crudeza sus abuelos, los Reyes Católicos. Sin llegar a los extremos planteados por Thompson (2001: 185), para quien la resistencia que se encontró Carlos I no solo no fue puntual, sino que fue la respuesta lógica a un “separatismo profundamente arraigado y una tendencia constante dentro de Castilla a negar su adhesión no sólo a la monarquía más extensa sino, lo que resulta más extraordinario, a la misma idea de España”, sí se puede afirmar a la luz de las fuentes historiográficas consultadas que los Comuneros también representaban a una parte de Castilla que no era plenamente favorable a la expansión imperialista que, vista con perspectiva, parecía su destino natural.

Es tal vez, todo ello, lo que conduce a Ortega y Gasset a criticar no solo el fondo mismo del alzamiento comunero sino esa antedicha voluntad política de reivindicar sus figuras como adalides de la política democrática. “La idea que algunos «radicales» españoles han tenido de enlazar su política democrática con el levantamiento de los comuneros”, advierte el filósofo en este sentido, “revela exclusivamente la ignorancia de la historia que, como un vicio nativo, va adscrita al radicalismo” (Ortega y Gasset, 2005d: III, 628).

Después de la comuna, el imperio

Rodríguez Sánchez (1995: 301) señala que una de las grandes victorias de la revuelta comunera, a pesar del ajusticiamiento de sus principales líderes, fue que Carlos I siempre tuvo muy presente aquel levantamiento. Por una parte, para intentar que no volviese a suceder. Por otra, porque también entendió que no podía desoír todas las peticiones de sus súbditos. No todos piensan igual. Uno de los grandes estudiosos del fenómeno comunero, Maravall (1963: 156), por ejemplo, considera que los ideales comuneros desaparecieron de un plumazo: “Precisamente porque la rebeldía planteó decididamente el problema de la potestad real y afectó al meollo de la misma, el fracaso de aquélla fortaleció la posición del soberano y, después de Villalar, quedó expedito el camino hacia el absolutismo monárquico en España”. “Cabe preguntarse, por ejemplo, ¿qué hubiese sido de Castilla, si la guerra de las Comunidades hubiese tenido otro desenlace?”, se cuestionan, en este sentido, Gispert y Prats (1978: 126).

Ortega y Gasset (2005c: III, 448) prefiere destacar de esta etapa imperial que sucede a la caída del movimiento comunero el “genio nacionalizador” de Castilla, por ser ésta “la primera en iniciar largas, complicadas trayectorias de política internacional (...). Las grandes naciones no se han hecho desde dentro, sino desde fuera; sólo una acertada política internacional, política de magnas empresas, hace posible una fecunda política interior, que es siempre, a la postre, política de poco calado”. Menéndez Pidal (1957b: 86) añade, además, que “sin las comunidades, el poderoso emperador jamás hubiera visto llover de todas partes las recias palabras que le llamaban a continuar la obra tradicional de España”. Encontramos aquí una diferencia radical de concepciones. Cánovas culpaba de la decadencia española “a la falta de «unidad civil y política», a ese provincialismo que a la mínima ocasión se seguía manifestando en pleno siglo XIX y que hacía mella incluso entre las filas liberales, sobre todo entre los progresistas” (Cirujano, et. al., 1985: 137). Para Ortega y Gasset, en cambio, los imperios no han de abolir las peculiaridades de las tierras asumidas. Entra aquí en liza su concepto de “proceso incorporativo”. Poniendo el ejemplo de su admirada Roma, Ortega (2005c: III, 438) explica cómo “La Roma total no es una expansión de la Roma Palatina, sino la articulación de dos colectividades distintas en una unidad superior”¹⁰. El ejemplo se puede aplicar, y de hecho Ortega lo hace, al caso español:

¹⁰ DE BLAS GUERRERO (2005: 654) ha hecho, a este respecto, una interesante reflexión sobre la realidad nacional entendida como un “vasto proceso de incorporación” siguiendo los postulados de Ortega al hilo de la interpretación de Mommsen sobre el Imperio Romano.

Entorpece sobremanera la inteligencia de lo histórico suponer que cuando de los núcleos inferiores se ha formado la unidad superior nacional, dejan aquéllos de existir como elementos activamente diferenciados. Lleva esta errónea idea a presumir, por ejemplo, que cuando Castilla reduce a unidad española a Aragón, Cataluña y Vasconia, pierden estos pueblos su carácter de pueblos, distintos entre sí y del todo que forman. Nada de esto: sometimiento, unificación, incorporación, no significan muerte de los grupos como tales grupos; la fuerza de independencia que hay en ellos perdura, bien que sometida; esto es, contenido su poder centrífugo por la energía central que los obliga a vivir como partes de un todo y no como todos aparte (Ortega y Gasset, 2005c: III, 439).

El problema, prosigue el filósofo, no es tanto, como denuncia Cánovas, el no silenciamiento de la diferencia, sino la incapacidad de manejarla en beneficio del todo, lo cual deriva en el peor mal de cualquier pueblo compuesto por varias sensibilidades: el particularismo¹¹. El término también aparece recogido en la obra de Fusi (2001: 104) para referirse a aquello que, junto a “circunstancias políticas y sociales específicas prepararon el camino para la aparición de dichos nacionalismos (catalán, vasco y gallego)”. En su famosa aserción de que Castilla hizo a España¹² y Castilla la deshizo, Ortega (2005c: III, 455) alaba que Castilla consiguiese trascender su propio particularismo¹³ y tuviese la clarividencia suficiente como para invitar al resto de pueblos peninsulares “para que colaborasen en un gigantesco proyecto de vida común”, en el que se proponen grandes y sugestivas empresas, se apuesta por la modernidad jurídica, moral y social y, sobre todo, se “impone la norma de que todo hombre mejor debe ser preferido a su inferior, el activo al inerte, el agudo al torpe, el noble al vil”.

Este será, además, un recurrente caballo de batalla del filósofo cuando, ya centrando su análisis en el siglo XX, recuerde, como lo hace entusiastamente, por ejemplo, en su artículo “España entre las naciones”, que hay que recupe-

¹¹ Un término que LINZ (1973: 63) emparenta con el ya usado por Talcott Parsons en Sociología.

¹² Aserción que su discípulo historiador Luis Díez DEL CORRAL (1983) corroborará años después afirmando que “la geografía de España no tiene sentido sin la meseta; su historia sin Castilla”.

¹³ Algo que también ensalza refiriéndose al antedicho ejemplo de Roma, esta vez en *La rebelión de las masas*, cuando sostiene que las aspiraciones de Julio César estaban, en realidad, en las antípodas de las de Alejandro Magno, en tanto que buscaba un Imperio romano que no viviese de Roma, “sino de la periferia, de las provincias, y esto implica la superación absoluta del Estado-ciudad. Un Estado donde los pueblos más diversos colaboren, de que todos se sientan solidarios. No un centro que manda y una periferia que obedece, sino un gigantesco cuerpo social, donde cada elemento sea a la vez sujeto pasivo y activo del Estado. Tal es el Estado moderno, y esta fue la fabulosa anticipación de su genio futurista” (ORTEGA Y GASSET, 2005f: IV, 479).

rar a “esa gran masa de españoles que ha vivido intacta y en pugna” con la mediocridad sobrevénida con el ocaso del Imperio (Ortega y Gasset, 2005b: III, 136). De Blas Guerrero (2005: 662) aclara, en este sentido, que si Ortega manifiesta sin ambages su aversión al nacionalismo “xenófobo, exclusivista y desintegrador”, no renuncia ni mucho menos a aquel orgullo nacional que, como Castilla en sus orígenes, estuvo “orientado a la solidaridad intraestatal” y que, “eventualmente [es] capaz de dar surgimiento a organizaciones políticas más complejas como puede ser la realidad europea”.

Metafóricamente, Azaña (2004: 259) reproduce la misma idea en su discurso “El genio político de Castilla y los destinos de la República” pronunciado en la ciudad de Valladolid el 14 de abril de 1932. En él afirma que “la Castilla histórica ha perdido su propia sustancia personal derramándola por toda la Península y por todo el mundo”; trascendiendo, en fin, su particularismo. Menéndez Pidal (1957a: 47) entronca este éxito, como hace Ortega, con el fenómeno de la selección de los mejores, recordando que “la selección era para ella [Isabel la Católica] una ineludible norma de conducta, lo mismo en lo pequeño que en lo grande”. Sin embargo, prosigue en su razonamiento Ortega, todo esto se quiebra, sin apenas notarse, en los siglos venideros¹⁴.

A primera vista nada ha cambiado, pero todo se ha vuelto de cartón y suena a falso. Las palabras vivaces de antaño siguen repitiéndose, pero ya no influyen en los corazones: las ideas incitantes se han tornado tópicos. No se emprende nada nuevo ni en lo político, ni en lo científico, ni en lo moral. Toda la actividad que resta se emplea precisamente «en no hacer nada nuevo», en conservar el pasado –instituciones y dogmas–, en sofocar toda iniciación, todo fermento innovador. Castilla se transforma en lo más opuesto a sí misma: se vuelve suspicaz, angosta, sórdida, agria. Ya no se ocupa en potenciar la vida de las otras regiones; celosa de ellas, las abandona a sí mismas y empieza a no enterarse de lo que en ellas pasa (Ortega y Gasset, 2005c: III, 455-456).

También recuerda el filósofo, no obstante, que “si Cataluña o Vasconia hubiesen sido las razas formidables que ahora se imaginan ser¹⁵, habrían dado un terri-

¹⁴ Ortega establece como marca del principio de la decadencia el reinado de Felipe II.

¹⁵ Estas palabras de Ortega y Gasset recuerdan indefectiblemente a la reflexión que MENÉNDEZ PIDAL (1957a: 85) hace sobre el auge nacionalista experimentado al albur de la Segunda República, con la aprobación de los estatutos catalán, vasco y gallego. Escribe el historiador: “Una voluptuosidad desintegradora quería estructurar de nuevo a España como el que estructura el cántaro quebrándolo contra la esquina para hacer otros tantos recipientes con los cascós. Se incurría en las mayores anomalías históricas para constituir estos pedazos, para separar lo que siglos conocieron siempre unido. Los vascos de las tres vascongadas, por ejemplo, separándose hasta de sus vecinos los vascos de Navarra, querían vivir solos, cuando siempre

ble tirón de Castilla cuando ésta comenzó a hacerse particularista, es decir, a no contar debidamente con ellas. La sacudida en la periferia hubiera acaso despertado las antiguas virtudes del centro y no habría, por ventura, caído en la perdurable modorra de la idiotez y egoísmo que ha sido durante tres siglos nuestra historia” (Ortega y Gasset, 2005c: III, 456). Años más tarde, en su prólogo a *La redención de las provincias y la decencia nacional*, Ortega ahonda en estas cuestiones criticando una hipotética articulación del país como nación de naciones por mor, entre otras cosas, del empuje nacionalista catalán; por cuanto “no se puede vivir de fórmulas pensadas para otras naciones” (Ortega y Gasset, 2005g: IV, 667).

Pero Castilla, insistimos, no siempre fue ese poder centralista y, según Ortega, particularista. Al menos, no unívocamente. Es más, Castilla no fue siempre imperial, ni tampoco esencialmente centralista. Si lo empezó, de alguna manera, a ser fue, precisamente, a raíz del fracaso de una revuelta, la Comunera, que puso en jaque al protoimperio español y que, a la postre, acabó significando la absorción de lo castellano bajo el manto de lo español. Como bien afirman Cirujano, et al. (1985: 131) el reduccionismo centralista y absolutista¹⁶ asociado habitualmente a esta región no refleja más que “el tópico de Castilla, cuna de la unificación estatal”, lo cual no acaba sino “confundiendo la tarea e intereses de unos grupos dominantes con las esencias que de forma idealista se adjudicaban a todo un pueblo como el castellano”. Analizando un tiempo más cercano a sus días, Ortega reivindica, de hecho, ese ser sustantivo castellano capaz de integrar a su abrigo múltiples sensibilidades, porque “quien pretenda reformar la existencia española” para remontarla sobre sus altos pasos pretéritos “tendrá que contar con el prójimo, con todos los prójimos”. Para ello, cualquier esfuerzo regenerador que trate de serlo habrá de tener “la amplitud y la complejidad bastante para que todos (...) se sientan en él solicitados, aludidos y, sobre todo, respetados” (Ortega y Gasset, 2005a: III, 98).

Sea como fuere, Castilla, que hasta entonces había sido motor y cabeza visible de la nueva Hispania¹⁷ empezó a experimentar una paulatina pérdida de

vivieron fraternalmente unidos a Castilla; invocaban una lengua y una cultura propias; pero ¿qué cultura es la vasca, sino inseparablemente unida a la castellana para gloria de ambas?, cuando el vasco no empezó a ser escrito hasta el siglo XVI y para contadísimas materias; cuando si San Ignacio no hubiera pensado en castellano más que en vasco, jamás hubiera podido concebir sus *Ejercicios espirituales*, ni hubiera sido Ignacio universal, sino un oscuro Íñigo, perdido en sus montes nativos; cuando si Elcano no llevara un nombre castellano y no guiara una nave de nombre castellano al servicio de ideales fraguados bajo la hegemonía castellana, no hubiera concebido otra empresa marítima que la de pescar en el golfo de Vizcaya”.

¹⁶ Escribe GRACIA CÁRCAMO (2009: 201), en este sentido, que “Castilla –más que España, en su conjunto– era vista como el mundo del absolutismo por excelencia”.

¹⁷ Esa Castilla que había marcado, en palabras de MORALES (2005: 21) una “historia castellana o castellanizante de España”.

relevancia castellana en el concierto general español¹⁸. A partir de este momento, Castilla se vuelve tolerante con la “borgoñización” de la Corte y el absentismo sistemático de su Rey, bases sobre las que se sienta su nuevo rol imperial, fundido con el de la empresa misma de España. “Castilla”, escribe Rodríguez Sánchez (1995: 305-306), “que había reclamado de su rey no ser considerada en el contexto general del Imperio un reino de segunda fila, tardó tiempo en acomodarse al rompecabezas imperial, pero acabó incorporándose a la idea de que el Imperio era la misma cosa que Castilla”.

A mediados del siglo XVI se inicia lo que Thompson denomina hispanización de Castilla, por la que el castellano medio empieza a identificar plenamente su castellanía con su española. “Pasaron siglos: Castilla se hizo España”, escribe en esta misma línea el regeneracionista Joaquín Costa¹⁹. “En aquellos momentos”, explica Thompson (2001: 190), “los castellanos no hablan ya de Castilla cuando quieren decir España, hablan de España cuando quieren decir Castilla”. Prueba de ello es también “la ausencia total de historias de Castilla, que contrasta con la oleada de historias y crónicas españolas producidas entre otros por Florián de Ocampo, Pedro de Medina, Garibay, Ambrosio de Morales y Mariana entre las décadas de 1540 y 1580” (Thompson, 2001: 191).

Aquella temprana identificación (¿absorción?, se pregunta Thompson) le valió a Castilla ser la referencia indiscutible de la nueva potencia imperial en ciernes, pero también le hizo desprenderse de aquello que pudiera serle exclusivo para favorecer la defensa del ideal superior a cuya causa se había entregado: lo español. Represa (1983: 64) señala, en este sentido, que el proceso de absorción de la conciencia castellana bajo el ideal español prosiguió durante los siglos posteriores, lo que explicaría también en parte esta hipotética falta de sentimiento regionalista-nacionalista. Dicho de otro modo, si los nacionalismos se oponen a algún tipo de poder que reprime sus deseos expansionistas, autonomistas o independentistas, la reivindicación nacionalista castellana se volvería hasta cierto punto incongruente, por cuanto sería revolverse contra sí misma; o más bien, contra su creación: España. “Tras la derrota de los comuneros, que hizo inviable una Castilla independiente”, escribe Carlos Moreno Hernández (2009: 108), “el reino se disuelve, convertido a la misión imperial de Carlos V, versión ampliada de la Castilla fundada por Fernando III y remozada por los Reyes Católicos”.

¹⁸ GUTIÉRREZ NIETO (1973: 57-58) considera incluso que los Comuneros marcan el principio del declive mismo de España.

¹⁹ Citado en MORALES (2005: 41).

La decadencia del imperio

Según Elliott (2002: 225), “el verdadero problema de Castilla” a estas alturas de la Historia “estribaba no en la relajación moral y de las costumbres” (como apuntaba de manera nada implícita Ortega), “sino en el desacertado uso de la riqueza”. “Parece claro”, prosigue Elliott (2002: 226-227), “que a partir del año 1590 nos encontramos con una crisis de confianza en Castilla, ocasionada por una rápida sucesión de desengaños políticos y catástrofes económicas (...) Esta nueva sensación de incertidumbre coincide con un periodo de suma dificultad económica, que venía afectando con anterioridad al norte de Castilla y ahora ya empezaba a generalizarse”.

La visión de Elliott sobre el declive de la Castilla formidable que había sido el germen de uno de los mayores imperios alumbrados por la civilización occidental, al que dedica un capítulo entero de su obra de referencia *España en Europa*, señala a la escasa capacidad de maniobra de una comunidad que vio en el descubrimiento de América una especie de refrendo divino²⁰ a su labor imperialista. “Lo que verdaderamente pone a prueba a una sociedad”, sentencia Elliott (2002: 235) es su capacidad de adaptación, y fue en esto en lo que la Castilla del siglo XVII fracasó”.

En 1707 el rey borbón Felipe V emprendió la iniciativa de unificar el desperdigado cuerpo jurídico existente en los distintos territorios de España sentando sus bases principalmente sobre la tradición de Castilla. Pero aquello no tenía nada que ver en absoluto con la preponderancia castellana de otros tiempos, sino más bien con que en Castilla se contaba con un régimen más articulado desde tiempos inmemoriales que en otras regiones. No obstante, aquella decisión se interpretó desde muchos otros territorios como un intento de imposición por parte de una Castilla sobrerrepresentada políticamente para su repercusión real en el devenir del país en otros ámbitos (fundamentalmente económico), lo cual acabó alimentando el sentimiento anticastellanista de otros territorios²¹.

²⁰ Elliott habla del “milagro de las Indias” para explicar las raíces de esta Castilla que no supo maniobrar política y económicamente ante la adversidad. Para GIBSON (1993: 43), “la plata y el oro americanos, que parecían inagotables, mantuvieron boyante la economía española durante un siglo, propiciando una engañosa apariencia de gran prosperidad”.

²¹ “Tanto hay que lamentar”, escribe GONZÁLEZ ANTÓN (2002: 114), “la inveterada tendencia castellanocéntrica de gran parte de la historiografía general española como que otras historiografías particulares, marcadas o no por la pasión nacionalista –la catalana, en particular– hayan desconocido y hasta ocultado de manera consciente el sentimiento natural hispánico de los cronistas e historiadores propios que hacían o recogían opinión, o de los monarcas medievales”.

Paradójicamente, Castilla se vio no sólo desplazada de los centros económicos²² y culturales por la absorción que de ella hizo el Imperio español, sino que además se vio confrontada a otros territorios por entonces más prósperos, que interpretaron el uso de su legado por parte del nuevo rey como una injerencia en sus usos y un intento de imposición. Como bien resume Valdeón:

Mientras Ortega afirmaba que Castilla había deshecho a España²³, Sánchez-Albornoz opinaba que había sucedido exactamente lo contrario, España había deshecho a Castilla. Pero los dos maestros partían de una misma premisa: “Castilla hizo a España” (...). Al sostener que Castilla hizo a España también puede entenderse que se trata de poner de manifiesto simplemente su protagonismo histórico en el proceso articulador del conjunto de los territorios de Hispania. Ese indiscutible protagonismo, añadimos nosotros, ha tenido su contrapunto en la gestación de la imagen de centralismo agobiante y opresivo sobre el resto de España que con tanta frecuencia se ha lanzado sobre Castilla (Valdeón, 1995: 278).

Varios pasajes de la dilatada obra de Ortega transpiran un dolor unamuniano por Castilla y España²⁴ misma que el lector poco avisado podría equivocar con un pelaje conservador que el filósofo supo anticipar y rebatir desde bien temprano. “No (...) soy de temperamento conservador y tradicionalista. Soy un hombre que ama verdaderamente el pasado. Los tradicionalistas, en cambio, no le aman; quieren que no sea pasado, sino presente” (Ortega y Gasset, 2004d: II, 185). Quizá cabría ejemplificar de la posibilidad de revertir esos designios trágicos en el modo en el que los españoles aparcaron sus diferencias identitarias a principios del XIX.

