

# Revista de Estudios Orteguianos



---

# 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

35   
2017

---

**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 Fax: (34) 91 700 35 30  
Correo electrónico: estudiosorteguianos.secretaria@fogm.es  
Web: <http://www.ortegaygasset.edu>

© Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón, 2017

*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 2017*



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.n35>



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 35. Noviembre de 2017

## DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset

*Notas de trabajo sobre Estimativa. Tercera parte.*

José Ortega y Gasset

Edición de

Javier Echeverría Ezponda y Lola Sánchez Almendros 7

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 37

## ARTÍCULOS

*La atención como herramienta de cambio cultural en Ortega.*

Jorge Montesó Ventura 87

*En torno a unas cartas inéditas de Ortega en Alemania.*

María Martín Gómez 111

*La posible influencia del pensamiento de Ortega en la arquitectura  
contemporánea: el caso del Museo de Arte Romano de Mérida.*

Arturo Tomillo Castillo 133

*Theodor Lipps y el concepto de estilo en la estética orteguiana.*

Taro Toyohira 161

## LA ESCUELA DE ORTEGA

- La circunstancia indecible. El Diccionario de Filosofía: vínculo entre dos filósofos, Ortega y Ferrater.*  
Presentación de Esmeralda Balaguer García 191
- José Ortega Gasset.*  
*Ortega y Gasset.*  
José Ferrater Mora 199

## RESEÑAS

- España en The Criterion (1923-1938).* Jorge Wiese 207  
(Margarita Garbisu Buesa, *The Criterion y la cultura española. Poesía, música y crítica de la Edad de Plata en el Londres de entreguerras*)
- Nuevas aportaciones al pensamiento de Ortega desde Ucrania.*  
María Cristina Pascerini 212  
(Mykhaylo Marchuk y Gerardo Bolado (eds.), *José Ortega y Gasset. Vida, Razón histórica y Democracia liberal*)
- Las tres generaciones de la Escuela de Madrid. Historia y recuperación de su legado filosófico.* Ricardo Gibu 217  
(Lucia Parente (coord.), *La Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*)

## TESIS DOCTORALES

- El problema de la técnica en Ortega y Gasset. La técnica como realidad biológica y antropológica.*  
Marcos Alonso Fernández 225
- Interpretación educativa de la “Filosofía personalista de la vocación”.*  
José Luis Botanch Callén 227
- La nueva biografía: Vidas Españolas e Hispanoamericanas del Siglo XIX.*  
Jessica Cáliz Montes 228
- España y Europa desde la perspectiva Jurídico-Política de José Ortega y Gasset.*  
José Clemente Meneses 230

*La Generación del 14 y la génesis de la teoría generacional en Ortega y Gasset:  
un estudio de sociología del conocimiento.*

Jorge Costa Delgado 233

*De Nietzsche a Ortega. Idea de la Vida y crisis de la modernidad.*

Esteban Ruiz Serrano 234

## BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2016

Iván Caja Hernández-Ranera 237

Relación de colaboradores 249

Normas para el envío y aceptación de originales 253

¿Quién es quién en el equipo editorial? 259

Table of Contents 263





# **José Ortega y Gasset** **Notas de trabajo sobre Estimativa** **Tercera parte**

*Edición de*  
**Javier Echeverría Ezponda y Lola Sánchez Almendros**

ORCID: 0000-0001-7316-4717

ORCID: 0000-0002-1414-0827

## **Introducción**

Esta tercera parte de las notas de trabajo de Ortega y Gasset sobre Estimativa completa las que hemos editado previamente en los números 32 y 33 de la *Revista de Estudios Orteguianos*. En la primera parte incluimos las transcripciones de 95 notas que Ortega y Gasset escribió en Zumaya en junio de 1917 (carpetilla 5/1/1 del Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón)<sup>1</sup>. En la segunda parte publicamos las transcripciones de las notas guardadas en las tres carpetillas restantes de la carpeta 5/1 (5/1/2, 5/1/3 y 5/1/4), las cuales fueron escritas ese mismo verano o en los meses inmediatamente posteriores<sup>2</sup>. Ahora publicamos seis fragmentos inéditos más, que complementan las reflexiones de Ortega sobre los valores en el período 1914-23:

<sup>1</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Notas de trabajo sobre Estimativa. Primera parte”, edición de Javier ECHEVERRÍA EZPONDA y Lola SÁNCHEZ ALMENDROS, *Revista de Estudios Orteguianos*, 32 (mayo 2016), pp. 5-54.