“Pocas veces”, escribe Seco Serrano (2000: 215) “se ha manifestado en la Historia el sentimiento de exaltación nacional –la afirmación unánime de lo que todo un pueblo siente, en solidaridad cerrada frente a la amenaza exterior–

²² Resultan, en este sentido, especialmente esclarecedoras las reflexiones de SÁNCHEZ-ALBORNOZ (1958: 245) sobre “las dificultades que el suelo castellano ha opuesto a la industrialización de Castilla”, muy en consonancia con las pronunciadas por MENÉNDEZ PIDAL (1957a: 14), parafraseando a Unamuno sobre “el espíritu áspero y seco de nuestro pueblo, sin transiciones, sin términos medios, está en conexión íntima con el paisaje y el terruño de la altiplanicie central, duro de líneas, desnudo de árboles, de horizonte ilimitado, de luz cegadora, clima extremado, sin tibiezas dulces”.

²³ Parafrasea Valdeón la *España Invertebrada* de ORTEGA Y GASSET (2005c: III, 455).

²⁴ “Es la voluntad de mi patriotismo sentir a España como dolor y como desventura. Tápanse, pues, los oídos quienes no gusten de escuchar lamentaciones y busquen, a su modo, otros métodos para salvar la vieja casta enferma”, se sinceró bien temprano ORTEGA (2004c: I, 402) en “La herencia viva de Costa” –muy en consonancia con esa “obra de «salvaciones» de la circunstancia española” con la que CEREZO (2005: 625) catalogaba sus “meditaciones”.

como en la gravísima coyuntura española de 1808". La presencia de un enemigo exterior, que más adelante se mencionará en la explicación del tardío despegue del nacionalismo español en relación con otros estados europeos que estaban configurando su Estado-nación, despertó ese elemento solidario que Weber define indispensable para la exaltación de la nación. Se puede entender la agresión francesa de 1808 como una manifestación de primer orden de la nación española, fundacional incluso si se quiere (Tusell, 1999: 99), por cuanto los pueblos que convivían en el lado hispano de la península se unieron sin paliativos para expulsar al forastero. "Los españoles en masa", diría Napoleón años más tarde de su derrota, "se comportaron como un hombre de honor"²⁵.

Pero pronto regresó la fractura y el debilitamiento de la idea nacional, fundamentalmente por el enfrentamiento de la periferia contra la idea centralista que volvió a encarnarse, le gustase o no, en Castilla. Todo ello coincide con el desmorone imperial que también es causa de preocupación de Ortega, que si loaba anteriormente el empeño castellano por abrir horizontes allende sus mares, tampoco dudaba en quejarse, en un análisis más próximo a sus días, de que España no enviara a América "más que brazos" e hiciera de su suelo "una fábrica de siervos para América" (Ortega y Gasset, 2004e: I, 840).

El conflicto centro-periferia se hizo especialmente patente en el enfrentamiento carlista (González Antón, 2002: 493), que hundía sus raíces en la llegada al trono de la dinastía borbónica a comienzos del siglo XVIII. Castilla, nuevamente, volvió a encarnar, como decimos, el centralismo que sirvió de base a la que oponerse a muchos nacionalismos periféricos, especialmente tras las repetidas derrotas del carlismo. A este respecto, añade Gracia Cárcamo (2009: 199), que "no deja de ser significativo que la visión de Castilla/España como «el otro», por decirlo con una expresión cómoda y menos problemática, se acentuara en sus rasgos negativos en aquellos escritores que más necesidad tenían de negar su «parte castellana» para afirmar su vasquidad".

Ese es precisamente uno de los factores que explican el escaso despegue del regionalismo castellano. Más que no haber figuras aglutinadoras de la causa castellana, que las hubo, no hubo personajes que seleccionaran de manera ventajista episodios de la historia (por cuanto las égidias nacionalistas son en buena parte algo inventado con selecciones, cuanto menos discutibles, de la historia²⁶) que invitaran a reformular la escritura del pasado de España en clave de

²⁵ Citado en SECO SERRANO (2000: 216).

²⁶ En este sentido, resultan especialmente reveladoras las reflexiones de MENÉNDEZ PIDAL (1957a: 80-81) sobre los sesgos históricos (esos que dice AZAÑA (2004: 218) que "han servido a algunos para hacer sonetos cursis"), algunos devenidos en la omisión directa de fenómenos probados (léase el Compromiso de Caspe) o el empleo de terminologías deliberadamente difusas ("llamar «Confederació catalano-aragonesa» a lo que siempre se llamó simplemente reino de

exaltación de la diferencia castellana. También es posible que, como apunta el historiador Luis Díez del Corral (1974: 65), a la sazón discípulo de Ortega, el escaso impacto –bibliográfico al menos– del nacionalismo castellano tuviera algo que ver con aquella máxima de que “la literatura sobre el nacionalismo se encuentra en proporción inversa a la efectiva realidad de la nación”. Sea como fuere, si la identidad nacionalista se estaba empezando a forjar en los estertores del siglo XIX, como ya adelantaba Pellistrandi, no hubo quien se decidiera a encabezar el espíritu disgregador desde Castilla, o al menos no en la medida que sí se dio en otras regiones españolas.

República y dictadura en el siglo XX

La falta de articulación que se mencionaba anteriormente condenó al movimiento regionalista castellanoleonés a un estado de subdesarrollo²⁷ plasmado, por ejemplo, en el hecho de que no se constituyeran partidos regionalistas sólidos a comienzos del siglo XX. Si la fragua de un ideario regionalista o nacionalista en torno a un engranaje político se articula en torno a “un proyecto capaz de ilusionar y unos líderes”, que en Castilla no llegara a producirse “no es por falta de líderes, ni mucho menos por incapacidades (ahí están amplias listas de políticos castellanos con proyección nacional: Alba,

Aragón”), que la historiografía nacionalista catalana realizó para exaltar el hecho diferencial catalán. Como bien resume el propio Menéndez Pidal, “dejando cuestiones de nomenclatura, no cabe pensar que la historia de Cataluña viene equivocada y mal hecha desde hace ocho siglos, sino que son los nacionalistas quienes la escriben equivocadamente desde hace cuarenta años; son ellos los que entienden mal a Cataluña, y no Ramón Berenguer IV ni los compromisarios de Caspe; son los separatistas los que pugnan con la Historia al querer vivir solos, «¡Nosaltres sols!», cuando Cataluña jamás quiso vivir sola, sino siempre unida en comunidad bilingüe con Aragón o con Castilla”. En una línea similar, y respecto a la cuestión lingüística, escribe MENÉNDEZ PIDAL (1957b: 84-85) que “el nacionalista pretende sacudir el peso de la Historia y someter su idioma nativo a una violenta acción descastillanizante, queriendo suprimir el natural y universal fenómeno lingüístico de los préstamos (...). Todo es abultar artificialmente los «hechos diferenciales», violentar la naturaleza, tomar el idioma como instrumento de odios políticos, cuando lo es de fraternal compenetración, profanar el natural amor a la lengua materna inoculándole el virus de la pasión invidente”. “El nacionalismo”, coincide ORTEGA (2005f: IV, 493), “no es más que una manía, el pretexto que se ofrece para eludir el deber de invención y de grandes empresas”.

²⁷ En este sentido, GISPERT y PRATS (1978: 123) afirman tajantemente que “no ha existido un movimiento regionalista castellano, leonés, extremeño, murciano o canario. Incluso, sin apurar la expresión, no lo hubo asturiano. Todo se ha reducido hasta hace poco, a personajes aislados, con preocupaciones e iniciativas regionales en el orden cultural, político y económico, hechos relacionados indirectamente con el tema o instituciones locales –a veces con raigambre histórica– cuyo papel ha tenido según cómo un carácter regionalista”.

Royo, Silió, etcétera), sino porque faltó ese proyecto político-social" (Almuiña, 1991: 426).

Beramendi (1984) incluye a la región castellanoleonesa, de hecho, en el grupo de autonomías cuyos escasos vestigios de nacionalismo se limitan a imitar obras, historias y modos de otros consolidados como el catalán o el vasco, como si las tentativas regionalistas no hubieran hecho sino plasmar aquello que Azaña (2004: 262) tanto temía cuando afirmaba que "lo más absurdo que podría hacerse en Castilla sería oponer a un regionalismo otro regionalismo; a un nacionalismo, otro"²⁸. Otro autor de su tiempo, Unamuno, llegó a declarar también que el castellanismo no era más que una "pura negativa, o un simple anticatalanismo"²⁹, un extremo que admite, aunque con matices, Orduña (1986: 111-113)³⁰.

En el fondo parece haber cierto consenso en torno a la idea de que todas estas iniciativas regionalistas castellanas no son sino una réplica³¹ "maciana" a lo castellano³². Incluso antes, durante la dictadura de Primo de Rivera, se lanza la idea de una Unión Patriótica Castellana de la mano de Ángel Herrera Oria, que servirá de base para la futura CEDA (Almuiña, 1991: 421). Pero Linz (1973: 33) aconseja, además, ponderar todos los regionalismos (él no habla del castellano) de la época republicana en su justa medida. El historiador español recuerda que, pese a que "el Estado ha estado y está expuesto a crisis graves", la Historia demuestra que la ruptura total nunca ha sido una opción ni siquiera remota, "incluso en periodos de Guerra Civil como el que se produjo entre 1936 y 1939, ya que el conflicto se centró más en el control del estado más que en su propia existencia".

²⁸ "¿Qué tenéis que ver vosotros con los nacionalismos?" le preguntaba AZAÑA (2004: 262) a su audiencia vallisoletana durante su discurso "El genio político de Castilla y los destinos de la República". "Yo soy castellano, pero soy español, o si me lo permitís, no soy más que español, y vosotros estáis obligados a no ser más que españoles, y si no lo entendéis así, yo no intervengo para nada en vuestra política".

²⁹ Citado en ORDUÑA (1986: 114). ALMUIÑA (1991: 418), parafraseando el artículo de Robledo "L'actitud castellana enfront del Catalanisme", se hace eco también de tal teoría.

³⁰ TUSELL (1999: 117) habla de una herencia de confrontación que hunde sus raíces en 1898: "En ese momento los nacionalismos de creación romántica preexistentes —el español y los periféricos— se reafirmaron y se convirtieron en excluyentes, los unos con respecto a los otros, engendrando reacciones antitéticas en sus competidores".

³¹ ALMUIÑA (1991: 421) lo etiqueta, precisamente, como un nacionalismo "mimético y defensivo" páginas después.

³² Viene a decir, pues, en el fondo Almuiña lo mismo que Beramendi: que los defensores de la nación castellana, por ser esta una idea tan contra-natura, más que apoyarse en un entramado de ideas propias reaccionaban contra lo que veían como una agresión rupturista reafirmandose (y copiando al mismo tiempo) ante aquellos mismos que criticaban.

Ortega había renegado, como no cabía esperar de otro modo, de estas torpezas particularistas y aboga por una solución que él mismo denomina intratablemente radical, “la exclusión absoluta de todos los hombres que hayan gobernado esa España que se trata de sepultar” (Ortega y Gasset, 2005b: III, 137), una nueva España que tomase conciencia de su problematismo (Cerezo, 2005: 626) y retomase aquel viejo entusiasmo fundacional castellano que lo apostaba todo a la prevalencia de quien con más ahínco se comprometiese con la vida común frente a quien se contentase con enfangarla en un lodazal de mediocridades y nepotismos.

Sin embargo, el desencanto por la polarización política a la que se encaminaba la República y el trágico desenlace que se vislumbraba de manera ineludible no solo reafirmaba las tesis orteguianas de que lo que España precisaba, realmente, era una mayor entereza moral e intelectual: no confrontación, sino reforma. Sin embargo, el curso de los acontecimientos y su progresivo desplazamiento del eje nuclear de la vida pública se tradujo en un silencio sintomático del fracaso mismo que la vida nacional experimentó con la llegada del franquismo. “El silencio de Ortega”, apunta Cerezo (2005: 644), “fue elocuente en otro sentido; vino a mostrar que no había otra palabra política alternativa, a la que él había proclamado (...) desde su radical liberalismo: democracia constitucional, política de nación, actitud integradora, reforma social progresiva”.

Después de las tensiones vividas durante la época republicana, con posturas como la de Azaña más próximas al entendimiento a partir del reconocimiento de las particularidades y otras más temerosas de los dislates nacionalistas, como la de Royo, el franquismo (Gibson: 1993) aparcó la problemática regionalista. Eso no quiere decir que no se debatiera sobre la importancia de Castilla en la forja de España; todo lo contrario: desde las más altas esferas del poder franquista se recuperaron las figuras de los Reyes Católicos como impulsores del país. Pero también hubo incluso quien, como Florentino Pérez-Embid³³ supo distanciarse de la fanfarria del régimen para dar “otra descripción de la identidad nacional en la que, desde la periferia y con intención integradora, el protagonismo de Castilla en la forja de lo español quedase más nítida y verazmente perfilado” (Cuenca, 2001: 43).

El discurso de Ortega hacia los designios de esa España inspirada por Castilla se va ensombreciendo a medida que su propia posición dentro del régimen franquista, receloso de su acatolicismo confeso, se debilita, tal y como relata Abellán (2000). Sin embargo, su enclaustramiento no elimina la ascendencia del filósofo sobre las generaciones (del 56 y del 68) que habrán de

³³ Siempre dentro del régimen; no en vano, como bien dice JULIA (2009: 63), Pérez-Embid no dejaba de ser un personaje del régimen sin especial apego por la democracia.

repensar España a la muerte del dictador; más bien al contrario: su muerte, en 1955, parece desencadenar una oleada de percatación del injusto soslayo social al que fue sometido Ortega en sus últimos años, a la que siguen intensos debates sobre la naturaleza de los cambios necesarios, con frecuencia inspirados en la propia literatura orteguiana.

“España es hoy”, escribía Linz en la antesala de la nueva era democrática (1973: 99), “el Estado para todos los españoles, un estado-nación para una gran parte de la población, y sólo un estado (...) para importantes minorías”³⁴. Cuando los españoles se dieron en 1978 la oportunidad de una nueva Constitución, en cierta forma se estaban regalando el momento de superar muchas de las particularidades negativas que habían llevado a los españoles –según Ortega–, a la más absoluta desvertebración. De hecho, los pactos llevados a cabo al comienzo de la Transición tratan de flexibilizar al máximo las relaciones institucionales entre entes obligados a entenderse, ofreciendo lazos de concordia y reconciliación que evitaran cualquier intento de desmembramiento de partida (Corona, monarquía, Iglesia, Parlamento). Abellán, cuya filiación orteguiana queda de sobra manifiesta en *Ortega y Gasset y los orígenes de la transición democrática*, entronca algunos de los debates avivados a la muerte de Ortega –“un aldabonazo”, en palabras de Llano Alonso (2013: 45)– y que inspiraron a la generación del 56 con los debates posteriores sobre el Estado de las autonomías. “Desde luego”, escribe Abellán (2000: 292), “la generación del 56 vio siempre estrechamente vinculado el problema de las «autonomías» al ingreso de España en la Unión Europea” –el leitmotiv europeísta remitía, por supuesto, también al maestro Ortega.

En los debates pre-constituyentes Ortega fue el autor más leído y citado³⁵, desde su *España invertebrada* hasta sus artículos sobre la necesidad de tender

³⁴ Aquí es importante tener en cuenta las diferenciaciones entre Estado y nación que se pueden estudiar, por ejemplo, en la obra de Max Weber. Básicamente, la principal diferencia que existe entre los dos es que el primero es una “organización política obligatoria” cuyo “personal administrativo ostenta con éxito el monopolio del legítimo uso de la fuerza a la hora de poner en marcha su legislación” (WEBER, 1968a: 358), una unidad civil soberana, en suma, cuyos orígenes se remontan al Renacimiento (HELLER, 1947); mientras que el segundo se sitúa, según el propio LINZ (1993b: 359) “en la esfera de los valores”, por cuanto hace factible “esperar de ciertos grupos un sentimiento específico de solidaridad frente a otros grupos”, como afirma WEBER (1968b: 921).

³⁵ LLANO ALONSO (2013: 46) explica, en este sentido, que “entre los ponentes encargados de redactar la Constitución ha habido al menos tres, Gabriel Cisneros, Miguel Herrero de Miñón y Gregorio Peces-Barba que en sus escritos sobre el texto constitucional han hecho referencia al legado intelectual de Ortega y a su influencia en el mismo”.

puentes entre “Madrid” y “el municipio”³⁶, instituciones ellas tan alejadas en dimensión como condenadas a entenderse en la vía práctica, tal y como defiende el filósofo en “Maura o la política” en los capítulos sobre “Autonomía, descentralización” y “La autonomía regional y sus razones” (Ortega y Gasset, 2005e: III, 834-840). Ortega había vislumbrado el potencial peligro de dividir el estado en autonomías marcadas por fuertes ínfulas nacionalistas y propuesto la fórmula de la “gran comarca” o, en fin, una “autonomía regional” desapegada de voluntades disgregadoras y preocupada sólo por optimizar el engranaje institucional entre lo estatal y lo local. “Lo principal de la autonomía” para Ortega, recuerda Llano Alonso (2013: 36), no haría de ser “tanto su justificación en motivos históricos o sentimentales, sino su vocación de futuro”.

Conclusiones

El análisis posterior, tras este ensayo sobre las bases en las que se sustenta el ideario del *ser* o no castellano y leonés, no hace sino redundar en lo certero de las predicciones de Ortega y Gasset, al menos en cuanto a sus pronósticos tanto respecto al tino expansivo de Castilla tras propagarse ella misma desde el germen castellanoleonés como al sinsentido de un nacionalismo que no solo supondría un contrasentido –por cuanto Castilla se volvería contra lo que ella misma ha creado, como también advertía Ortega al referirse a Castilla como alumbradora y destructora de España– sino también un acto involutivo como es, en esencia, el nacionalismo que asola varias regiones europeas en los últimos tiempos.

En dos de sus obras capitales, *La rebelión de las masas* y, sobre todo, *España invertebrada*, Ortega analiza todas las claves que hoy podríamos revisar, como elementos constitutivos de una sociedad: teoría social, grupos sociales, regionalismos, acción política, particularismos... La esencia de ese libro está en su permanente actualidad puesto que la agudeza con la que analiza lo que él llama el “vibrónico panorama de «nacionalismos»” en el que “cada nación y nacioncita brinca, gesticula, se pone cabeza abajo o se engalla y estira dándose aires

³⁶ El filósofo, que para ahuyentar el abismo entre ambos entes no tuvo rubor en caracterizar su discurso de “extremo autonomismo”, también alerta sobre las ínfulas federalistas que advierte en el Parlamento del 31, como bien recapitula LLANO ALONSO (2013: 34). Aunque en etapas anteriores se puede decodificar el discurso de Ortega, en parte, en clave federalista, no tarda el filósofo en descalificar tajantemente esa fórmula para el caso español, ya que es “arcaica y perturbadora de los nuevos destinos españoles” que no haría sino dislocar “nuestra compacta soberanía”. No hay que olvidar, recuerda ORTEGA (2005h: IV, 835), que “un Estado federal es un conjunto de pueblos que camina hacia su unidad”, pero “un Estado unitario, que se federaliza, es un organismo de pueblos que retrograda y camina hacia su dispersión”.

de persona mayor” (Ortega y Gasset, 2005f: IV, 460-461)³⁷ podría ser, sin duda, el mejor de los arranques posibles para revisar y poner al día como balance, tras casi cuarenta años de experiencia. La actualidad constante de la obra de Ortega se fundamenta, entre otras cuestiones, en ser capaz de volar sobre las distintas particularidades de esa España de los primeros veinte años del siglo XX, y encontrar, así, las razones del deterioro hegemónico –eso que él llamó *la desarticulación del proyecto sugestivo de vida en común*.

Su visión integradora continúa siendo única, desde el punto de vista del análisis intelectual. Esta visión es la que hemos tratado de mostrar en la presente reflexión sobre las bases identitarias de Castilla y León. Los apoyos en Ortega son necesarios en este tipo de perspectivas. Cien años después mantienen plena vigencia, especialmente habida cuenta de que, “lejos de cualquier «esencia inmutable», de cualquier «misterio étnico»” (López de la Vieja, 1997: 78), los postulados del filósofo son válidos tanto para la descripción de una Historia vivida como para el dibujo de la que queda por vivir. “Tan arbitrario es decir que el español será siempre lo que concretamente es hoy”, señalará, en este sentido, el filósofo, “como negar que pueda ser aún más español adoptando otra actitud ante la vida” (Ortega y Gasset, 2005g: IV, 678).