<sup>2</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Notas de trabajo sobre Estimativa. Segunda parte”, edición de Javier ECHEVERRÍA EZPONDA y Lola SÁNCHEZ ALMENDROS, *Revista de Estudios Orteguianos*, 33 (noviembre 2016), pp. 7-25.

### **Cómo citar este artículo:**

Echeverría Ezponda, J. y Sánchez Almendros, L. (2017). Notas de trabajo sobre Estimativa. Tercera parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (35), 7-36.  
<https://doi.org/10.63487/reo.278>

Revista de  
 Estudios Orteguianos  
 N° 35. 2017  
 noviembre-abril



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

I. [Primer Guión para el Discurso de Ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas]. Fecha probable: 1915. Carpeta 5/17.

II. [Notas de un curso sobre psicología y valores]. Fecha probable: 1916-18. Carpeta 5/14.

III. [Notas de un curso sobre valores]. Fecha probable: 1916-18. Carpeta 5/2.

IV. [Notas de trabajo sobre valores]. Fecha probable: 1916-18. Carpeta 5/3.

V. [Notas de trabajo sobre Ética]. Fecha probable: invierno de 1918. Carpeta 2/29.

VI. *Ética. Meditación. Enero 1926*. Carpetilla 2/29/1.

Los cinco primeros títulos no han sido puestos por Ortega, sino por los editores de estas notas de trabajo. También hemos conjeturado la fecha probable de su redacción, en función del contenido, de las anotaciones de Soledad Ortega Spottorno y de otros criterios adicionales, que expondremos brevemente a continuación. El título del sexto fragmento sí lo puso el propio Ortega, así como la fecha. Aunque este fragmento es bastante posterior al resto de notas, lo incluimos en la presente edición porque Ortega aborda en él expresamente la cuestión de la Ética y los valores morales, si bien de manera sucinta. Ello permite tener una idea de lo que pensaba al respecto en 1926.

Los cinco primeros fragmentos están directa o indirectamente relacionados con la preparación por parte de Ortega de su [*Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*]. El texto de dicho *Discurso* permaneció inédito hasta 2009, fecha en la que fue publicado en el volumen VII de la edición de sus *Obras completas*, que incluye los *Escritos Póstumos* del período 1902-1925<sup>3</sup>. Tal y como los editores de dicho volumen señalan, “el extenso *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* nunca lo llegó a pronunciar”<sup>4</sup>, razón por la cual tampoco fue impreso hasta 2009. Ortega utilizó parte de dicho *Discurso* en su artículo “Introducción a una Estimativa: ¿qué son los valores?”, que fue publicado en el número 4 de la *Revista de Occidente* (1923)<sup>5</sup>. Dicho artículo volvió a aparecer en las ediciones de *Obras completas* de Ortega<sup>6</sup>. También ha sido reeditado en un libro de bolsillo en 2004, con una introducción de Ignacio Sánchez Cámara<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, VII, 703-738.

<sup>4</sup> *Ibid.*, VII, 851.

<sup>5</sup> *Revista de Occidente*, n.º IV (octubre 1923), pp. 39-70.

<sup>6</sup> Nos referiremos a la última (2004-2010): III, 531-549.

<sup>7</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Introducción a una estimativa: ¿qué son los valores?*, introducción de Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA. Madrid: Encuentro, 2004.

Las notas contenidas en los fragmentos I, II, III, IV y V de la presente edición fueron elaboradas, verosíblemente, en el período 1915-18. Por tanto, pertenecen a la misma época que los fragmentos que ya hemos editado en los números 32 y 33. Por eso las publicamos ahora como “Tercera parte”, aunque no están guardadas en la carpeta 5/1, sino en otras carpetas del Archivo de la FOM.

Ortega fue elegido miembro de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas el 22 de diciembre de 1914. El tema que inicialmente eligió para su discurso de ingreso no fue la Estimativa ni la filosofía de los valores, como muestra el fragmento I de la presente edición. Primero propuso disertar sobre “Análisis del pensamiento”. Un tiempo después cambió de idea y prefirió referirse a la filosofía de los valores. Este cambio de tema podría explicar el retraso de Ortega en la preparación de su discurso de ingreso, lo cual le llevó a solicitar una prórroga el 12 de noviembre de 1915. Por nuestra parte, pensamos que las notas del fragmento I fueron escritas en algún momento del año 1915, antes del 12 de noviembre. No versan sobre la Estimativa, pero dejan constancia del cambio de tema para su discurso de ingreso.