Esa visión histórica de que el particularismo de Castilla fue el germen de la posterior desintegración del todo en regionalismo es reveladora e inspiradora para comprender procesos posteriores que en España se han ido produciendo tras la conformación del Estado de las Autonomías. Y, aunque cundiera el pesimismo al confrontar el mapa de la identidad castellana con ese paisaje en perpetuo declive, también advierte el filósofo de que, por más que graviten “sobre nosotros tres siglos de error y de dolor”, no ha de llamarse a esto pesimismo, porque “reconocer la verdad no es nunca un acto pesimista”. Al contrario, “carecer de sensibilidad para los inmensos dolores ambientes, no percatarse de la terrible mengua española, negar la espantosa realidad de nuestra situación, no podrá ser nunca verdadero optimismo: será siempre una falsedad” (Ortega y Gasset, 2004b: II, 87).

Este recorrido por la Castilla que se va particularizando en una imagen del poder central, que no se ocupa de potenciar la vida en otros espacios regionales, que termina mirándose de forma oscura, solo así, abandonando al resto

³⁷ Díez del Corral (1974: 66) sigue la estela sardónica de su maestro Ortega recordando que allá donde la conciencia nacional sí estuvo indiscutidamente arraigada desde el principio de los tiempos, el debate sobre el sentir nacional apenas tuvo repercusión en la vida pública –como demuestra el caso, concluye Díez del Corral, de Inglaterra, donde las reflexiones sobre lo que se ha dado en llamar la cuestión nacional fueron siempre menores “porque resultaba mucho más grato y tranquilizador del ánimo hablar del beatífico futuro unificador que del pasado o del presente, con sus concretos aspectos tan criticables”.

para ellas mismas, naciendo un particularismo que afecta a todo y todos (Estado, Iglesia, sociedad, parlamentarismo...), que deviene, incluso, en *provincialismo* es brillante y recorre con el análisis mucho más allá de la mera visión cosificadora del investigador de archivos y fuentes primarias.

Ortega se revela, en fin –y de nuevo–, como un eje intelectual sustantivo para entender España y las bases constituyentes de la teoría sobre la identidad territorial. En el caso de Castilla y León esa ha sido nuestra principal intención con este ensayo: destilar las influencias y el valor de su análisis. ●

Fecha de recepción: 25/04/2017

Fecha de aceptación: 25/07/2017

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABELLÁN, José L. (2000): *José Ortega y Gasset y los orígenes de la Transición democrática*. Madrid: Espasa Fórum.
- ALMUIÑA, Celso (1991): "Castilla ante el problema nacionalista durante la II República. El estatuto castellano «non nato»", en BERAMENDI, Justo G. y MAÍZ SUÁREZ, Ramón (comps.), *Los nacionalismos en la España de la II República*. Madrid: Siglo XXI, pp. 415-438.
- AZAÑA, Manuel (2004): *Discursos políticos*. Edición de JULIÁ, S. Barcelona: Crítica.
- BERAMENDI, Justo G. (1984): "Aproximación a la historiografía reciente sobre los nacionalismos en la España contemporánea", *Estudios de Historia Social*, 28-29, pp. 49-76.
- BLAS GUERRERO, Andrés de (2005): "Nación y nacionalismo en la obra de Ortega y Gasset", en LLANO ALONSO, Fernando y CASTRO SÁENZ, Alfonso (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, pp. 647-670.
- CASTRO, Américo (1949): *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires: Losada.
- CEREZO, Pedro (2005): "Ortega y Gasset: tres navegaciones y un naufragio", en LLANO ALONSO, Fernando y CASTRO SÁENZ, Alfonso (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, pp. 625-646.
- CIRUJANO MARÍN, Paloma; ELORRIAGA PLANES, Teresa y PÉREZ GARZÓN, Juan S. (1985): *Historiografía y nacionalismo español 1834-1868*. Madrid: Centro de Estudios Históricos / Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- CUENCA TORIBIO, José M. (2001): *La obra historiográfica de Florentino Pérez-Embid*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- DÍEZ DEL CORRAL, Luis (1974): *Perspectivas de una Europa raptada*. Madrid: Ediciones Castilla.
- (1983): *La monarquía hispánica en el pensamiento político europeo: de Maquiavelo a Humboldt*. Madrid: Alianza Editorial.
- ELLIOTT, John H. (2002): *España en Europa*. Valencia: Universidad de Valencia.
- FUSI, Juan P. (2001): "España. La evolución de la identidad nacional", en GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando (ed.), *La nación española: historia y presente*. Madrid: Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales, pp. 93-107.

- GIBSON, Ian (1993): *España*. Barcelona: Ediciones B.
- GISPERT, Carles y PRATS, Josep M.^a (1978): *España, un estado plurinacional*. Barcelona: Blume.
- GONZÁLEZ ANTÓN, Luis (2002): *España y las Españas*. Madrid: Alianza Editorial.
- GRACIA CÁRCAMO, Juan (2009): "Una hija mayor cada vez más hostil: la imagen de Castilla y la España interior en la historiografía de las provincias vascas (1770-1820)", en VEGA, Mariano E. de y MORALES MOYA, Antonio (eds.), *Castilla en España. Historia y representaciones*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 19-95.
- GUTIÉRREZ NIETO, Juan I. (1973): *Las comunidades como movimiento antiseñorial: La formación del bando realista en la guerra civil castellana de 1520-1521*. Barcelona: Planeta.
- HALICZER, Stephen (1987): *Los Comuneros de Castilla: la forja de una revolución (1475-1521)*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- HELLER, Hermann (1947): *Teoría del Estado*. Traducción de Tobío, Luis. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- JULIÁ, Santos (2009): *Hoy no es ayer*. Barcelona: RBA.
- KEANE, John (2009): *The life and death of democracy*. London: Simon & Schuster.
- LA FUENTE, Modesto (1889): *Historia general de España*, vol. I. Barcelona: Montaner y Simón.
- LINZ, Juan José (1973): "Early State-building and late peripheral nationalisms against the State", en EISENSTADT, S. N. y ROKKAN, S. (eds.), *Building States and Nations: Models, Analyses, and Data across Three Worlds*, vol. II. Los Ángeles: Sage, pp. 32-112.
- LLANO ALONSO, Fernando (2013): "La influencia de Ortega y Gasset en el diseño de la España autonómica", *Revista de Occidente*, 384, pp. 34-49.
- LUCENA GIRALDO, Manuel (2006): *A los cuatro vientos. Las ciudades de la América Hispánica*. Madrid: Ambos Mundos.
- MARAVALL, José A. (1963): *Las comunidades de Castilla: una primera revolución moderna*. Madrid: Revista de Occidente.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1957a): *España y su historia*, vol. I. Madrid: Minotauro.
- (1957b): *España y su historia*, vol. II. Madrid: Minotauro.
- MORALES MOYA, Antonio (2005): "La interpretación castellanista de la historia de España", en VEGA, Mariano E. de y MORALES MOYA, Antonio (eds.), *¿Alma de España?: Castilla en las interpretaciones del pasado español*. Madrid: Marcial Pons, pp. 21-56.
- MORENO HERNÁNDEZ, Carlos (2009): *En torno a Castilla*. Londres: Lulu Enterprises.
- ORDUÑA REBOLLO, Enrique (1986): *El regionalismo en Castilla y León*. Valladolid: Ámbito.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- (2004a): "La epopeya castellana, por Ramón Menéndez Pidal" [1910], en *Obras completas*, vol. I. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, p. 348.
- (2004b): "La pedagogía social como programa político" [1910], en *Personas, obras, cosas*, en *Obras completas*, vol. II. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 86-102.
- (2004c): "La herencia viva de Costa" [1911], en *Obras completas*, vol. I. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 401-404.
- (2004d): "Tierras de Castilla. Notas de andar y ver" [1914], en *El Espectador I*, en *Obras completas*, vol. II. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 185-191.
- (2004e): "Nueva España contra vieja España" [1915], en *Obras completas*, vol. I. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 839-840.
- (2005a): "Resumen de una historia" [1918], en *Obras completas*, vol. III. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 97-99.
- (2005b): "Los momentos supremos" [1918], en *Obras completas*, vol. III. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 135-145.
- (2005c): *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos* [1922], en *Obras completas*, vol. III. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 421-512.
- (2005d): *El tema de nuestro tiempo* [1923], en *Obras completas*, vol. III. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 559-652.
- (2005e): "Maura o la política" [1925], en *Obras completas*, vol. III. Madrid: Funda-

- ción José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 822-840.
- (2005f): *La rebelión de las masas* [1930], en *Obras completas*, vol. IV. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 347-528.
- (2005g): *La redención de las provincias y la decencia nacional* [1931], en *Obras completas*, vol. IV. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 665-774.
- (2005h): *Rectificación de la República. Artículos y discursos* [1931], en *Obras completas*, vol. IV. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, pp. 775-855.
- PELLISTRANDI, Benoît (2005): "El papel de Castilla en la historia nacional según los historiadores del siglo XIX", en VEGA, Mariano E. de y MORALES MOYA, Antonio (eds.), *¿Alma de España?: Castilla en las interpretaciones del pasado español*. Madrid: Marcial Pons, pp. 57-86.
- REPRESA, Amando (1983): *El pendón real de Castilla*. Valladolid: Ámbito.
- RIVAS NIETO, Pedro E. (2012): "La fragua del Estado (o de cómo España ha sido, pese a todo, siempre Europa)", en PATIÑO VILLA, Carlos A. (ed.), *Estado, guerras internacionales e idearios políticos en Iberoamérica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 143-182.
- RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, Ángel (1995): "Castilla y León, cabeza, fundamento y abrigo de los demás reynos desta monarchía (1521-1640)", en GARCÍA SIMÓN, Agustín; et. al. (coords.), *Historia de una cultura. Vol. I: Castilla y León en la Historia de España*. Valladolid: Junta de Castilla y León / Consejería de Turismo y Comercio, pp. 295-348.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio (1958): *Espanoles ante la historia*. Buenos Aires: Losada.
- SECO SERRANO, Carlos (1994): *Al correr de los días: Crónicas de la transición (1975-1993)*. Madrid: Editorial Complutense.
- SERRANO, Carlos (1995): "Castilla en cuestión", en GARCÍA SIMÓN, Agustín; et. al. (coords.), *Historia de una cultura. Vol. III: Las Castillas que no fueron*. Valladolid: Junta de Castilla y León / Consejería de Turismo y Comercio, pp. 405-448.
- THOMPSON, Irving A. A. (2001): "Castilla, España y la monarquía: la comunidad política, de la patria natural a la patria nacional", en ELLIOTT, John H.; KAGAN Richard L. y PARKER, Geoffrey (eds.), *España, Europa y el mundo atlántico: homenaje a John H. Elliott*. Madrid: Marcial Pons, pp. 177-216.
- TUSELL, Javier (1999): *La transición española a la democracia*. Madrid: Información e Historia.
- VALDEÓN BARUQUE, Julio (1995): "Origen y consolidación de León y Castilla", en GARCÍA SIMÓN, Agustín; et. al. (coords.), *Historia de una cultura. Vol. I: Castilla y León en la Historia de España*. Valladolid: Junta de Castilla y León / Consejería de Turismo y Comercio, pp. 198-294.
- WEBER, Max (1968a): *Economy and Society*, vol. I. Nueva York: Bedminster Press.
- (1968b): *Economy and Society*, vol. II. Nueva York: Bedminster Press.

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

Clásicos sobre Ortega

< Jorge Millas

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

Jorge Millas (1917-1982)

Perfil orteguiano de filósofo chileno*

Presentación de Francisco José Martín

Jorge Millas es, sin duda, el filósofo chileno más importante y representativo del siglo XX. Es también, sin que tampoco puedan caber dudas al respecto, algo más que un filósofo o un mero profesional de la filosofía, una suerte de intelectual comprometido con su tiempo y su circunstancia que nunca se sustrajo a la intervención pública ni a que su palabra resonara más allá de las aulas, bien desde las columnas de prensa, bien participando activamente en la construcción de un sistema universitario acorde con la sociedad democrática que defendía, bien cargando sobre la fragilidad de su figura la responsabilidad de levantar la voz contra la dictadura del general Augusto Pinochet y convertirse en referente moral de las esperanzas de la sociedad civil chilena. Es por ello que la obra de este singular filósofo no puede reducirse –sin traicionarla– al cómputo descriptivo de sus libros, sino que debe abarcar también –necesariamente– su ingente dedicación universitaria (como docente y formador de una larga estela de discípulos y como administrador reformista dentro del sistema) y su creciente participación de carácter ético-político en la búsqueda de una salida democrática a la dictadura.

* Este trabajo se integra en los resultados del Proyecto de Investigación FFI2016-76891-C2-1-P, financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) del Ministerio de Economía, Industria y Competitividad y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER) de la Unión Europea. La presente edición se ha llevado a cabo durante mi estadia de investigación en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Playa Ancha de Valparaíso (julio 2017-enero 2018) mediante el Proyecto Atracción de Capital Humano Avanzado del Extranjero, Modalidad Estadías Cortas (MEC) n.º PAI8160063. Los Dres. Patricio Landaeta y Braulio Rojas, del citado Centro, han colaborado en la edición y presentación. Agradezco a la Sra. Lina Ángela Besaccia su ayuda en la localización del texto y al Dr. José Miguel Vera su relato de la vida de “Don Jorge” en la terraza de su casa de Viña del Mar mientras contemplábamos el misterio insondable de los atardeceres del Pacífico.

Cómo citar este artículo:

Martín, F. J. (2018). Jorge Millas (1917-1982). Perfil orteguiano de filósofo chileno. *Revista de Estudios Orteguianos*, (36), 163-178.
<https://doi.org/10.63487/reo.270>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 36. 2018
 mayo-octubre



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

Nació el 17 de enero de 1917 en San Bernardo, una localidad al sur de Santiago perteneciente a la Región Metropolitana. La muerte temprana de su madre (1922) y de su hermano menor (1937) marcaron su carácter retraído y un sufrimiento interior que raramente dejaba aflorar a la superficie y que a la larga iba a constituir una traza distintiva de su personalidad. En 1929 ingresó en el Instituto Nacional Barros Arana (INBA), un centro educativo de gran prestigio en la época (y no sólo en Chile sino en toda Sudamérica) y en el que el joven Millas encontraría el ambiente idóneo para el desarrollo de su personalidad intelectual. En el INBA coincidió y trabó íntima y duradera amistad con Nicanor Parra, Luis Oyarzún, Carlos Pedraza y Hermann Niemeyer, todos ellos figuras de primer plano después –como Millas– en la vida cultural chilena. Allí se los recuerda como el “quinteto de la muerte” por su pasión y activismo cultural: juntos fundaron en 1935 *Revista Nueva*, de vida breve y distribución interna, índice de sus primeros pasos en el campo de la cultura y de un sodalicio que iba a resistir a las embestidas y desaires del tiempo futuro.

Lee con fervor a Ortega y Gasset, quien deviene enseguida un modelo de pensamiento al que iba a permanecer fiel durante toda su vida. Lee también a Bergson, Nietzsche, Spengler, Simmel, Freud y Hartmann. En poesía admira a Pablo de Rokha por encima de los nombres mayores de Huidobro, Neruda o Mistral. En la Universidad de Chile cursa estudios de Derecho, Historia y Filosofía. Publica dos poemarios: *Homenaje poético al pueblo español* (1937) y *Los trabajos y los días* (1939). El primero se inscribe dentro de la amplia movilización de la sociedad chilena en favor de la causa republicana en la Guerra Civil española. El asesinato de Federico García Lorca marca en esos años el nexo indisoluble entre el compromiso poético y el compromiso político del joven Millas: en 1938 fue elegido Presidente de la Federación de Estudiantes de la Universidad de Chile y viajó a Nueva York al II Congreso Mundial de Juventudes como delegado de la Juventud Socialista chilena (allí leyó su importante *Teoría del pacifismo*).

Traba amistad con José Ferrater Mora, recién llegado a Chile como refugiado de la Guerra de España y quien se iba a hacer cargo de la dirección de las colecciones filosóficas de la Editorial Cruz del Sur, fundada por Arturo Soria y máxima expresión del quehacer cultural del exilio republicano español en Chile. En 1943 publica *Idea de la individualidad*, libro ejemplar y programático que llamó poderosamente la atención de la crítica (lo reseñan, entre otros, el gran Díaz Arrieta, Ferrater Mora y Luis Oyarzún). Ese mismo año, recién casado y con una beca modesta, se traslada a Estados Unidos para ampliar estudios con un máster en sociología y un doctorado en filosofía a la postre inacabado por falta de recursos. En 1946 se traslada a Puerto Rico contratado por la Universidad de Río Piedras: el rector, Jaime Benítez, había constituido a su alrededor una suerte de foco latinoamericano del orteguismo en el exilio e impulsaba un proyecto educativo que tenía en *Misión de la Universidad*, de Ortega, su principal fuente de inspiración. Allí publica en 1949 *Goethe y el espíritu de Fausto*, libro que consolida y afianza su vinculación con el orteguismo.

El 1951 regresa –solo– a Chile y empieza una larga andadura académica en la que se irá abriendo paso poco a poco hasta ir ocupando cargos de responsabilidad institucional dentro del sistema universitario chileno: profesor de Teoría del Conocimiento y de Filosofía del Derecho en la Universidad de Chile, Director del Departamento de Filosofía, Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Austral de Chile. Además: miembro de la Academia Chilena de la Lengua y Presidente de la Comisión Nacional de Cultura en el gobierno democristiano de Frei Moltalva.

Entre 1956 y 1957 publica varios artículos sobre Ortega: “Ortega y la responsabilidad de la inteligencia” y “Ortega y el tema de las masas: interpretación y variaciones”. Y seguidamente una sucesión de libros que iban a otorgarle un lugar de reconocimiento y prestigio en el campo cultural chileno: *Ensayos sobre la historia espiritual de Occidente* (1960), *El desafío espiritual de la sociedad de masas* (1962), *Introducción a la filosofía* (1966), *Idea de la filosofía. El conocimiento* (1970), *De la tarea intelectual* (1974).

En 1975 publica dos artículos que iban a colocarlo frente al régimen de Augusto Pinochet: “La Universidad vigilada” y “Las máscaras filosóficas de la violencia”. La respuesta es contundente y Millas tiene que abandonar la Universidad de Chile a principios del año siguiente. Siguen años difíciles en Valdivia, sede de la Universidad Austral, donde Millas se esforzará por mantener vivo el espíritu universitario en las circunstancias adversas de la dictadura, hasta que ésta, al fin, no toleró más su magisterio y le obligó a la renuncia en 1981. Un año antes –sin duda sin quererlo– Millas se había puesto visiblemente en cabeza de la oposición al régimen dictatorial: el 27 de agosto, en un acto organizado en el Teatro Caupolicán de Santiago por las fuerzas de oposición, leyó un discurso inequívoco que tres días después publicaría en diario *El Mercurio* con el título de “Con reflexión y sin ira”. La fuerza de su discurso gana a una platea que se recoge alrededor de su palabra: la denuncia es política, sin duda, pero detrás se levanta una figura moral que iba a enfrentar el razonamiento ético a la fuerza impositiva del régimen.

En 1981 publica *Idea y defensa de la Universidad* y en 1985 apareció póstumo *Escenas inéditas de Alicia en el país de las maravillas*. Millas murió el 8 de noviembre de 1982. Desde su salida de la Universidad Austral le faltó un sustento económico al que tuvo que poner reparo con clases privadas a las que él –con delicada ironía– solía referirse como su inserción definitiva en el mundo del libre mercado.

“Carta a José Ortega y Gasset” es uno de los primeros artículos del joven Millas, del poeta con intereses filosóficos que era o quería ser entonces. Antes había publicado “Soledad humana y expresión estética” y “La individualidad y el sentido de la vida”, pero en la *Carta* se aprecia un salto de cualidad, una madurez –intelectual y expresiva– difícil de imaginar en un joven de veinte años. La carta a Ortega iba a integrar en su intención un libro que a la postre nunca aparecería, *Cuatro temas de América* (de la misma manera que en *Los trabajos y los días* también se anuncia un libro titulado *Meditación de la libertad* que

tampoco acabaría viendo la luz). El texto de Millas vertebraba tres temas que a la sazón hay que considerar como las preguntas sobre las que se sustenta su despertar a la filosofía: la concepción del hombre (algo que Millas desarrollaría en su primer libro, *Idea de la individualidad*), la identidad americana y su relación con la cultura europea (y aquí Millas ve perfectamente el peligro de aislamiento y consiguiente irrelevancia de una supuesta cultura latinoamericana) y la cultura global a la que –mucho antes de que se hablara de globalización– él veía que tendía el destino del planeta. No es casual la elección de la forma epistolar para su artículo, pues de ese modo se facilita la ficción de un diálogo vertical entre dos personalidades filosóficas que se encuentran en muy distinta relación con la filosofía: un maestro y un discípulo, un filósofo y un aprendiz, un caminante y un guía. Tampoco es casual, claro está, que la carta se dirigiera a Ortega: “Hago de usted –dice Millas– el sendero hacia el país de mi ser esencial”.

Publicado en *Atenea. Revista Mensual de Ciencias, Letras y Artes* de la Universidad de Concepción (Chile) con la siguiente referencia: Año XIV, Tomo XXXVIII, n.º 147, correspondiente al mes de septiembre de 1937 (pp. 561-573), el texto de la carta iba precedido de un subtítulo entre paréntesis, a modo de indicación de los temas-problemas desarrollados por Millas: “(Humanización del hombre. Pregunta sobre América. Cultura mundial)”. Y se cerraba con otro paréntesis en el que Millas precisaba la pertenencia de la carta a un futuro libro que finalmente no llegaría a publicar: “(Del libro en preparación *Cuatro temas de América*)”. Para la presente edición se han corregido erratas, subsanado errores y acercado a su uso actual los signos de puntuación. La carta de Millas comprendía tres notas a pie de página que en la presente edición se señalan con la apertura de “Nota del autor” (los añadidos o comentarios a dichas notas se señalan entre corchetes []). Las demás notas deben entenderse como propias de nuestra edición. Las citas y referencias a los escritos de Ortega se dan entre paréntesis, indicando en números romanos el volumen y en números arábigos la página o páginas correspondientes a su edición de *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010.

JORGE MILLAS

Carta a José Ortega y Gasset

Hace tiempo que alienta en mí la idea de una singular aventura: escribirle unas páginas como las que hoy, no sé por qué designio, me veo en la necesidad de dirigirle.

He pensado mucho, antes de hacerlo, en los vientos adversos que soplarán la marejada al desplegar sus velas el barco de este extraño antojo¹. Por ejemplo, creo que no sería sorprendente que alguien, cuidando de su salud quebrantada, evitara a usted el gesto de derroche espléndido que significaría atender unos instantes a este capricho epistolar. Tampoco me asombraría si usted, pensando en España, en “los años de dolor y de cauterio”² de su España, suspirara amargamente por la falta de escrúpulos del joven insensato que una tarde, paseando misantrópico y desconocido por una plaza pública de una pequeña población sudamericana, vino a parar en la ocurrencia de turbar la conmovedora beatitud espiritual de su destierro³. Y sé también que usted ha de preguntarse, entre otras cosas, cómo hay todavía gentes que, conociéndolo,

¹ Nótese cómo desde el principio el joven Millas configura su discurso en la vecindad del estilo orteguiano: la imagen de la navegación marina, característica reconocible de la escritura orteguiana, sirve a Millas para desplegar un campo metafórico funcional a la vertebración del texto (el siguiente párrafo da inicio con “Mas, cuando uno eleva anclas”), tal como usa hacer el propio Ortega (*vid.* Ricardo SENABRE, *Lengua y estilo de Ortega y Gasset*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1964).

² La cita, aunque imprecisa, recoge y se aproxima a una expresión orteguiana contenida en el artículo “En la muerte de Unamuno”, publicado en el diario *La Nación*, de Buenos Aires, el 4 de enero de 1937 (el mismo año de la “Carta” de Millas): “En esta primera noche de 1937, cuando termina el que ha sido para España el «año terrible» —este año de purificación, año de cauterio— (...)” (V, 409). El artículo de Ortega tuvo un notable impacto en América latina (*vid.* en propósito Marta CAMPOMAR, *Ortega y Gasset en La Nación*. Buenos Aires: El Elefante Blanco, 2003, pp. 322-323) y pone de manifiesto de manera perentoria el interés del joven Millas por la figura y el pensamiento de Ortega (un interés que no se limitaba a sus libros sino que comprendía el seguimiento de sus colaboraciones en la prensa argentina).

³ Sobre los exilios de la Guerra Civil española y, en particular, el de Ortega, me permito reenviar a mi reseña “El dedo en la llaga”, en *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 33 (2016), pp. 227-231.

puedan creerlo en ociosa vacancia de buena voluntad hacia todo el mundo, trátese o no de candorosos estudiantes de filosofía.

Mas, cuando uno eleva anclas, ¿a qué pensar en el buen o mal humor de los dioses? El sino propicio viene a los hombres precisamente cuando éstos no lo invocan. Y nada hay que marchite más prontamente la floración de la vida que un clima de desesperanza.

No ha mucho, releía de usted –por segunda o tercera vez, ¿puedo acordarme acaso?– las páginas admirables de su ensayo de *El Espectador*, “Biología y pedagogía”⁴. Y un súbito estío interior hizo madurar en mí el sesgo aquél entre vida ascendente y decadente. Quiero excluirme, con voluntaria decisión, de “aquéllos que sienten su vivir como inferior a sí mismo, como faltos de propia saturación”⁵. Por el contrario, bregando estoy por un destino de “lujosa generosidad, de rebasamiento de la interna abundancia, sintiéndome saturado de mí mismo, sin percibir mi propia limitación”⁶. Así, con la misma claridad que usted ha puesto en pensarlo y el fervor con que lo ha dicho.

Asuma, pues, la responsabilidad de la ocurrencia que hoy me lleva a ofrecerle un poco de mi aroma íntimo, con la misma unción que pone el santo en quemar incienso en el altar del holocausto.

Yo le escribo esto según su fórmula de taparse los oídos al estruendo callejero, a fin de percibir el leve rumor de la marea que adentro nos conmueve⁷.

⁴ Millas se refiere al primero de los dos ensayos incluidos en la sección “Ensayos filosóficos (Biología y pedagogía)” de *El Espectador III* (1921): “El Quijote en la escuela” (II, 401-429). La aparente petulancia de un joven de veinte años que habla de “re-lectura” debe entenderse en la dirección de un interés juvenil consagrado a la figura y a la obra de Ortega.

⁵ Nótese cómo el joven Millas pliega la frase de Ortega –sin traicionar su sentido– a las exigencias de su propia expresión. La cita antecedente a esta llamada en nota y la siguiente están sacadas del apartado “Vida ascendente y decadente” del ya citado “El Quijote en la escuela”: “Lo típico de este fenómeno [vida decadente] es que el sujeto siente su vivir como inferior a sí mismo, como falto de propia saturación” (II, 416).

⁶ “Hay quien siente brotar su actuación espiritual de un torrente pleno de energía, que no percibe su propia limitación, que parece saturado de sí mismo. Todo esto nace en almas de este tipo con la plenitud magnánima de un lujo, como un rebosamiento de la interna abundancia” (II, 416).

⁷ “Es, en efecto, característico de los hombres de acción la carencia de vida interior. Puesto el oído al estruendo forastero no atienden a los íntimos rumores” (“Ideas sobre Pío Baroja”, en *El Espectador I*, II, 231). El pensador, en cambio, como sugiere Millas, debe operar al contrario: substrayéndose al ruido ambiente y retirándose a su recinto interior. Pero no para quedarse en él y aislarse del mundo, sino para descubrir-se en su intimidad más propia y volver seguidamente al mundo con una voz auténtica y verdadera. En otro lugar (“Socialización del hombre”, en *El Espectador VIII*) dirá Ortega: “El que quiera meditar, recogerse en sí, tiene que habituarse a hacerlo sumergido en el estruendo público, buzo en océano de ruidos colectivos” (II, 828).

Necesito descender hasta la ciudad profunda de mi espíritu, donde tantos asuntos me están aguardando. Se trata del “negocio de mi salvación”, más difícil que el de los cautelosos jesuitas, porque es el de la justificación del alma ante sí misma, la salvación mía y ante mí. ¿Y cómo lograr este viaje de silencio? Al partir, me encuentro en una sorpresa inesperada, primera nota para un diario de intimidades: cuando el hombre quiere buscar al sí propio, cuando ha de hacer el descenso solitario hasta la subtierra brumosa de su ser, hallase ante la circunstancia paradójica de tener que hacerlo a través de otros hombres. La vuelta hacia sí la encuentra virando hacia los demás.

Esto me ha sorprendido profundamente. Cuando uno más seguro se creía de ser el caballero solitario de sus provincias y de gozarse escuchando el canto circular de sus molinos interiores, sin más testigo que el propio oído que lo escucha, se da cuenta que el camino de la casa propia lo halla sólo si el vecino ha querido contestarle donde está la suya. La soledad metafísica del hombre, su inmersión como *ser* en el *ser*, que había sido hasta ahora el melancólico tema de mi juventud, se me aparece hoy, cuando en estos pensamientos he parado, de muy distinta manera cómo la he visto en mi poesía y en las privadas reflexiones escritas que algunos amigos me guardan por ahí⁸. Resulta así, que la intimidad del hombre se extiende desde sí a los demás y que la soledad humana no es la del individuo, sino la del hombre como conciencia universal.

Esto lleva a muchas consecuencias. Desde luego, a través de una estricta experiencia personal, en el vértice mismo de una vivencia luminosa, podemos hallar la refutación intuitiva del concepto hoy tan de actualidad acerca del hombre: a saber, que éste ha de afirmar una singular y privada voluntad de dominio frente a los demás, y que esta afirmación implica la negación de todo lo que a ella se oponga. Ejemplo elocuente de este concepto lo da la descabellada tesis política del fascismo. Lo ha dado también en la ciencia la teoría darwiniana y lo sigue dando aún el hombre masa⁹, que no pierde ocasión de decir cí-

⁸ La soledad, en efecto, aparece con frecuencia en la poesía de Millas, sobre todo en su segundo libro, *Los trabajos y los días* (1939), más como ambiente espiritual que envuelve al canto o como lugar sentimental desde el que el yo-poético se expresa, aunque también lo haga ocasionalmente como tema (*vid.*, por ejemplo, *Mar; soledad, eternidad*, poema representativo contenido en el libro citado e incluido también en la antología de Tomás Lago, *8 nuevos poetas chilenos*, publicada en el mismo año). De las “privadas reflexiones escritas que algunos amigos [de Millas] guardan por ahí” nada se sabe, salvo el misterio y las leyendas de vario tipo que acompañan al destino aciago de la biblioteca de Millas. De lo que sí cabe dar fe en este punto es de su temprano artículo “Soledad humana y expresión estética”, publicado en *Revista Nueva* (Santiago de Chile), n.º 1, invierno 1935.

⁹ “Nota del autor”: Tomo esta palabra, ahora y en lo sucesivo, en el sentido estrictamente conceptual que usted le da en *La rebelión de las masas*: para mí, hombre-masa es, especialmente,

nicamente a todo el mundo: “la vida, amigo, es lucha feroz”, sin darse cuenta que en la vida no hay más ferocidad que la que él pone en decir tal desatino¹⁰. No creo que sea ahora, en años de filosofía irracionalista, o como usted convenga en llamarla, tiempo señalado para negar el significado de la voluntad de dominio en la vida del hombre. Pero es preciso aclarar primero en qué sentido especial tal función se cumple. Y como a otras cosas voy más a preguntarle que a decirle, y no puedo, por lo tanto, quedarme pensando en esto, creo que es suficiente, para mi propia orientación, decir al respecto sólo lo que sigue.

Vivir es, efectivamente, concretar la forma de la vida, si la vida es la “tarea” o el “quehacer” que usted tantas veces ha definido. Lograr una forma, es decir, una precisión espacio-temporal de ese contenido primario de la vitalidad, es hacerse la vida¹¹.

Esta formulación de la vida es, sin duda, un proceso de individuación, o más claro aún, de suspensión de la cantidad elemental que cada hombre representa sobre el área de todas las cosas. Pero, y hasta aquí llego, esto no implica un proceso bélico, ni un espectáculo de caverna. Por el contrario, para afirmarse cada individuo ha de hallar su propia clave en la cultura, su puesto en la humanidad que le precede, milenaria. La individualización del hombre, como es proceso cultural, es también un hecho de comensalidad histórica. Y creo que a nadie se le ocurriría gozar de una sobremesa dando de puntapiés a su vecino.

el insolente burgués capitalista. [“Dondequiera ha surgido el hombre-masa (...), un tipo de hombre hecho de prisa, montado nada más que sobre unas cuantas y pobres abstracciones y que, por lo mismo, es idéntico de un cabo de Europa al otro. (...) Este hombre-masa es el hombre previamente vaciado de su propia historia, sin entrañas de pasado y, por lo mismo, dócil a todas las disciplinas llamadas «internacionales». Más que un hombre, es sólo *un* caparazón de hombre constituido por meros *ídola fori*; carece de un «dentro», de una intimidad suya, inexorable e inalienable, de un yo que no se pueda revocar. De aquí que esté siempre en disponibilidad para fingir ser cualquier cosa. Tiene sólo apetitos, cree que tiene sólo derechos y no cree que tiene obligaciones: es el hombre sin la nobleza que obliga” (IV, 356-357). Que *La rebelión de las masas* haya constituido para Millas un libro fundamental, con el que dialoga de principio a fin de su trayectoria de pensamiento, lo prueba el hecho de la publicación de uno de sus libros mayores, *El desafío espiritual de la sociedad de masas* (1964). Ahora bien, en la fecha de la carta es probable que tuviera más reciente la lectura del “Prólogo para franceses”, al que pertenece la anterior cita de Ortega, pues su texto se publicó en el diario argentino *La Nación* entre julio y agosto de 1937].

¹⁰ “Nota del autor”: Sé perfectamente que no es éste el concepto que de la vida rige en la filosofía contemporánea. Desde luego, su propio sistema impide ni siquiera desearlo. Sin embargo, por razones que haré explícitas a usted más adelante, aquí en América hay que referirse a cada rato a los pensamientos que reglan la vida multitudinaria: hasta el extremo es ella aquí importante.

¹¹ La comprensión de la vida como quehacer o tarea, como faena o proyecto que realizar, tiene en Ortega una muy amplia modulación: *vid.* en propósito la entrada correspondiente en el *Índice de conceptos, onomástico y toponímico*, X, 1246 y ss.

Pero, en fin, retornando a lo inicial, yo le decía que fue para mí una sorpresa hacerse clara la idea, que quizá todos alcanzamos inconscientemente, de que el proceso superador del individuo por su creciente interiorización sólo es posible a través de su paulatina socialización o humanización¹².

Las vías simpáticas del *mí* hacia lo *otro*, como en dinámica de circuito, conducen a un más hondo subsuelo del yo profundo. Y si no, recordemos la corriente de vital renacimiento y el placer ascendente que experimentamos cuando otras almas concurren en una tonal de afinidad con nuestra vida creadora de todos los instantes. Y también el sentido de la co-emotividad, de la participación en la vivencia recóndita de un alma ajena, en los instantes de la identificación amorosa con la amada, el amigo o el maestro. Es como si sólo en esas ocasiones nos halláramos a nosotros mismos, como si siempre en la inconsciencia que es para nosotros el ser del otro, hubiese estado invernando el yo perdido de nuestra propia psique.

¿Comprende usted ahora, usted en quien hay la más fina sensibilidad para todo lo humano, con qué profunda necesidad le escribo estas páginas? Hago de usted el sendero hacia el país de mi ser esencial¹³.

Para mí usted es un europeo, menos por ser del continente y estar en él que por hallarse Europa en el contenido suyo, en lo que usted piensa, hace o evita. El juicio en que hago esta afirmación lo tomo como un excelente ejemplo de un juicio analítico, según la enseñanza kantiana, de tal modo me parece Europa su substancia.

A usted, pues, mejor que a nadie, se le pueden decir ciertas cosas sobre América, que, se me antoja, resumen un gran asunto mundial¹⁴.

¹² “Nota del autor”: No es éste el sentido político peyorativo de la palabra socializar, que, aunque para mí es muy respetable en sí y muy profundo, vale más que no lo use, obligado como estaría a limpiarlo a cada instante de malezas. [Nótese que el joven Millas se movió en sus años universitarios en el horizonte del Partido Socialista, muy influido también por la resonancia de la Guerra Civil española y la consiguiente movilización de la sociedad chilena (*vid.* Matías BARCHINO y Jesús CANO REYES (eds.), *Chile y la guerra civil española*. Madrid: Calambur, 2013). “Fue elegido presidente de la Federación de Estudiantes de la Universidad de Chile (FECH) para el período 1938-1939, en representación de la Brigada Socialista Universitaria, tras derrocar a un candidato comunista. Entre el 16 y el 24 de agosto de 1938, viajó a Nueva York al II Congreso Mundial de Juventudes como delegado de la Juventud Socialista, donde presentó un trabajo titulado *Teoría del pacifismo*”, María Elena HURTADO, *Jorge Millas: la alegría de pensar. Una biografía*. Valdivia: Universidad Austral de Chile, 2018, pp. 39-40].

¹³ Millas dejó consignada en su primer libro la capital importancia de la figura de Ortega en su vida y en su obra: “Ortega y Gasset, a quien mucho debo en el despertar de mi vocación filosófica (...)”, *Idea de la individualidad* (1943). Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 2009, p. 130.

¹⁴ Nótese que, en lo que era la intención inicial declarada por el autor (*vid.* la presentación en apertura a nuestra edición), la presente “Carta a José Ortega y Gasset” formaba parte de un

Este recado que ahora recibe, no lo olvide, es el de un “joven que estudia filosofía”, como usted alguna vez llamara a un argentino que, según creo, le hacía también algunas preguntas¹⁵. Este joven estudioso está ya aburrido, más que aburrido, desesperanzado de las cosas que sobre América dicen los americanos, y también de las que dicen gran parte de los europeos.

Comienzo, sí, advirtiéndole que estas cosas no pueden confesarse en América misma, porque los americanos padecen un exceso grave de optimismo. En este nuevo mundo —¿es realmente nuevo?— nadie quiere hacer preguntas. Con cierto estilo de brioso potro joven, vive aquí la gente diciendo sí a las cosas, a todas las cosas. Y este sí emocionado es más patente y radical en lo que atañe al sentido mismo del continente como cultura.

Yo no puedo creer que esto sea una virtud. La vida, como *bíos* y *logos*, lleva siempre involucrada la negación firme a ciertas cosas cada vez que se entrega con asentimiento a otras. Creo que esto, en sentido metafísico, es precisamente aquello del proceso dialéctico de la *idea* hegeliana.

La vida es por esencia creadora de valores, y éstos van quedando en el camino como la huella de plateados arabescos en la ruta de la oruga¹⁶. Mas siendo todo valor positivo sólo una fase del sistema total que con el afirmativo se completa (bueno-malo; valioso-no valioso), toda afirmación articula necesariamente la negación respectiva.

Ahora bien. Cuando el individuo adhiere a un valor, repugnando todo trato con el no valor adyacente, a más de limitar su horizonte, arriesga mucho la certeza de su juicio de valoración, por el incompleto conocimiento del sistema que valor y no-valor integran en relación indivisible. En todo proceso de valoraciones debe haber dos fases simultáneas que marchen a parejas: la fase afirmativa y la negativa que le sigue, la adhesión y el repudio, el sí y el no. A este pensamiento lo aclara mucho la siguiente paradoja: la afirmación de un valor ha de consistir no sólo en el sí clarividente de la afirmación, sino, además, en el de la negación respectiva. Ha de haber tanto de positivo en el sí como en el no.

proyecto de libro que habría de llevar por título *Cuatro temas de América*, lo que prueba el interés del joven Millas por afrontar filosóficamente —desde un horizonte orteguiano— el tema o problema de América.

¹⁵ Millas se refiere a “Carta a un joven argentino que estudia filosofía”, publicada primero en el diario madrileño *El Sol* el 4 de diciembre de 1924, después en el bonaerense *La Nación* el 28 de diciembre de 1924, y sucesivamente incluida en *El Espectador IV* (1925, II, 467-471).

¹⁶ Nótese la huella orteguiana en el estilo del joven Millas, la tensión de la frase entre la precisión conceptual y la potencia metafórica (*vid.*, en propósito mi estudio “Filosofía y literatura en Ortega”, en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013, pp. 171-188).