La datación de las cuatro carpetas siguientes es algo menos precisa. Pensamos que las cuatro corresponden al período 1916-18. Los fragmentos II y III son notas de cursos que impartió en esa época, como señaló Soledad Ortega Spottorno al organizar los escritos de Ortega en su Archivo. El fragmento III es continuación del fragmento II, como muestran sus respectivos contenidos. Ambos conjuntos de notas debieron ser escritas antes de abril de 1918, puesto que en esa fecha entregó en la Academia el texto mecanografiado de su *Discurso*. En una nota a pie de página de dicho texto Ortega indicó que:

En el curso de 1917-1918 he dedicado una parte de mis lecciones universitarias a perseguir el concepto de valor allí donde aparentemente ni está. Para ello he comenzado a hacer la anatomía de la Ética clásica, la Escolástica, por ejemplo, y la kantiana, mostrando cómo parte siempre tácitamente y da por su puesta la idea de valor<sup>8</sup>.

Consideramos que estos dos fragmentos pudieran ser notas para dicho curso, dadas las alusiones que hay en el tercero al concepto de valor en Kant. Por otra parte, aquellos años Ortega había escrito su *Sistema de la psicología* (1915-16)<sup>9</sup>, algunas de cuyas ideas son preludio de la Estimativa. El fragmento II que ahora editamos, aunque versa sobre Psicología, propone la hipótesis de un “Yo estimativo” y luego pasa a interesarse por la psicología de la voluntad y por los

<sup>8</sup> VII, 708, nota.

<sup>9</sup> VII, 427-534.

procesos mentales de valoración, como paso previo al análisis de la teoría kantiana del valor. Así pues, enlaza por su contenido con el fragmento III, donde Ortega escribe explícitamente que está continuando un curso universitario. Algunos de los temas apuntados en estos dos fragmentos fueron luego retomados en el texto de su *Discurso*, por eso los incluimos en esta tercera parte y los fechamos en 1916-18.

Los fragmentos IV y V fueron escritos en ese mismo contexto: preparación del *Discurso* e impartición del mencionado curso universitario. En el fragmento IV se menciona la segunda parte de la *Ética* de Max Scheler, obra que apareció en 1917. Scheler fue uno de los autores a los que Ortega leyó con gran interés en aquella época, por eso pensamos que el fragmento IV pudo ser escrito en 1917 o 1918. Su contenido está estrechamente relacionado con su *Discurso*. Otro tanto sucede con el fragmento V, que contiene unas notas de trabajo sobre el bien en Aristóteles, tema que Ortega abordó con cierto detalle en los últimos párrafos de su *Discurso*. En suma, es plausible pensar que este fragmento fue redactado a principios de 1918, dado que el 23 de abril depositó en la Real Academia el texto final de su *Discurso*, una vez pasado a limpio y mecanografiado, según consta en las Actas de dicha institución el día 30 de abril de 1918.

Sin embargo, el plazo de un año para la lectura pública había pasado y, tal y como han señalado los editores del volumen VII de las *Obras completas*, Ortega tuvo que volver a ser elegido académico ese mismo día, el 30 de abril de 1918. La fecha de la lectura pública del *Discurso* quedó fijada para el 10 de diciembre de 1918. Sin embargo, debió surgir algún problema adicional porque dicho acto no tuvo lugar en la fecha prevista. El 25 de noviembre de 1919 la Real Academia le envió a Ortega un último aviso para la lectura definitiva. Parece ser que no hubo respuesta por parte de Ortega, o al menos no consta en los Archivos. Un año después, el 16 de junio de 1920, se declaró nuevamente vacante la medalla. Quedan por aclarar las causas de su definitiva renuncia a ser académico, cuestión esta que habrá de ser dilucidada consultando los Archivos de dicha Real Academia.

Independientemente de este episodio, el texto de su *Discurso* tiene gran importancia para entender la filosofía de los valores de Ortega, porque es mucho más largo y detallado que su “Introducción a una Estimativa” de 1923. Esta tercera parte completa la edición del conjunto de notas de trabajo relacionadas con la elaboración de dicho *Discurso* y, con su publicación, damos por terminada la edición de las “Notas sobre la Estimativa”. No obstante, conviene tener en cuenta que Ortega siguió reflexionando sobre la filosofía de los valores, por ejemplo en el curso universitario 1922-23, centrado en Richter<sup>10</sup>. En 1923

<sup>10</sup> VII, 767-796.

publicó el libro *El tema de nuestro tiempo*<sup>11</sup> y en 1924 dictó una conferencia titulada “El sentido deportivo de la vitalidad”, cuyo texto ha permanecido inédito hasta 2009<sup>12</sup>. Dicha conferencia tiene un interés considerable para entender la oposición de Ortega al utilitarismo en teoría de los valores y desarrolla sus tesis sobre los valores vitales, que fueron presentadas en los últimos capítulos de *El tema de nuestro tiempo*.