Bueno. Aquí en América, como hace un rato le decía, hay un valor mutilado: América misma, que anda por ahí en libros y asambleas como una mano sin falanges. Todos se han olvidado de la porción negativa de esta arquitectura positiva del continente. Si no ahora, habrá que reconstruirla algún día.

Por eso, ir hasta el retiro de un europeo a hablar de estas cosas, por muy excelso que el europeo sea, sabe aquí no sólo a discrepancia conceptual, sino también a traición. Hay un sí jubiloso para América y una subsecuente negación, no menos jubilosa, para Europa.

Yo no haría otra cosa que regocijarme por tan espléndida salud del continente, si viera en ella al niño en ascenso biológico que sale a correr sin desenfado por las praderas, cazando mariposas. Pero pienso que, muy lejos de eso, hay en su actitud una soberbia anormal, y que su contentamiento es como el de los enfermos que en los últimos instantes cuentan gozosos los postreros latidos de la vida que se extingue.

¿Qué sentido tiene la afirmación de América como cultura, que de eso se trata aquí precisamente? El fundamental es este: pensar en la posibilidad de una cultura estrictamente americana, como fuente creadora de nuevos valores y de estilos inéditos. Lo absurdo no estriba tanto en desear semejante cosa como en creerla posible, aunque ya el simple desearla implica muchas anomalías, que a su visión de seguro no escapan.

Pero la mayoría de los que juzgan este problema han dado en bregar por un americanismo cultural observando que, especialmente en el arte, tiene América riquísimas fuentes ocultas de originalidad y de temas: tiene su indio, su paisaje, su tipo humano, en fin, su política y su revolución.

Mas no me parece que el alcance decisivo de la vida y de sus formas estribe en temas, en objetos a que prenderse. Muy anterior a eso es sin duda el estilo, el ritmo, la acción misma del vivir, conforme a una lógica determinada. La singularización de la vida no la hacen sus objetos, sino la calidad intrínseca de su impulso creador. Las cosas en que después de todo resulta ocupado el espíritu del hombre son el resultado de la previa y peculiar sensibilidad que ha habido para elegirlos. El que alguien tenga especial trato con algo significa que en él ha habido cierta predisposición selectiva, cierto estilo, cierta técnica. ¿No es la técnica acaso un cuerpo organizado de formas operatorias? Hay de las técnicas un sistema jerárquico que va desde el “acto” elemental de alcance práctico, hasta el “acto” superior del artista o del filósofo, que en la actualidad pura del “acto en sí” halla su razón de ser.

Una vez lograda la expresión de un alma a través de una técnica así jerárquicamente entendida, el objeto de su actuación, es decir, su tema, importa poco. El arte, por ejemplo, jamás se ha definido por sus temas. Y los temas no bastan tampoco para distanciar las ocupaciones del hombre. La quieta piel de

sueño y la pluma de silencio que envuelve a lagos y volcanes de nuestros paisajes del sur han servido indistintamente de clima propicio a la salud de almas poéticas, al optimismo industrioso de los colonos alemanes de Valdivia y al celo funcionario de los directores de las oficinas de turismo del Estado.

El tema es sólo el ser singular y contingente en que la necesidad ideal y absoluta de la técnica halla su expresión cabal. En el arte es esta afirmación de inmediata claridad.

¿Podría, pues, pensarse en una “América, fuente de nuevos valores”, si los valores que van a realizarse en su cultura son los mismos que han nutrido la historia de la vieja Europa?

Hay en nuestro continente un conjunto de temas singularísimos para el artista, el político, el economista, el historiador. Hay una novela americana (Sarmiento, Blest Gana, Hernández, Güiraldes, Reyes), y un arte lleno de salud y novedad (Orozco, Rivera, Juan Francisco González, Revueltas). Los muros del palacio de la Secretaría de Educación de México están cubiertos de una colección grandiosa de frescos admirables de espíritu y estilo. Mas ¿qué es todo eso? Temática pura. ¿Le parece a usted que sea ella nuestra auténtica e importante definición? Es la pregunta que le hago, ya que mi propia respuesta, si es que mis veinte años me permiten darme alguna, sometida como está a la presión de optimismo en que aquí vivo, apenas si alcanza a nacer.

Recuerdo ahora la concepción que de una cultura ecuménica nos da el gran Keyserling en numerosos de sus escritos, especialmente en *El mundo que nace*¹⁷. El pensamiento, tan claro en él, de que en el proceso histórico de nuestro tiempo hay un “desplazamiento definitivo del acento, que da sentido a la estructura del alma” y que “este acento ha pasado de lo intransferible a lo transferible”, me viene ahora muy oportunamente para dar una base de racionalidad al pensamiento que no pasa de ser una impresión mía en mí, sin importancia para nadie.

No creo que pueda ni que deba sustraerse América a un destino de contribución al espíritu ecuménico de nuestro tiempo, y ello porque hay una creciente universalización de valores. Una cultura hermética puede bastarse a sí misma sólo cuando, como las ciudades en sitio, halla en su actividad interior la fuente de su nutrición y crecimiento. América no puede ser una fuente de valores nuevos, porque los existentes, específicamente europeos, alimentaron su pasada infancia, nutren su adolescencia de ahora y alimen-

¹⁷ El libro del Hermann KEYSERLING, *Die neuentstehende Welt*, fue traducido al español por Ramón Tenreiro y publicado en la editorial Revista de Occidente (colección “Nuevos hechos, nuevas ideas”, n.º 11) en 1926, el mismo año de su publicación en alemán. La misma traducción fue también publicada en Chile en 1935 por la editorial Osiris (colección “Mundo nuevo”, n.º 13). De la piratería editorial chilena Ortega se quejó en su artículo “Ictiosauros y editores clandestinos”, publicado en la revista *Sur* en noviembre de 1937 (V, 433-437).

tarán de seguro su ancianidad remota. Para entonces, y en bien de la soberbia americana, serán valores de una cultura universal, ya no europea, los que habrán de regir la historia, y a su conquista no habrá dejado de contribuir América, no como refutadora de la madre Europea, sino como colaboradora filial e inteligente.

América como venero de energías remozadas, como fuente de impulsos, como retoño emergente de vitalidad: he ahí el aporte nuestro. Vitalidad, pero no logos. Estos quinientos años que hay de historia americana son la historia de nuestra incorporación a una vida mundial, como el oriente ha tenido la suya, aunque más tarda y más arisca, tal vez si por su anterioridad al proceso de universalización de la cultura, que empieza eficaz y definitivamente sólo en los siglos XVIII y XIX, con la “ilustración” y la “revolución industrial”.

Y no era posible que las cosas nos ocurrieran de modo diferente. La cultura europea, ya en sus formas antiguas (egeos, griegos, romanos) o en las posteriores (gótico, romántico, contemporáneo), tuvo siempre en cada uno de sus estadios la clave de su creciente universalización. Fue tal clave el proceso creador de una cultura como *ser ideal* que poco a poco fue poniéndose al lado del objeto natural. La historia de Europa es la historia de la culturalización del hombre. Al europeo no satisfizo la arquitectura del mundo como naturaleza, y se puso a rehacer las cosas, rodeándolas de andamios. No otra cosa que andamiaje del universo son las ciencias, el arte, todas las formas de la acción del hombre. Esta idea, que usted viene aclarando hace tanto tiempo¹⁸, me parece irrefutable, aunque sea por ahora. Resultó así una dúplica gigantesca del medio humano.

Y así hemos llegado a un estadio en que se realiza un valor que para la historia pertenece a la categoría de los valores absolutos: *la vida como técnica*. Se ha logrado un instrumento que ha hecho del vivir una potencia exacerbada, henchida de impulsos crecientes. Es decir, en virtud de la cultura, la vida es muchas veces más vida y más vivida, más rica en formas y afanes. Comparemos la forma que la vida asumía para el hombre primitivo y la que asume para no-

¹⁸ Es, en efecto, una idea recurrente en Ortega: está en “Renan”, en *El tema de nuestro tiempo*, en *Las Atlántidas*, etc. Pero es probable que la reflexión de Millas se haya llevado a cabo alrededor de *La rebelión de las masas*, libro al que Millas dedicará siempre una especial consideración: “La Naturaleza está siempre ahí. Se sostiene a sí misma. En ella, en la selva, podemos impunemente ser salvajes. Podemos inclusive resolvernos a no dejar de serlo nunca, sin más riesgo que el advenimiento de otros seres que no lo sean. Pero, en principio, son posibles pueblos perennemente primitivos. Los hay. Breysig los ha llamado «los pueblos de la perpetua aurora», los que se han quedado en una alborada detenida, congelada, que no avanza hacia ningún mediodía. // Esto pasa en el mundo que es sólo Naturaleza. Pero no pasa en el mundo que es civilización, como el nuestro. La civilización no está ahí, no se sostiene a sí misma. Es artificio y requiere un artista o artesano. (...) La selva siempre es primitiva. Y viceversa. Todo lo primitivo es selva” (IV, 428).

sotros. El carácter vegetativo, lento, de cálido y dulce sueño que para aquél tuvo la existencia, hase transformado en la zozobra, la tensión, el afán, la responsabilidad que es para nosotros. La vida que griegos y vikingos se pusieron a hacer en el casquete de Europa ha llegado ahora a realizar las posibilidades máximas del hombre. Entre los Urales y el Atlántico, el Mediterráneo y el Mar del Norte, se produjo un elevado potencial que se descargó hacia los polos de potencial más bajo. La tensión así creada entre Europa, por un lado, América y Oriente, por el otro, es la génesis de un estado eléctrico mundial que se puede llamar con Keyserling la “cultura ecuménica”.

Se me ocurre que, al menos por ahora, se está logrando quizá si por primera vez en la historia, “una expresión del hombre”, en el sentido universal y absolutista que luce el giro. Todo el orbe colabora hoy en día en espectáculo de imponente sincronismo a la consecución de ciertos valores universalmente aceptados. La humanidad está elaborando un mensaje cuyas páginas se abren de la China a América, pasando por Europa. ¿Tiene este mensaje un idéntico sentido en todas partes? ¿Hay un mismo afán en lo que dice el español cuando grita “¡quiero!”, y lo que significa el inglés con su “¡I will!”?

Aquí remata la pregunta gravísima que yo le hago, creyéndolo a usted el idóneo resolutor. No sé si le alcance el dramatismo que tiene para mí y otros muchos americanos su sentido. Pero piense un momento en que de su respuesta depende nada menos que la adhesión o la repulsa al destino de un continente.

Mi transitoria creencia es que el “modus operandi”, es decir, la técnica –toda técnica: la filosófica, artística, política, doméstica, jurídica, y no sólo la industrial– ha alcanzado ciertos valores que han terminado por imponerse a todos, transformándose en un modo general de expresión. Donde hallo con más claridad el fundamento de mi aserción es en política y las artes industriales con la economía.

En efecto, ha habido en el último siglo una como etapa escolar del mundo, en que un maestro exigente, Europa, enseñaba a sus alumnos del resto del orbe las primeras letras de una cartilla entretenida y tentadora: la técnica novecentista de la diplomacia y de la industria. Los discípulos fueron muy aventajados, tanto como lo exigían las duras “lecciones” del profesor (recuerdo aquí las guerras de los boers y la demostración bélica ante los dormidos puertos japoneses en el 1850). Y hoy en día se traban en el mismo plano de autoridad con el maestro de hace un siglo, desconociendo el “magister dixit” de entonces.

Por eso es que hay en este momento una “política mundial” como la que se gesta, a la manera de los hilos de una araña, entre Tokio y Roma, Londres y Washington, en torno al calvario español¹⁹; hay un “absurdo diplomático mun-

dial", como es la Sociedad de las Naciones; hay un "problema mundial de la industria", como es la fabricación sintética del caucho o del salitre o la explotación del petróleo; y hay también, y con dolor, un problema mundial de la dignidad del hombre, de la decencia del hombre, como usted diría, en los momentos en que mundialmente se ve ofendida por la degradación fascista. Y lo que tiene certeza teatral y evidente en los planos exteriores de la política y la economía, la tiene más sutil y silenciosa en otras creaciones, como el pensamiento científico, filosófico o artístico. Nadie podrá negar que la ciencia y la filosofía ofrecen hoy problemas igualmente válidos en ambas antípodas, y que la exposición de un pensamiento luminoso y meridiano tienta a la vez a los editores de Berlín y Santiago, de Madrid y Pekín.

Hay, pues, una *universalización de valores*, una cultura ecuménica. ¿Para bien? ¿Para mal? ¡Qué largo sería discutirlo! ¿Para siempre? No es de creerlo. Puede tratarse de un síntoma propio de nuestra singular fisiología histórica, que de seguro será reemplazada. Pero el *ecumenismo* es un imperativo de hoy, de la actual porción de la vida histórica, temo que contra él, que es un hecho, nada valgan todos los desorbitados nacionalismos, que son sólo un afán, y un lamentable afán.

En la coyuntura de esta perspectiva y de estos pensamientos de adolescente de buena voluntad estoy esperando mayor claridad y certidumbre. Y a usted se las pido, devotamente esperanzado.

No se me escapa que esta larga divagación ha de haberle parecido a usted animada de presunción y pose. Hay en ella un como tono de quien dicta lecciones al auditor paciente que carece de quehaceres más trascendentales. Pero no, que no quiero andar yo por tales caminos de vanidad. Se trata sólo de un afán de búsqueda que he acometido a través de mi interioridad. He caminado hasta aquí con traje de explorador, y no me es, pues, extraño un aire de hombre enhiesto y avisado.

Al cabo de estas páginas puede usted ver que me he recogido como un ovillo enterado con hilachas. Estas son líneas de puntas atadas. Mas había que anudarlas así, cabo a cabo, porque cabía parar en el riesgo de perderlas.

Al plano en que se dan las coordenadas superiores que a usted lo determinan, a esas altitudes de pleno mediodía, va hoy este poco de sustancia viva, que intencionalmente he presentado en "status nascens".

¹⁹ El impacto de la Guerra Civil española en la sociedad chilena de la época fue enorme, hasta el punto de convertirse en motivo identitario de la joven generación de escritores (*vid.* en propósito *Literatura (chilena) y Guerra civil (española)*, número monográfico de *Palimpsesto. Revista Científica de Estudios Sociales Iberoamericanos*, 2018). Nótese que el primer libro de Millas, publicado en 1937, se titula precisamente *Homenaje poético al pueblo español*.

Mi posición, usted lo ve, es algo desventurada. Mas me consuela la dulce bienaventuranza bíblica reservada a los hombres de buena voluntad.

Atenea. Revista Mensual de Ciencias, Letras y Artes,
Universidad de Concepción, Chile, Año XIV, Tomo XXXVIII, n.º 147,
septiembre de 1937, pp. 561-573.

DEFENSA DE UN ORTEGA EN PORTUGUÉS*

ALMEIDA AMOEDO, Margarida I. (ed.): *Ortega y Gasset em Lisboa. Tradução e enquadramento de La razón histórica* [Curso de 1944]. Coimbra: Universidad de Coimbra, 2017, 144 pp.

ÁNGEL PÉREZ

En 1944 Ortega impartió en Lisboa el curso *La razón histórica* homónimo de otro expuesto en Buenos Aires en 1940. Este libro recoge dicho curso traducido al portugués junto con un estudio introductorio. Pero Margarida Almeida deja claro que este ejercicio no debiera restringirse a este texto, sino que habría de estar integrado en un futuro proyecto de traducción al portugués de toda la *Obra completa* de Ortega. En ese sentido

el estudio introductorio es una mirada a la estancia portuguesa de Ortega desde una perspectiva más amplia.

La autora nos ayuda a entender las peculiaridades de un curso impartido por un intelectual extranjero en el Portugal de mediados de siglo XX. Los esfuerzos –señalados en nota a pie de página– de los profesores Oliveira Guimarães, director de la Facultad de Letras de la Universidad de Lisboa y Vitorino Nemesio, profesor de Literatura Española en dicha Facultad, por integrar a Ortega en la vida académica y cultural del país no necesariamente dieron los frutos previstos. Pero muestran un ambiente de acogida que tuvo repercusiones importantes en la vida del pensador español.

Ortega llegó a Portugal con escaso conocimiento de ese país. Su anterior visita databa de su estancia en el Algarve en 1939, donde permaneció tres meses recuperándose de una infección que casi lo conduce a la muerte. Esta primera experiencia portuguesa fue paliativa y sin apenas contacto con la vida ciudadana lusitana. De alguna manera este segundo asiento de Ortega en Portugal –se-

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

Cómo citar este artículo:

Pérez, A. (2018). Defensa de un Ortega en portugués. Reseña de "Ortega y Gasset em Lisboa. Tradução e enquadramento de La razón histórica [Curso de 1944]". *Revista de Estudios Ortegaianos*, (36), 179-181.
<https://doi.org/10.63487/reo.271>



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 36. 2018
mayo-octubre

gún Almeida— aunque estuvo marcado por la nostalgia y las duras condiciones del exilio fue distinto a otros periodos. Ortega llega a Lisboa el 21 de marzo de 1942 después de un mes de viaje marítimo desde Buenos Aires. La recepción del director de la Secretaría de Propaganda Nacional portuguesa, la idea de una posible edición lusitana de la *Revista de Occidente* y su posible incorporación a la vida académica del país presagiaban una estancia productiva. Sumaban a esas condiciones la cercanía con su país, la neutralidad portuguesa en una Europa en guerra y el Pacto Ibérico de no agresión entre España y Portugal. La investigadora describe en su trabajo el círculo social del filósofo madrileño y su aproximación a una ciudad sosegada y disímil con sus expectativas. El pequeño grupo de amigos que se reunía con el filósofo en el Café A Caravela en la Lisboa baja es retratado por la autora en sendas notas a pie de página. Son los cercanos a Ortega el militar Luis de Câmara Pina, su esposa Marta de Lima Mayer, el poeta Carlos Queirós y Pedro de Moura e Sá. Las reflexiones de este último sobre la circunstancia lisboeta de Ortega en el libro *Vida e literatura* (1965) arrojan datos fundamentales sobre la situación afectiva del filósofo. Quizás, en esta etapa, y según Moura, la generosidad de Ortega era patente en un grupo en donde su formación intelectual destacaba enormemente. En sus tertulias Ortega era expresivo, curioso y sincero. Una imagen diferente con respecto a la visión de otras épocas en la vida del filósofo madrileño. Pareciera que las reuniones en la casa biblioteca de Fernando

Martins fueron una especie de cura después de los difíciles años que Ortega había pasado lejos de la península. Prueba de esta recuperación son los textos que Ortega escribe en Lisboa y que Margarida Almeida comenta. Los prólogos para *Veinte años de caza mayor* (1942) y *Aventuras del Capitán Alonso de Contreras* (1943) son muestra de una aproximación sugerente a temas presentes en su filosofía con una gran carga dramática y metafórica. También en 1943 escribe un estudio sobre Velázquez en que ante la falta de referencias bibliográficas se centra en textos “fundamentales” a los que añade una mayor concentración gracias a la tranquilidad que Lisboa le permitía. En esa situación llega la invitación para impartir un curso en la Universidad de Lisboa.

El curso que presenta la editora fue pensando originalmente en diez lecciones. Por razones de salud terminó dictándose en la mitad aunque se añade una sexta lección no pronunciada. Ortega suspendió el contrato en 1945 y el curso no se reanudó. La primera de las sesiones se expuso el 20 de noviembre de 1944 en la Facultad de Letras y la asistencia superó enormemente a los inscritos por lo que a partir de la tercera lección se impartieron en un espacio más amplio, en la sala Algarve de la *Sociedade de Geografia*. Almeida describe y resume estas primeras lecciones, no solo desde el punto de vista temático, sino como un hito del pensamiento orteguiano en donde coincide con la opinión del profesor José Lasaga que destaca la profundidad de estos trabajos. En este curso se desarrolla una idea de la filosofía que se supera a sí misma

de pensador en pensador y que conduce a etapas insospechadas en la historia del pensamiento.

Quizás el intento de la profesora Almeida en este trabajo no se restrinja a un reconocimiento y detalle de las condiciones en que se concretó e impartió *La razón histórica [Curso de 1944]*, sino a demostrar que los trabajos expuestos fueron un punto de inflexión en cuanto a las teorizaciones orteguianas sobre el concepto de filosofía.

Ellas contribuyeron al desarrollo de la última etapa creativa de Ortega y corresponden a un *momento* gestado en Portugal. De alguna manera la estancia lisboeta de Ortega trasciende hasta su muerte, no solo porque en aquella ciudad siguió estando su residencia oficial, sino porque allí Ortega encontró una tranquilidad anímica y filosófica. Y ello fue un gran aporte para la última década de su vida.

LABORATORIO DE TIEMPO

TOMILLO CASTILLO, Arturo: *El tiempo como sustancia de la forma: Museo de Arte Romano de Mérida*. Buenos Aires: Diseño Editorial, 2017, 288 pp.

LUIS ALBERTO ALONSO

El tiempo como sustancia de la forma es producto de la tesis doctoral del autor según se señala en la nota al pie de la página 16. El lector no debe perder esto de vista ya que el autor crea un trabajo exploratorio que no logra desprenderse de la estructura previa del ejercicio académico, donde juega no tanto con el concepto “tiempo” y su conexión con el Museo de Arte Romano de Mérida, sino más bien con la correlación entre el pensamiento filosófico universal y la literalidad constructiva arquitectónica. El “tiempo” y el Museo de Arte Romano de Mérida actúan en este libro como elementos conductores y simplificado-

res desde los que ensayar y testear esas conexiones.

Arturo Tomillo, consciente de lo ambicioso de volver a unir dos campos del conocimiento que se han ido distanciando entre sí en los últimos siglos —“una concepción trivializada del tiempo moderno” (p. 21)—, se deleita en gran parte de esta obra amalgamando una ontología personal con la que ha intentado validar su hipótesis. Con este fin no duda en conectar el pensamiento y elementos propios de la filosofía, la física, la lingüística, el arte y la arquitectura para crear, de forma consciente, interesantes contrastes y paradojas.

La idea de que este ensayo es un laboratorio queda patente en la presentación de Miguel Martínez Garrido cuando lo define como “laboratorio de teoría y crítica arquitectónica contemporáneas” (p. 17), aunque queda mejor plasmado en el revelador prólogo de Rafael Moneo al decir: “Me alegra ver,

Cómo citar este artículo:

Alonso, L. A. (2018). Laboratorio de tiempo. Reseña de “El tiempo como sustancia de la forma: Museo de Arte Romano de Mérida”, de Arturo Tomillo Castillo. *Revista de Estudios Orteguianos*, (36), 181-182. <https://doi.org/10.63487/reo.272>



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 36. 2018
mayo-octubre

en cuanto que arquitecto del Museo de Arte Romano de Mérida, que Arturo Tomillo se haya servido del mismo como banco de pruebas en el que medir la pertinencia de las ideas que tiene acerca de las distintas acepciones del término tiempo” (p. 11).

Aunque Moneo acepta en términos generales los distintos “tiempos” a los que el autor somete el Museo de Arte Romano de Mérida, marca una distancia razonable con la hipótesis del autor al justificar las nociones de “tiempo” presentes en su obra arquitectónica como “materialización de la memoria” y no como obra postmoderna.

El libro se divide en seis capítulos. “El tiempo como movimiento”, el primero de ellos, a su vez presenta dos partes. Una en la que el autor alude al “espacio mecánico” ligándolo por un lado a la evolución de los conceptos de espacio y tiempo a lo largo de la historia y por otro a la “razón naturalista” (que no razón natural) de José Ortega y Gasset. La otra, es un excelente ejercicio académico de análisis de formas arquitectónicas al que es sometido el Museo de Arte Romano de Mérida.

En “El tiempo como duración”, segundo capítulo del libro, redefine e incorpora a este ejercicio ontológico el concepto de la *durée* de Henri Bergson, la visión del tiempo y el “escorzo” en Ortega y la “frontalidad” de Colin Rowe para correlacionarlos con el Museo de Arte Romano de Mérida.

Llama “El tiempo como experiencia” al tercer capítulo. En él, el autor define

lo que denomina la “crisis del factor tiempo” y el empobrecimiento de la capacidad humana de aprehender las transformaciones. Según Arturo Tomillo, esta crisis es consecuencia de lo que denomina el “síndrome de la prisa”.

Los últimos capítulos son más experimentales si cabe; por ejemplo, en “El tiempo como memoria” se justifica la arquitectura como una herramienta de búsqueda de la conciencia humana y como un instrumento para recuperar y mantener la memoria del lugar, creando una memoria presente y futura.

En “El tiempo como historia”, el autor explora los conceptos orteguianos de “adaptación a los tiempos” y de *natura*, así como la discusión sobre el “tipo arquitectónico” para afirmar la obra arquitectónica como una verdad física.

Por último, en “El tiempo como narración”, Tomillo recupera las ideas de museo, museografía y discurso como evolución del espacio estático a un espacio experimental y experiencial donde se puede “revertir la tiranía de *Chronos*”.

Embarcarse en la lectura de un documento tan experimental y personal como el de Arturo Tomillo no deja indiferente al lector, que encontrará un punto de referencia clave en estas palabras de Moneo: “El Museo de Mérida quiere contener todos los tiempos de la ciudad simultáneamente (...) un edificio contemporáneo que recoge todo lo que ha sido Mérida desde su época romana hasta ahora” (p. 18).

LA ATENCIÓN EN ORTEGA*

MONTESÓ VENTURA, Jorge: *La atención en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Valencia: Centro de Estudios Antropológicos ACAF, 2016, 473 pp.

ESMERALDA BALAGUER
ORCID: 0000-0002-5633-0565

“Dime lo que atiendes y te diré quién eres”, “dime lo que prefieres y te diré quién eres”, o dicho de otro modo, “dime el paisaje en que vives y te diré quién eres”. Las tres frases no sólo son el *leitmotiv* con el que este libro está escrito, sino que también nos sirven de hilo conductor para adentrarnos en el pensamiento orteguiano a través de una nueva lectura, a través de una nueva perspectiva. El propio Ortega pronuncia en varias ocasiones estas sentencias a lo largo de su obra. Desde tempranos escritos Ortega se acerca al concepto de la atención. Primeramente, lo llamó “paisaje” en sus “Moralejas” de 1906; más tarde lo llamó “preferencia” en 1924 a propósito de sus escritos sobre el centenario de Kant; finalmente, en *Estudios sobre el amor* (1926), denominó “atención” a este fenómeno que configura nuestra perspectiva del mundo.

Mediante el fenómeno de la atención nos introduce Jorge Montesó Ventura, doctor en filosofía y fundador del Centro de Estudios Antropológicos

ACAF, en una nueva constelación orteguiana. La atención es un concepto imprescindible para la comprensión de la propuesta perspectivista. La atención para Ortega es un instrumento auxiliar, ortopédico, pero necesario, según apunta Montesó, porque define, ordena, jerarquiza y regula la realidad vivida.

El propio autor sostiene en el preámbulo del libro que aunque el tema de la atención en el pensamiento de Ortega ha sido poco tratado e incluso puede generar extrañeza, su pertinencia es de primer orden pues “la propuesta raciovitalista no se podría entender sin la puesta en escena del fenómeno de la atención” (p. 20). Vivir es encontrarse arrojado en el mundo, en la circunstancia. Nuestra circunstancia es lo que existe para nosotros, es la realidad que me afecta y me requiere. Aunque la realidad se despliega en todo su potencial, para nosotros sólo existe aquello que atendemos, aquello en que reparamos, según nuestras preferencias e intereses. Atender unos aspectos de la realidad supone desatender otros y ello dependiendo de nuestro interés. De modo que “la realidad solo se me da si la atiendo y, por tanto, en perspectiva” (p. 252).

Por ello, acercarnos al estudio de la presencia de la atención en la obra orteguiana como piedra de toque para la construcción de nuestra circunstancia, esto es, la de cada cual, y siempre en perspectiva, es de una clara importancia. Asimismo, aporta una nueva po-

* Este trabajo se integra en los resultados del Proyecto de Investigación FFI2016-76891-C2-2-P, financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) del Ministerio de Economía, Industria y Competitividad y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER) de la Unión Europea.

Cómo citar este artículo:

Balaguer, E. (2018). La atención en Ortega. Reseña de “La atención en el pensamiento de Ortega y Gasset”, de Jorge Montesó Ventura. *Revista de Estudios Orteguianos*, (36), 183-185.
<https://doi.org/10.63487/reo.273>



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 36. 2018
mayo-octubre

sible interpretación de sus escritos para futuras investigaciones.

La tesis que Montesó está sosteniendo es que todo mirar es un atender (*ad-tender*) según preferencias e intereses, la atención jerarquiza según lo que nos es afín. Y esto configura nuestra visión, nuestra perspectiva de la circunstancia. Pero no solo nuestra perspectiva individual, sino también nuestra perspectiva colectiva, la que tenemos como pueblo que posee una sensibilidad común, o dicho de otro modo, un cierto sistema de intereses y preferencias. La atención es el mecanismo que tenemos para acceder a la realidad radical, sostiene Montesó a la luz de los escritos orteguianos.

El libro, que se compone de siete capítulos, trata de dar cuenta del fenómeno de la atención desde varios flancos. Cada capítulo está dotado de un aparato de citas que nos remite, no sólo a las obras esenciales de Ortega, donde podemos encontrar la presencia de la atención para alumbrar su teoría perspectivista, sino también a las referencias de los autores más relevantes que influyeron en la elaboración del concepto de la atención en Ortega. Al final del libro encontramos una extensa y completa bibliografía, con aquellos títulos orteguianos donde la atención juega un papel primordial y con otros tantos títulos de una escogida bibliografía secundaria.

Cuatro son los conceptos orteguianos ineludibles para entender el fenómeno de la atención, esenciales en la filosofía raciovitalista. Me refiero a los conceptos de “circunstancia”, “perspectiva”, “yo” y “vida”. En el primer capí-

tulo Montesó da cuenta de ellos y establece la relación que mantienen con la atención. La perspectiva, que es aquello que atendemos según nuestros intereses, es el modo en que vivimos la realidad o circunstancia; esto es, la circunstancia se nos descubre y en la medida en que la atendemos desde nuestra perspectiva la salvamos. Este concepto de “salvación” entronca muy bien con el capítulo tercero, donde el autor analiza el fenómeno de la atención primeramente con las *Meditaciones del Quijote* y posteriormente con otros escritos. Las *Meditaciones* eran unos “ensayos de salvación” y la salvación lo que demanda es un cambio en la atención de la realidad y en el atendernos. Como señala Montesó, la atención no sólo es sobre la realidad, sino que también es introspectiva –el concepto de “ensimismamiento” será esencial para entender esto– y es atención del Otro. La realidad sólo puede ser atendida desde la vida de cada cual, a partir de la idea de “yo” como ejecutividad, es decir, como “yo” que tiene un proyecto vital, porque cada cual elige qué atender en función de su proyecto. Por eso hablamos de una preferencia en la elección.

El segundo capítulo está dedicado a establecer una síntesis de la atención en el panorama psicológico actual a partir de tres escuelas filosóficas que fundamentan tres paradigmas de la psicología: el conductismo, el cognitivismo y la corriente humanista. Además, Montesó presenta a los seis pensadores fenomenológicos que influyeron en el concepto orteguiano de la atención. Estos fueron Husserl, Schapp, Jaensch, Hofmann, Scheler y Pfänder.

Como quedó anunciado con anterioridad, el capítulo tercero empieza con el análisis de las *Meditaciones* desde la óptica atencional. Pero también otros importantes textos serán estudiados en este apartado. Aunque en sus inicios el concepto de atención es poco profundo, a medida que madura el pensamiento de Ortega y asienta los pilares de su filosofía, madura también la exposición de este concepto, del “paisaje” a la “atención” pasando por la “preferencia”. En sus *Meditaciones* Ortega nos insta a atender las profundidades como mecanismo de salvación.

La atención, que es la encargada de distribuir la estructura y el orden de nuestro derredor, requiere de un mirar activo. Por eso, ante la necesidad de superar el idealismo y el relativismo Ortega se apoya en el perspectivismo, o dicho de otro modo, en el mirar activo que actúa con la realidad que también nos alude. Mi “yo” es un “yo-con-las-cosas”. De modo que el horizonte del cuarto capítulo está fijado por la revisión de su obra desde el perspectivismo. El análisis de sus obras más tempranas donde la presencia del paisaje y de aspectos estéticos es fundamental y el estudio de *El tema de nuestro tiempo* nos permiten encontrar un factor común, a saber, la aplicación de la perspectiva en la realidad, esto es, la atención dirigida deliberadamente hacia el mundo.

En el quinto capítulo el conocimiento de nuestra intimidad y la atención al

prójimo son los protagonistas. En esta línea merece ser reseñado el vínculo que Montesó establece entre uno de los conceptos fundamentales de la filosofía vital de Ortega y la atención. Este concepto es el de “ensimismamiento” cuyo opuesto es el concepto de “alteración”. El ensimismamiento supone un mirarse o atenderse a uno mismo.

En el sexto capítulo se establece que la esencia de la atención es una “anticipación”, es decir, es un “pre-ver” y una “pre-ocupación”. Debido a que somos arrojados en una circunstancia en la que nos sentimos náufragos tenemos que pre-ver y pre-ocuparnos de lo que vamos a ser y hacer en el segundo siguiente, por ello la atención se consume en la anticipación de nuestra acción.

Por último, Montesó tratará la cuestión del amor desde la atención a partir de *Estudios sobre el amor*. El “enamoramiento” será la otra cara de la atención; o dicho de otro modo, el “enamoramiento”, que es un aspecto del amor, enturbia la atención, se convierte en una fijación obsesiva, por ello es un fenómeno anómalo de la atención.

A modo de conclusión este libro aporta aire fresco en el estudio del pensamiento orteguiano. Es completo y ofrece la posibilidad de fijar nuestro mirar en la atención para comprender desde las profundidades la filosofía de Ortega y para pensarnos a nosotros mismos.

UNA ROSA BAJO EL SIGNO DE ORTEGA

PARENTE, Lucía: *Rosa Chacel lettrice di Ortega y Gasset*. Milán: Mimesis, 2017, 272 pp.

ANDREA BAGLIONE
ORCID: 0000-0002-1863-2765

Un prólogo, dos capítulos introductorios, cinco traducciones de ensayos “orteguianos” y una sección final de “fragmentos” (dos entrevistas); a partir de su estructura, el volumen de Lucía Parente *Rosa Chacel lettrice di Ortega y Gasset* parece rendir homenaje a ese gran movimiento renovador que caracterizó la España de los años 20 y 30 del siglo XX y del que Rosa Chacel representó, en ámbito literal, una de los más destacados miembros: la Vanguardia. Casi un libro-collage entonces, a la manera de los que, en los últimos años diez y en los primeros veinte del mismo siglo, publicaba el gran promotor del vanguardismo español, Ramón Gómez de la Serna, para Chacel inimitable genio y funámbulo de aquellos felices tiempos. Hilo conductor de toda la obra –si se quiere encontrar uno–, ese fugaz y fecundo entramado de recuerdos que constituye una de las más poderosas herramientas de la que dispone el ser humano para llegar a una honda conciencia de sí mismo: la memoria, punto de arranque de cualquier construcción o creación, sean estas biográficas o literarias. Es ante todo a través de la memoria que, en los cinco ensayos recogidos y traducidos en este libro en los que la escritora vallisoletana se enfrenta con el recuerdo y la siempre viva voz de su maestro, la figura y el pensa-

miento de Ortega se yerguen como médula y acicate de la literatura y de la visión del mundo de su “rara” discípula, haciendo que esos cinco breves textos rezumen una savia filosófica de declarado cuño orteguiano.

Una discípula muy diferente de las otras y los otros porque, como cuenta ella misma, empieza a zambullirse en el pensamiento de Ortega lejos de su presencia, lejos de Madrid y de España; es justo en Roma, en efecto, donde la autora, desde 1921, empieza a leer los artículos de periódico y los primeros libros del filósofo –las *Meditaciones del Quijote* y *El espectador*–, dejándose atrapar enseguida por su prosa y por su programa existencial. Discípula insólita también por otra razón: autodidacta, sin formación universitaria y sin embargo activa en ese mundo de la vanguardia española, como atestigua la publicación en 1922 de un ensayo titulado “Las ciudades” en la prestigiosa revista *Ultra*. Además, propensa a la reflexión intimista y amante de la escultura y del arte clásicos –que luego abandonará por demasiado clasicista en un tiempo anticlásico–, cuya tríada “luz, verdad y forma” inspirará toda su vida.

Entre 1925 y 1926 escribe su primera novela breve, *Estación. Ida y vuelta*. Este libro es la patente demostración de cuán determinante e influyente fue la filosofía de Ortega y sus reflexiones sobre el arte y la novela –en particular, los ensayos *La deshumanización del arte* e *Ideas sobre la novela*– para nuestra autora y para su generación. Sin embargo, lo que hace Chacel en este primer texto

Cómo citar este artículo:

Baglione, A. (2018). Una Rosa bajo el signo de Ortega. Reseña de “Rosa Chacel lettrice di Ortega y Gasset”, de Lucía Parente. *Revista de Estudios Orteguianos*, (36), 186-188.
<https://doi.org/10.63487/reo.274>



—que será publicado solo en 1930 y cuyo primer capítulo se publicó en la *Revista de Occidente*— no es simplemente hacer gala de sus estudios y de su conocimiento del pensamiento del maestro; ella va mucho más allá, creando un personaje —y no una historia, en contraposición con la novelística decimonónica— en cuyo flujo de pensamientos y reflexiones la razón vital orteguiana vive su propia vida y se manifiesta como algo viviente, como una incesante búsqueda de la verdad, un anhelo nunca satisfecho de conocimiento e indagación de la realidad y de sus misterios. El tan conocido lema orteguiano “Yo soy yo y mi circunstancia” se convierte entonces en literatura, en personaje novelable. Como subraya Parente, en esta narrativa donde la frontera entre literatura y filosofía es casi imperceptible, la segunda se convierte en el “plancton” de la primera, en esencia latente, en sustancia vital para unos personajes siempre en vilo entre realidad vivida y contada, cuyas introspección e interiorización de lo vivido no manifiestan nada más que el continuo ir haciéndose —el continuo “drama”, empleando un término orteguiano— de su propia circunstancia.

Tanto la vida como la obra de Rosa Chacel, “austera scrittrice dell’avventura intima” (p. 85), serán entonces inseparables de la reflexión filosófica; en su “aventura” existencial, la escritora asumirá siempre la perspectiva del naufrago, del ser humano insuficiente a sí mismo y lacerado en su condición existencial de perpetua búsqueda y sondeo del alma humana —es decir, de su propia alma— y de la realidad que la rodea, a

sabiendas de que cada detalle, incluso los más aparentemente nimios e insignificantes, participan en el hacerse y en la formación nunca definitiva de nuestro ser. En esta condición de crisis y de duda incesante, la razón vital orteguiana ilumina el camino de la verdad con su luz “luminosa y brutal”, abriendo un abanico de posibilidades antes inesperradas y, al mismo tiempo, imponiendo el rigor teórico y la tenacidad de su idea y planteamientos; un camino, sin embargo, siempre por hacer, y que cada uno tiene que emprender solo y con su propia e irrepetible circunstancia. La búsqueda de la verdad, entonces, no es nada más que un acto cargado de *eros*, un acto de amor y apertura hacia el otro que (aún) no somos, hacia nuestra más auténtica esencia y realidad.

Estos planteamientos no solo no dejarán nunca de vertebrar —más o menos explícitamente— la literatura chaceliana, sino que atestiguan de manera inequívoca la honda huella y la viva presencia de la figura de Ortega en la obra y en la existencia de su discípula, que empezará —no sin dificultades e incomodidades— solo en 1927 a acudir a las reuniones de la tertulia de la *Revista*, incorporándose de esta manera —aunque sin perder su característico marginalismo debido a su origen provinciano pequeño-burgués y a un no fácil carácter (como también atestigua su hijo Carlos Pérez Chacel en la jugosa entrevista que cierra el volumen)— a la hirviente vida intelectual del Madrid de los últimos años 20. El magisterio de Ortega y su honda huella, volvemos a subrayarlo, revividos a través de la memoria, representan el eje de los cinco ensayos

–publicados entre 1937 y 1983– que Parente presenta traducidos en este volumen, precedidos de una introducción histórico-filosófico-biográfica –“Rosa Chacel y su circunstancia”– que la estudiosa italiana traza en los dos primeros capítulos del volumen, un hondo y articulado preámbulo necesario para quien quiera enfrentarse con la voz de la escritora con todo conocimiento de causa.

En estos escritos chacelianos, se deduce que la enseñanza del maestro no se manifiesta a su discípula solo como *lógos*, sino como presencia en el mundo, como adhesión concreta a la realidad, como posibilidad de cambio y de multiplicación de perspectivas desde las que mirar las cosas. En Ortega, en su persona y en su obra, lo pensado y lo vivido son esencialmente dos caras complementarias de la misma medalla: el primero, percibido en su acaecer, en su viva manifestación; el segundo, en su valor poético y tras-

cedente. Estos ensayos revelan entonces lo que es y lo que significa, para la escritora vallisoletana, un maestro: un intelectual comprometido con la causa de la verdad, cuya obra no es nada más que la manifestación de su propio ser; un ejemplo, claro está, mas, sobre todo, alguien que, en lugar de enseñar rígidas verdades, haga que sus discípulos aprendan a ser sí mismos, persiguiendo el sentido siempre por hacer de su vocación.

Para terminar, Rosa Chacel, como se infiere de las páginas de este volumen, fiel y crítica discípula, no solo aprendió de la obra y de la persona de Ortega, sino que “vivió orteguianamente”, haciendo de la razón vital el “tono” y “estilo” de su existencia, dejando que la palabra orteguiana –siempre viva, palpitante y corpórea– alumbrase la continua y nunca acabada conquista de su propio ser y de su circunstancia.

VOLVER A EXAMINAR LA UNIVERSIDAD CON OTROS, Y TAMBIÉN CON ORTEGA

PORTOCARRERO SUÁREZ, Felipe: *La idea de universidad reexaminada y otros ensayos*. Lima: Universidad del Pacífico, 2017, 311 pp.

MARTINA VINATEA
ORCID: 0000-0002-9326-3488

Aunque la bibliografía sobre la idea de universidad no sea tan amplia en español como en otras lenguas, podría decirse que es un tema recurrente en la reflexión de quienes se desenvuelven en el medio académico. Ése es el caso de Felipe Portocarrero quien, con más de cuatro décadas dedicadas a la Universidad en los campos de la docencia, la investigación y la gestión, expone lúcidamente un conjunto de reflexiones históricas sobre la idea de universidad organizado en cuatro ensayos que reseño a continuación. El propósito general está descrito en las primeras páginas: “argumentar [con abundante bibliografía] que la universidad ha desempeñado un papel esencial en las sociedades desde el medioevo hasta nuestros días” (p. 11).

En el primer ensayo titulado “Imágenes de la universidad en perspectiva histórica”, el autor realiza una apretada síntesis de elementos que ilustran la historia de la Universidad como institución, a través de cuatro periodos históricos: fundacional del medioevo; la Edad Media temprana; el periodo industrial hasta la Segunda Guerra Mundial; y desde los años de la posguerra hasta la actualidad. Al abordar estos periodos con una impresionante bibliografía, enfatiza en algunos aspectos que

considera relevantes: la estructura organizativa, el gobierno interno, los campos del saber y los problemas en la administración y gestión (p. 19). Ciertamente, el tema que se desarrolla con mayor énfasis y gran lucidez es el de los campos del saber.

La historia de la Universidad descrita por Portocarrero, se inicia en los remotos orígenes que llevan hacia la existencia de un significativo número de escuelas privadas en los siglos XI y XII, en Bolonia y París principalmente, donde maestros independientes asumen la formación de discípulos interesados en mejorar su educación. El término *universitas* se refería al grupo humano, no a la “universalidad del saber”; sin embargo, ya estaba en el término la noción de “entidades morales” responsables de su aprendizaje, que a lo largo de la Edad Media temprana se convierten en “entidades corporativas” que alcanzan prestigio social y acreditan mediante licencias a sus miembros. En esa época se empiezan a otorgar los grados académicos principales que se mantienen hasta hoy y también se institucionalizan cuatro facultades: artes, medicina, leyes y teología (como puede verse, no se consideran las ciencias naturales ni las realizaciones técnicas e instrumentales). Finalmente, se determina el método de enseñanza: la clase y la disputa; y la lengua franca en que las clases debían ser impartidas: el latín. Hacia mediados del siglo XV, los *studia humanitatis* introducen importantes reformas, entre ellas, las llamadas siete artes liberales: el *trivium* (gramática, lógica y retórica) y el *quadrivium*

Cómo citar este artículo:

Vinatea, M. (2018). Volver a examinar la Universidad con otros, y también con Ortega. Reseña de “La idea de universidad reexaminada y otros ensayos”, de Felipe Portocarrero Suárez. *Revista de Estudios Orteguianos*, (36), 189-192.

<https://doi.org/10.63487/reo.275>



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 36. 2018
mayo-octubre

(aritmética, astronomía, geometría y música). Posteriormente, se fue desarrollando también la forma de gobierno de estas instituciones: la asamblea, el rector, los maestros y un conjunto de funcionarios de menor rango, encargados de la administración. A inicios del siglo XIX, Wilhelm von Humboldt deja su impronta en la organización de la Universidad moderna: la libertad académica, la ampliación de carreras, la diferenciación entre la investigación pura y la aplicada. Luego este esquema colapsa con el nazismo y la Segunda Guerra Mundial. Así, después de la preponderancia de las universidades europeas, el foco de atención se traslada a Norteamérica y del principio unificador que se mantuvo desde el inicio y se prolongó hasta la Edad Moderna, la idea de universidad se transforma en una “multiversidad”; es decir, instituciones que han perdido su cohesión interna, donde existen “comunidades diversas y distintas en su conformación con pocos intereses compartidos y usualmente en conflicto e integrada por estudiantes de pregrado y posgrado, y por profesores pertenecientes a distintas facultades” (p. 118).

En el segundo ensayo titulado “La idea de universidad reexaminada”, Felipe Portocarrero se propone explorar la “idea de universidad” a la luz del análisis de diferentes autores que la han desarrollado. En primer lugar, cobran relieve las ideas del cardenal Newman, cuyo libro *The Idea of a University* (1852), recoge las reflexiones que mayor impacto han tenido desde el momento en que fue escrito hasta la actualidad. Siguen Pattison, Leavis, Jaspers, Ortega y Kerr, cuyas ideas marcaron los sistemas

universitarios de sus respectivos países: Inglaterra, Alemania, España y Estados Unidos. Si bien es cierto cada uno de ellos tiene una postura diferente, comparten la percepción de la institución universitaria como “la que mejor encarna las fuerzas y los impulsos civilizatorios y la que mejor representa el lugar de encuentro, de diálogo en el que no solo pueden producirse la discrepancia razonada, sino también el debate alturado de diferentes perspectivas de análisis” (pp. 236-237). Newman plantea de manera muy clara su visión de la Universidad: es el lugar donde se enseña el conocimiento universal y los profesores son quienes modelan los principales atributos de sus alumnos, quienes deben transformarse en una suerte de *gentlemen*. La institución universitaria debiera ser más un lugar de educación que de instrucción. En este ensayo, llama especialmente la atención el apartado VII dedicado a José Ortega y Gasset, único autor de habla hispana cuyas ideas están recogidas en el libro. Ortega, intelectual preocupado por reformar la situación universitaria que describía como “triste, inerte y opaca”, escribe en la célebre *Revista de Occidente* su ensayo *Misión de la Universidad* (1930). Según este autor, el cambio debía empezar por erradicar el rasgo “más nocivo, perverso y vil de la idiosincrasia española: la chabacanería” (p. 198). Para revertir ese mal, Ortega proponía prepararse para la vida pública con seriedad, convicción moral y fe en que las circunstancias sociales podían ser transformadas. Lo primero que debía hacerse era “realizar una reforma universitaria que acertara en identificar su misión, su auténtico y original queha-

cer” (p. 198). Asimismo, precisó que la enseñanza superior consistía en hacer y enseñar investigación científica. En ese contexto, la idea de “cultura”, entendida como virtud cívica, estaba destinada a “ayudar a vivir e influir vitalmente en la historia inmediata” (p. 200). Esta cultura institucional estaba en la base de la reforma y ciertamente debía estar acompañada de un plan de estudios que aporte un *mínimum* —que es lo que de verdad se puede aprender— que sirva para seguir aprendiendo. Su original idea de universidad es “la de una fuerza espiritual singular y la de una inteligencia convertida en institución” (p. 205).

El tercer ensayo titulado “Mirar el abismo: el divorcio entre la ciencia, las ciencias humanas y las ciencias sociales” recoge una realidad actual, iniciada en la segunda mitad del siglo pasado: la separación (en realidad, la polarización) entre las ciencias y las humanidades o entre los “intelectuales” o humanistas y los científicos, especialmente los físicos, según explica Portocarrero —a partir de las ideas de Charles Percy Snow—, nacida del ritmo de los cambios en las disciplinas humanistas y científicas: muy lentos en el caso de las humanidades; y vertiginosamente rápidos, en el de las disciplinas científicas. Tal perspectiva conducía a pensar en una brecha difícil de cerrar entre las “dos culturas” que, en realidad, se había construido sobre la base de “malentendidos y prejuicios” que deberían eliminarse para “el florecimiento de un pensamiento que tuviera sabiduría e inteligencia”. El mayor detractor de las ideas de Snow fue Frank Reymond Leavis, quien en 1962 dictó una conferencia cuyo objetivo era traer abajo las ideas de

Snow. “La «controversia Snow-Leavis» se transformó en uno de las más estimulantes contribuciones al debate público durante el siglo XX” (p. 260). Luego, Portocarrero sugiere a las ciencias sociales como bisagra entre la pugna entre las ciencias y las humanidades con la esperanza de que sean capaces de aceptar que todo saber está enraizado en un contexto social determinado que no está reñido con la búsqueda de un conocimiento objetivo de las diversas disciplinas. Así, las ciencias sociales repensadas pueden facilitar que la organización de la Universidad y la gestión académica puedan hallar un camino de mayor integración entre las ciencias en conflicto. Inclusive el autor, con Wallerstein, propone acciones específicas para la integración de las diversas ciencias en el seno de la Universidad.

En el último ensayo “¿Un nuevo *quadrivium*? Notas sobre el pensamiento educativo de George Steiner”, Portocarrero se concentra en la propuesta del mencionado autor sugerida en el capítulo “Cuestiones educativas” de su obra *Los libros que nunca he escrito* (2008). Lo medular de su propuesta estriba en imaginar un nuevo *quadrivium* de disciplinas: matemáticas, música, arquitectura y ciencias de la vida que permita una base de conocimientos comunes dentro de un plan de estudios que “abra nuevos horizontes y experiencias vitales a los estudiantes” (p. 290); el original intento de Portocarrero está en reflexionar sobre “el papel que les corresponde cumplir a las humanidades y las ciencias sociales en ese utópico sistema del futuro” (p. 291). Después de hacer un diagnóstico de la

situación actual de la educación universitaria europea: alumnos semianalfabetos, antiintelectuales; proliferación de universidades mediocres y carreras utilitarias que responden a demandas de mercado; en contraste, el caso de la educación norteamericana es diferente, pues si bien una parte se asemeja a la europea, otra –amparada en los ideales estadounidenses ligados a la importancia del futuro– tienen cumbres de enseñanza incomparables.

Finalmente, Portocarrero incide en una suerte de “ejes transversales”, mencionados por Steiner, que funcionan como telón de fondo y que han reconfigurado las fronteras del conocimiento y del aprendizaje en el mundo actual:

1. Se asocia al concepto de *literacy* (saber leer y escribir). Después de la caída del Imperio romano, en el interior de los monasterios, una élite letrada logró asegurar los conocimientos de la civilización antigua que debían ser conservados aun con la impronta cristiana. Luego, esa cultura se democratizó y se conserva en diversos niveles.

2. Se vincula con el conocimiento matemático, *numeracy*, cuyo impacto ha alcanzado a todas las áreas del saber humano. A partir del desarrollo de herramientas matemáticas, muchas otras ciencias, sobre todo las sociales, han podido cuantificar con mayor precisión sus resultados. Sin embargo, ha profundizado la brecha existente con las humanidades.

3. Considera la revolución tecnológica que podría constituirse como una “tercera cultura” por su “trascendencia incalculable” en todas las áreas del conocimiento humano. No se puede prever de

qué manera ni cuánto esa información impregnará la existencia del ser humano.

Ahora bien, en este escenario, Portocarrero se pregunta quién se hará cargo de enseñar los saberes indispensables para enfrentar los desafíos de la vida moderna presente y futura. La respuesta es el maestro, un maestro que consiga educar en el sentido más amplio del término, que inspire a sus alumnos y que logre enseñar los nuevos lenguajes que los alumnos deben aprender: el de las ciencias, que debe desarrollarse incentivando la curiosidad; el lenguaje de la música, que es el que más acerca a la trascendencia; el lenguaje de la arquitectura, que se acerca al de la música con sus proporciones y armonía y que se superpone a la estética; y finalmente, el lenguaje de las ciencias de la vida, de la biología molecular y la genética. Quizá el círculo histórico se cierre con un volver a empezar; es decir, que vuelvan los maestros independientes a rodearse de un selecto grupo de discípulos que quiera ser educado.

En suma, puedo asegurar que el propósito del libro, que no es otro que presentar un organizado y bien planteado recuento del estado de la cuestión sobre la educación, se cumple plenamente y que por su información relevante debería ser de lectura obligatoria para todo aquel que esté vinculado o quiera vincularse con el quehacer académico. Sin embargo, me habría gustado ver plasmada la idea de universidad de Portocarrero en un quinto ensayo, pero no me extrañaría que por ser un hombre ligado a la teoría y a la praxis vuelva sobre el tema después de una nueva etapa de experiencia en el campo.

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 principales publicaciones destacan: “Civilizar el infinito: el milagro, la revelación y lo sublime en la obra de Jorge Luis Borges” (2015), “¿Es posible encontrarle un nomos al pensamiento? María Zambrano, las confesiones, los delirios y el mito de Antígona” (2015), “Reinventar el siglo XIX: contrapunteo entre Antonio Machado y Walter Benjamin” (2011), “Vidas filosóficas: la historia de un concepto, de sus géneros filosóficos y de su importancia en el pensamiento español” (2011).

JESÚS M. DÍAZ

Profesor titular de Ética y filosofía política de la UNED. Doctor en Filosofía sobre la historia en la fenomenología de Husserl, ha realizado estudios en Alemania (Husserl Archiv/Friburgo y Universidad de Bochum) y en la Universidad de McGill (Canadá) profundizando tanto en la dimensión práctica de la fenomenología husserliana y heideggeriana como en la comprensión de esta corriente filosófica llevada a cabo por Aron Gurwitsch. También se ocupa de la filosofía española contemporánea (Ortega y la “Escuela de Madrid”), la hermenéutica y el pragmatismo. Entre sus últimas publicaciones destacan: “Cuando la realidad se ha vuelto enigma. Razón narrativa y confesión personal como salvaciones filosóficas” (2018), “La razón histórica en tiempos sombríos. Las ambigüedades del «Nuevo Liberalismo» orteguiano” (2018), “La filosofia della serenità melancolica contro la superbia filosofica. Su José Gaos e l’indebolimento del pensiero” (2016), “¿Una razón sin astucia? Revisitando el tópico fenomenología trascendental e historia” (2015).

ISABEL FERREIRO LAVEDÁN

Doctora en Derecho. Profesora de la Universidad Internacional de La Rioja (UNIR). Ha sido miembro del equipo de investigación y edición de las *Obras completas* de José Ortega y Gasset, editora de la colección de bolsillo para Alianza Editorial y de numerosas notas de trabajo inéditas del filósofo. Autora de un monográfico sobre la teoría social en José Ortega y Gasset: *La teoría social de Ortega y Gasset: los usos* (2005) y de varios capítulos de libros y artículos dedicados a la obra del filósofo: “A la vanguardia de la sociología” (2013), “Una lectura compleja para un pensamiento complejo” (2010), “La definición del Derecho como uso en Ortega y Gasset” (2005), “La docilidad de las masas en el pensamiento de Ortega y Gasset” (2001).

ROBERTO GELADO

Doctor en Comunicación Estratégica y Gestión del Conocimiento (Universidad Pontificia de Salamanca, 2012). Profesor de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Comunicación de la Universidad CEU San Pablo, donde coordina el Grado en Periodismo y el Programa Internacional “Strategic Communication”, desarrollado conjuntamente con la Universidad de Columbia. Su línea de investigación principal se ha centrado en el análisis de la comunicación política en nuevos entornos mediáticos. En el marco de esta línea de investigación realizó en el verano de 2015 una estancia en el Centre for Social Media Research de la Universidad de Westminster. Su interés por la política también le ha llevado a publicar artículos en revistas nacionales e internacionales sobre Doctrina de Seguridad Nacional (“Was Political Realism the theoretical basis for the National Security Doctrine? Reflections on the matter”), el concepto de la Multitud (“La multitud según Hardt y Negri: ¿ilusión o realidad?”) o la representación del Otro en Hollywood (“Hollywood y la representación de la Otridad. Análisis histórico del papel desempeñado por el cine estadounidense en la forja de enemigos nacionales”).

JEAN-CLAUDE LÉVÊQUE

Investigador en el CSIC-CCHS, Instituto de Filosofía (2010-2013). En la actualidad es Profesor Investigador en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Turín. Colabora con la revista *Kaiak* y es redactor de las revistas *Tròpos* y *Escritura e imagen*. Ha colaborado en varios proyectos de investigación, nacionales e internacionales. Ha publicado varios artículos y volúmenes sobre la filosofía española, sobre la obra de Ortega y Gasset, y sobre la filosofía europea contemporánea, actualmente la filosofía francesa y la filosofía del Derecho de G. Teubner. Destacan: *Márgenes de Jean-Luc Nancy* (ed., 2014), *Imagine*

e scrittura (ed., 2009), *Forme della ragione storica. La filosofia di Ortega y Gasset come filosofia europea* (2008), *Ortega interprete di Kant, I e II* (2002 y 2005), *Ortega y Gasset pensatore e narratore dell'Europa* (ed., 2001).

AZUCENA LÓPEZ COBO

Associate Researcher del Departamento de Lenguas y Literaturas Romances de la Universidad de Harvard. Es Profesora Investigadora del Centro de Estudios Orteguianos donde se incorporó en 2001 como miembro del grupo de investigación editor de las *Obras completas* de José Ortega y Gasset (2004-2010) y donde trabaja en la edición de la correspondencia de José Ortega y Gasset con sus corresponsales en España y Estados Unidos. Ha sido Directora Académica de los Programas Internacionales de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón. Sus líneas de investigación se centran en la literatura española peninsular, la historia intelectual y cultural española y la edición de clásicos contemporáneos en un arco temporal que abarca desde finales del siglo XIX al tercer cuarto del siglo XX. Sus publicaciones abordan aspectos de la vida y la obra de José Ortega y Gasset, José Ortega Spottorno, Ramón Gómez de la Serna, Guillermo de Torre, Fernando Vela, Benjamín Jarnés, Antonio Espina y Pedro Salinas, entre otros. Autora de *Estética y prosa del arte nuevo* (2016).

FRANCISCO JOSÉ MARTÍN

Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid y Doctor en Filología por la Universidad de Pisa. Ha enseñado durante más de quince años en la Universidad de Siena y actualmente es Profesor titular de Filosofía de la literatura y de Historia del Pensamiento Hispánico en la Universidad de Turín. Ha sido Visiting professor en las Universidades de Münster (1999-2000), Tel Aviv (2012-2013) y Valparaíso (2017-2018). El ámbito de sus investigaciones se centra principalmente en el hispanismo filosófico, en las relaciones entre filosofía y literatura, en la historia de las ideas y en la hermenéutica de la cultura hispánica, en contexto europeo y desde perspectivas filológicas y filosóficas. Es autor, entre otros, de *Olvidar a Schopenhauer. Filosofía y literatura en la crisis de fin de siglo en España* (ed., 2016), *Intelectuales y reformistas. La Generación de 1914 en España y América* (ed., 2014), *El uno, el otro, el mismo. Vindicación de J. Martínez Ruiz* (2012), *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista* (1999). Ha cuidado también las ediciones críticas de *España. Pensamiento, poeta y una ciudad* (2008) de María Zambrano, *El Político* (2007) de Azorín, *Fiesta de Aranjuez* (2005), *España invertebrada* (2002) de Ortega y Gasset y *Diario de un enfermo* (2000) de Azorín. Ha traducido al italiano *Espacio* de Juan Ramón Jiménez (2013) y *El artista y la ciudad* de Eugenio Trías (2005) y ha llevado a cabo la recopilación de los escritos italianos de María Zambrano, *Per abitare l'esilio* (2006).

DANIEL MORENO

Doctor en Filosofía con una tesis sobre Santayana. Actualmente es profesor en el IES Miguel Servet de Zaragoza y secretario de *Limbo. Boletín internacional de estudios sobre Santayana*. Ha traducido varios libros y artículos de Santayana y ha publicado más de treinta artículos y ponencias en español e inglés sobre él y sobre Miguel Servet. Es autor de *Miguel Servet teólogo iluminado. ¿Ortodoxia o herejía?* (2011) y *Santayana filósofo. La filosofía como forma de vida* (2007), recientemente traducido al inglés.

DAVID SENABRE

Doctor en Geografía por la Universidad de Salamanca (1999). Profesor de Geografía en la Facultad de Humanidades de la Universidad Internacional de Cataluña. Sus líneas de investigación son: teoría de la cultura, teoría urbana, urbanística y urbanismo, ordenación territorial, planificación urbana, Centros Históricos, evolución de ciudades Patrimonio de la Humanidad (ICOMOS), turismo, patrimonio y paisaje cultural. Entre sus publicaciones destacan: "Patrimonio, recursos culturales y turismo. El caso de Castilla y León. ¿Entendemos qué está ocurriendo en la Raya? ¿Lo estamos haciendo bien? ¿Existe un futuro demográfico estable, allí?" (2014), "Del Patrimonio Cultural urbano al Paisaje Cultural" (2013), "Paisaje transfronterizo. La percepción subjetiva del «Paisaje Cultural». ¿Un valor en renovación?" (2013), "Salamanca: 1984-2011. Planeamiento, modelos de ciudad, procesos territoriales y problemas" (2012), "El principio de «autenticidad» en la doctrina sobre el Patrimonio Mundial" (2010), "La ciudad vivida. Ensayos sobre urbanismo y cultura" (2006).

NORMAS PARA EL ENVÍO Y ACEPTACIÓN DE ORIGINALES

La *Revista de Estudios Orteguianos*, fundada en el año 2000 y editada por el Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, es una publicación semestral dedicada al estudio de la obra y la figura del filósofo español José Ortega y Gasset, desde una perspectiva cultural y académica.

Los trabajos que se envíen a la *Revista* han de ser originales, inéditos y no sometidos a su evaluación o consideración en ninguna otra revista o publicación.

La selección de los trabajos se rige por un sistema de evaluación a cargo de revisores externos expertos en la materia. El anonimato del sistema de arbitraje se regirá por la modalidad de doble ciego. Al finalizar el año se publicará en la página web de la *Revista* una lista con los nombres de los revisores que han actuado en este período.

La lengua de publicación de la *Revista* es el español pero, previa invitación, podrán enviarse para su consideración también originales escritos en inglés, francés, portugués, italiano o alemán. En caso de ser aceptados para su publicación quedará a cargo de los autores la traducción que será revisada por los editores.

La remisión de originales implica la aceptación de estas normas.

Los manuscritos deberán remitirse, tanto por correo electrónico en archivo adjunto, preferiblemente utilizando WORD para Windows, como en formato impreso a la siguiente dirección:

Revista de Estudios Orteguianos
Centro de Estudios Orteguianos
Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón
c/ Fortuny, 53.
28010 Madrid (España)

Dirección electrónica: estudiosorteguianos.revista@fogm.es

Tfno.: 34 917 00 41 35

www.ortegaygasset.edu/publicaciones/revista-de-estudios-orteguianos

La presentación de los manuscritos deberá ceñirse a los siguientes criterios:

1. Los artículos no podrán tener una extensión superior a 30 páginas, tamaño DIN A4 (10.000 a 12.000 palabras) incluidas las notas, a un espacio. La fuente utilizada será Times New Roman, de cuerpo 12 para el texto principal y 10 para las notas al pie de página.
2. El manuscrito empezará con el título, centrado y en redonda. El título ha de ser también traducido al inglés.
Seguidamente debe figurar un resumen (abstract) de no más de 100 palabras y una lista de palabras clave (keywords), con no más de 8 términos. Tanto el resumen como la lista de palabras clave deben tener una versión en español y otra en inglés para facilitar su inclusión en las bases de datos internacionales y en los repertorios bibliográficos.
3. Con el fin de preservar el anonimato en el proceso de evaluación, en página aparte figurará el título del trabajo, nombre del autor o autores, datos de contacto (teléfono, dirección postal y de correo electrónico), así como un breve currículum indicativo (centro o institución a la que está(n) adscrito(s), datos académicos, líneas de investigación y las 3 ó 4 principales publicaciones). Con la misma finalidad se evitará cualquier mención al autor o autores en el resto del texto.
El autor o autores que deseen remitir un manuscrito para su evaluación pueden encontrar los formularios modelo de la Carta de presentación, el Listado de comprobaciones para la revisión final y la Hoja de identificación del manuscrito, así como los Criterios de evaluación de los manuscritos, las Instrucciones dirigidas a los revisores y las Hojas de evaluación empleadas en la página web de la *Revista* (URL: <http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/55/revista-de-estudios-orteguianos>), bajo el título "Normas para el envío de originales".
4. En el cuerpo del texto se evitará el uso de negritas y subrayados. Se resaltarán con cursiva los títulos de obras, textos en lenguas extranjeras o cualquier énfasis añadido por el autor o autores. Las citas textuales se escribirán entre comillas tipográficas, mientras que las citas largas irán en párrafo aparte, sangradas y sin entrecomillar.
5. Las referencias bibliográficas y las notas deben ajustarse a las pautas que siguen. Se preferirá utilizar el sistema de citas bibliográficas con notas a pie de página y al final del artículo figurará siempre un apartado de Referencias bibliográficas en que se recogerán, ordenados alfabéticamente por el apellido del autor, todos los trabajos citados en el texto. De todos modos, se aceptará cualquier modalidad recogida en la Norma ISO 690.

Citas bibliográficas en notas a pie de página:

- a) Monografías: José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente, 1930, p. 15.
- b) Capítulos o partes de monografías colectivas: José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo”, en Karl BÜHLER, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, 1950, p. 7.
- c) Publicaciones periódicas: José ORTEGA Y GASSET, “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, *Logos*, 1 (1941), p. 12.
- d) *Obras completas* de José Ortega y Gasset:
 Si las citas aluden a las *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos). Por ejemplo, en el caso de “La destitución de Unamuno”: I, 661-663. Se preferirá el uso de esta edición por su mayor vigencia y actualidad.
 Si las citas aluden a las *Obras completas*. 12 vols. Madrid: Revista de Occidente / Alianza Editorial, 1983, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos), anteponiéndoles *Oc*83. Por ejemplo, en el caso de “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”: *Oc*83, V, 517-547.
 Si las citas de *Obras completas* van en el cuerpo del texto se seguirá el mismo esquema.
- e) Para citas de ediciones electrónicas véanse más adelante los formatos de citación en el apartado de Referencias bibliográficas, teniendo en cuenta que en las notas se cita el nombre por delante de los apellidos del autor.
- f) Al citar los números de páginas, utilizar el esquema pp. 523 y ss. para referirse a una página y las siguientes.
- g) En las citas sucesivas de alguna obra citada con anterioridad se preferirá el uso de ob. cit. si se repite el título y se omite el lugar de edición y la editorial, siempre y cuando no sea la cita inmediatamente anterior, en cuyo caso puede utilizarse *ibidem* o *ibid.* si es la misma obra y distinta página o, *idem* o *id.*, si se trata de la misma obra y página.
- h) *Vid.* o cfr. se emplearán para referirse a una obra cuyo texto no se ha citado directamente.

Citas bibliográficas en el apartado de Referencias bibliográficas:

- a) Monografías: ORTEGA Y GASSET, J. (1930): *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente.
- b) Capítulos o partes de monografías colectivas: ORTEGA Y GASSET, J. (1950): “Prólogo”, en K. BÜHLER, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 7-9.

- c) Publicaciones periódicas: ORTEGA Y GASSET, J. (1941): "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia", *Logos*, 1, pp. 11-39.
 - d) Sitio web: *Perseus Digital Library Project* (2008): CRANE, G. R. (ed.). [Online]. Tufts University. Dirección URL: <http://www.perseus.tufts.edu>. [Consulta: 7, octubre, 2008].
 - e) Artículo en una revista electrónica: PATERNIANI, E. (1996): "Factores que afectan la eficiencia de la selección en maíz", *Revista de Investigación Agrícola-DANAC*, [Online], 1. Dirección URL: <http://www.redpavfpolar.info.ve/danac/index.html>. [Consulta: 22, abril, 2001].
 - f) Trabajo publicado en CD-ROM: MCCONNELL, W. (1993): "Constitutional History", en *The Canadian Encyclopedia*, [CD-ROM]. Toronto: McClelland & Stewart.
6. Los resúmenes de Tesis Doctorales, que irán acompañados de las correspondientes palabras clave en español e inglés, no deben exceder de 400 palabras. Deben adjuntar, asimismo, los siguientes datos:
- a) Título de la tesis
 - b) Nombre y apellidos del autor de la tesis
 - c) Nombre y apellidos del director de la tesis
 - d) Departamento, Facultad, Universidad y año académico en que la tesis fue defendida y aprobada
 - e) Datos de contacto del autor (teléfono, dirección postal y de correo electrónico)
- En los casos en que la tesis no haya sido escrita en español, se incluirá la traducción al mismo del título y el resumen.
7. No se remitirán las primeras pruebas a los autores por lo que los manuscritos han de enviarse revisados. Los autores recibirán un ejemplar impreso de la *Revista* y un archivo pdf de su trabajo.

El proceso de evaluación y aceptación de manuscritos se realizará del siguiente modo: Los autores remiten el trabajo a la *Revista*, pudiendo recomendar o recusar nombres de potenciales revisores. Tras la revisión editorial, los manuscritos serán objeto de dos informes a cargo de dos revisores externos, que desconocerán la identidad de los autores. En caso de discrepancia, se recurrirá al juicio de un tercer evaluador. El Consejo Editorial decidirá, en vista a los informes respectivos, sobre la conveniencia de su publicación. La *Revista* comunicará a los autores el dictamen y, en caso de que éste haya sido favorable, la fecha previsible de publicación. En caso necesario se solicitará del autor una versión definitiva.

El proceso concluye habitualmente en seis meses, aunque en determinadas circunstancias y por razones diversas la comunicación a los autores puede demorarse.

Serán criterios excluyentes para la admisión de los manuscritos: no incidir en el ámbito cultivado por la *Revista*, excederse en la extensión establecida, no utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada y no enviar el trabajo en el soporte requerido.

El Consejo Editorial de la *Revista de Estudios Orteguianos* acusará recibo y acepta considerar todos los originales inéditos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, salvo cuando sean aceptados, hayan sido expresamente solicitados o para comunicar el dictamen.

Las fechas de recepción, revisión y aceptación de los originales, figurarán también en la página web de la *Revista* en el momento de su publicación.

Es condición para la publicación de originales inéditos en la edición impresa y electrónica, si a ella hubiera lugar, que el autor o autores cedan a la *Revista de Estudios Orteguianos* los derechos de propiedad (*copyright*). Con posterioridad a su publicación en la *Revista*, los autores podrán reproducir los trabajos o parte de los mismos, indicando siempre el lugar de aparición original.

La *Revista de Estudios Orteguianos* es recogida sistemáticamente por las Bases de Datos y Repertorios Bibliográficos *SCOPUS*, *The Philosopher's Index*, *ISOC-Ciencias sociales y Humanidades*, *Catálogo Latindex* y está categorizada en España (ANEP, CARHUS y CIRC) e Italia (ANVUR).

La *Revista de Estudios Orteguianos* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

Revista de Estudios Orteguianos

Quién es quién en el equipo editorial

DIRECTORES:

Ángel Pérez Martínez, Universidad del Pacífico, Perú, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España.

Javier Zamora Bonilla, Universidad Complutense de Madrid, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

GERENTE:

Carmen Ajenjo Pinilla, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

REDACCIÓN:

Iván Caja Hernández-Ranera, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

Felipe González Alcázar, Universidad Complutense de Madrid, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

CONSEJO EDITORIAL:

- José María Beneyto Pérez*, Universiad CEU San Pablo, Madrid, España
Mercedes Cabrera Calvo-Sotelo, Universidad Complutense de Madrid, España
Adela Cortina Orts, Universidad de Valencia, España
Juan Pablo Fusi Aizpurua, Universidad Complutense de Madrid, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España
Gregorio Marañón Bertrán de Lis, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España
Jacobo Muñoz Veiga, Universidad Complutense de Madrid, España
Eduardo Nolla Blanco, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España
Andrés Ortega Klein, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España
Fernando Rodríguez Lafuente, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España
Concha Roldán Panadero, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España
Jesús Sánchez Lambás, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España
José Juan Tobaría Cortés, Universidad Autónoma de Madrid, España
José Varela Ortega, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España
Fernando Vallespín Oña, Universidad Autónoma de Madrid, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

CONSEJO ASESOR:

- Enrique Aguilar*, Pontificia Universidad Católica Argentina
Paul Aubert, Université d'Aix-Marseille, Francia
Marta María Campomar, Fundación José Ortega y Gasset Argentina
Helio Carpintero Capell, Universidad a Distancia de Madrid, España
Pedro Cerezo Galán, Universidad de Granada, España
Béatrice Fonck, Institut Catholique de Paris, Francia
Ángel Gabilondo Pujol, Universidad Autónoma de Madrid, España
Luis Gabriel-Stheeman, The College of New Jersey, Estados Unidos
Javier Gomá Lanzón, Fundación Juan March, Consejo de Estado, España
Domínguez Hernández Sánchez, Universidad de Salamanca, España
José Lasaga Medina, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

Thomas Mermall (†), The City University of New York, Estados Unidos
José Luis Molinuevo Martínez de Bujo, Universidad de Salamanca, España
Ciriaco Morón Arroyo, Cornell University, Estados Unidos
Javier Muguerza Carpintier, Universidad Nacional de Educación a Distancia,
 España
Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense de Madrid, España
Nelson Orringer, University of Connecticut, Estados Unidos
José Antonio Pascual Rodríguez, Universidad Carlos III, Madrid, Real Academia
 Española, España
Ramón Rodríguez García, Universidad Complutense de Madrid, España
Jaime de Salas Ortueta, Universidad Complutense de Madrid, España
Javier San Martín Sala, Universidad Nacional de Educación a Distancia,
 España
Ignacio Sánchez Cámara, Universidad Rey Juan Carlos, España

Table of Contents

Number 36. May, 2018

ARCHIVE DOCUMENTS

Working Papers by José Ortega y Gasset

Working notes from the folder Dilthey. First part.
José Ortega y Gasset

Edited by
Jean-Claude Lévêque

5

Biographical Itinerary

*José Ortega y Gasset – James Bryant Conant with the mediation
of Federico de Onís. Collected epistolary (1933-1934). Second part.*
Presentation and edition by Azucena López Cobo

33

ARTICLES

George Santayana and José Ortega y Gasset. Recent information.
Daniel Moreno

73

*On Peace as it is in War. A political philosophical reading of
Meditaciones del Quijote one hundred years later.*
Jorge Brioso and Jesús M. Díaz

97

Minority and mass from an integrative perspective.
Isabel Ferreiro Lavedán

123

*Regional identity in Castilla y León until 1978.
Reflections from an orteguian perspective.*
Roberto Gelado and David Senabre

135

CLASSIC AUTHORS ON ORTEGA

- Jorge Millas (1917-1982). Orteguian profile of Chilean philosopher.*
Presented by Francisco José Martín 163

- Letter to José Ortega y Gasset.*
Jorge Millas 167

BOOK REVIEWS

- Defense of an Ortega in Portuguese.* Ángel Pérez 179
(Margarida I. Almeida Amoedo (ed.), *Ortega y Gasset em Lisboa. Tradução e enquadramento de La razón histórica [Curso de 1944]*)

- Laboratory of time.* Luis Alberto Alonso 181
(Arturo Tomillo Castillo, *El tiempo como sustancia de la forma: Museo de Arte Romano de Mérida*)

- The Attention in Ortega.* Esmeralda Balaguer 183
(Jorge Montesó Ventura, *La atención en el pensamiento de Ortega y Gasset*)

- One Rosa under the sign of Ortega.* Andrea Baglione 186
(Lucia Parente, *Rosa Chacel lettrice di Ortega y Gasset*)

- To revisit the University with others and with Ortega too.*
Martina Vinatea 189
(Felipe Portocarrero Suárez, *La idea de universidad reexaminada y otros ensayos*)

- List of Contributors 193

- Author Guidelines 197

- Editorial team 203

- Table of Contents 207

Revista de Estudios Orteguianos

PUBLICACIÓN SEMESTRAL



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|39

A TRAVÉS DE LA WEB: <http://www.ortegaygasset.edu>

(Rellene los datos al dorso)





Nombre y apellidos:

Empresa o Institución:

N.I.F. o C.I.F.:

Calle/Plaza: C.P.:

Localidad: Provincia:

País:

Teléfono: Fax:

E-mail:

☐ Deseo suscribirme a la **Revista de Estudios Orteguianos** desde el número por periodos automáticamente renovables de 1 año.

☐ Deseo recibir ejemplares sueltos de los números siguientes:

Con la forma de pago siguiente:

☐ Talón a nombre de **Revista de Estudios Orteguianos**

☐ Transferencia a nombre de **Revista de Estudios Orteguianos** al Banco Santander
C/C nº: ES15-0049-0321-08-2110214204

☐ Domiciliación bancaria (cumplimente el boletín de domiciliación)

Fecha y firma (*)

Boletín de domiciliación bancaria

Sr. Director del Banco/Caja:

Dirección: C.P.:

Población: Provincia:

Titular de la cuenta:

Número de C. C. / Libreta: ☐☐☐☐ ☐☐☐☐ ☐☐ ☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐☐

Muy Sr. mío: Autorizo a esa entidad para que con cargo a mi cuenta o libreta atiendan hasta nuevo aviso los recibos que les presente la Revista de Estudios Orteguianos.

Fecha y firma (*)



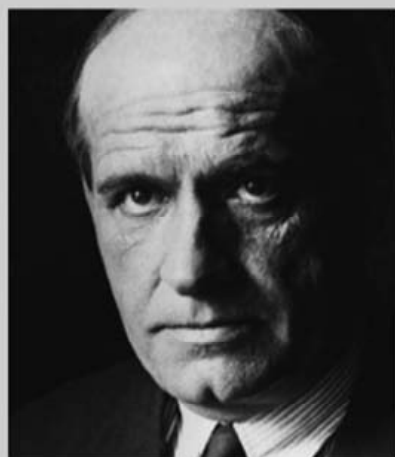
Ortega

España invertebrada
y otros ensayos
Alianza editorial



Ortega

Meditaciones del Quijote
y otros ensayos
Alianza editorial



Ortega

La rebelión de las masas
y otros ensayos
Alianza editorial



Ortega

Ensimismamiento y alteración.
Meditación de la técnica
y otros ensayos
Alianza editorial



La edición
definitiva de la
obra de José
Ortega y Gasset
en cuidados
volúmenes
individuales



 **Alianza editorial**
alianzaeditorial.es

Síguenos





Revistas Culturales
EN FORMATO ELECTRÓNICO

www.quioscocultural.com

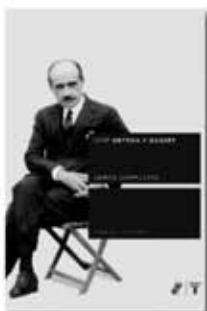
LA OBRA COMPLETA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET



Tomo I (1902-1915)



Tomo II (1916)



Tomo III (1917-1925)



Tomo IV (1926-1931)



Tomo V (1932-1940)



Tomo VI (1941-1955)



Tomo VII (1902-1925)
OBRA PÓSTUMA



Tomo VIII (1926-1932)
OBRA PÓSTUMA



Tomo IX (1933-1948)
OBRA PÓSTUMA



Tomo X (1949-1955)
OBRA PÓSTUMA E ÍNDICES GENERALES

«Por fin, Ortega entero: magnífico trabajo, cuidadoso cotejo con otras ediciones, índices, apéndices y anexos, publicación separada de textos que el autor no dio a la imprenta. Todo, en fin, como debe hacerse.»

SANTOS JULIÁ, *El País*

Edita



Fundadora

Soledad Ortega Spottorno

Presidente

Juan-Miguel Villar Mir

Vicepresidente Ejecutivo

Julio Iglesias de Ussel

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