La *Revista de Estudios Orteguianos* acaba de publicar unas “Notas de trabajo sobre Nietzsche”, editadas por Iván Caja, algunas de las cuales tienen asimismo interés para conocer su teoría de los valores, dada la influencia que tuvo en Ortega la concepción nietzscheana de los valores vitales<sup>13</sup>. En dicha edición están algunas notas de trabajo sobre Nietzsche, fechadas en octubre de 1923, que tienen estrecha relación con el fragmento V de esta edición nuestra, puesto que se refieren a *La Gaya Ciencia*<sup>14</sup> al igual que dicho fragmento, a nuestro entender de 1918. Conviene complementar la lectura del fragmento VI con las “Notas de trabajo sobre Nietzsche” recién editadas por Iván Caja.

Esta tercera parte de notas sobre la Estimativa la terminamos con un escrito de Ortega sobre Ética, fechado por él mismo en enero de 1926. Se trata de un fragmento posterior a la época en que trabajó sobre la Estimativa. Dicho fragmento VI muestra cómo pensaba Ortega sobre Ética tras sus investigaciones sobre filosofía de los valores del período 1915-1923. Puede ser considerado como una especie de colofón a dichas indagaciones.

## Criterios de edición

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

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

Cuando las notas se relacionan directamente con ideas contenidas en el *corpus* publicado de Ortega, se reproduce al pie algún párrafo destacado que

<sup>11</sup> III, 557-616.

<sup>12</sup> VII, 818-834.

<sup>13</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Notas de trabajo sobre Nietzsche”, edición de Iván CAJA HERNÁNDEZ-RANERA, *Revista de Estudios Orteguianos*, 34 (mayo 2017), pp. 5-33.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 16-32.

alude al tema en cuestión, junto a la referencia de su lugar en las *Obras completas*, indicando, tras el año de publicación –o de redacción en el caso de la obra póstuma– entre paréntesis, el número de tomo en romanos y el de página en arábigos. Los textos se citan por la última edición: Madrid, Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, tomos I-X.

Cuando las notas consignan los libros utilizados por Ortega, se indica a pie de página la referencia exacta del libro mencionado. Asimismo, cuando remiten a una o varias páginas determinadas de un texto, se transcribe, siempre que ha sido posible, el párrafo o párrafos señalados por Ortega en los ejemplares que él mismo manejó de su biblioteca personal, conservada en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Aparte de las obras que fueron consultadas en la Biblioteca de la Fundación Ortega-Marañón para editar la Primera y la Segunda Parte de las “Notas de trabajo sobre Estimativa”, las cuales ya fueron mencionadas en nuestras dos ediciones de los números 32 y 33 de la *Revista de Estudios Orteguianos*, para preparar esta tercera parte hemos consultado las siguientes obras de la Biblioteca de la FOM: N. ACH, *Über den Willensakt und das Temperament: eine experimentelle Untersuchung*. Leipzig: Quelle & Meyer, 1910; A. BONILLA, *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento: memoria*. Madrid: Asilo de Huérfanos de S. C. de J., 1903; H. COHEN, *Kants Begründung der Ethik*. Berlín: F. Dümmler, 1877; N. HARTMANN, *Ethik*. Berlín: Walter de Gruyter, 1926; E. MEUMANN, *Intelligenz und Wille*. Leipzig: Quelle & Meyer, 1913; A. PFÄNDER (ed.), *Münchener philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag, gewidmet von früheren Schülern*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1911; A. PFÄNDER, “Motive und Motivation”, en *Münchener Philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag, gewidmet von früheren Schülern*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1911; A. PFÄNDER, “Zur Psychologie der Gesinnungen”, *Jahrbuch für phänomenologische Forschung*, I (1913), pp. 325-404 y III (1916), pp. 1-125; H. RICKERT, *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendental Philosophie*. Tubinga: J. C. B. Mohr, 1921; H. RICKERT, *Die Philosophie des Lebens: Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Tubinga: J. C. B. Mohr, 1920; M. SCHELER, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*. Halle: Max Niemeyer, 1913; M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 2.ª edición, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, I y II. Friburgo y Halle: Max Niemeyer, 1921; H. SPENCER, *Les bases de la morale évolutionniste*. París: Germer Baillière, 1880; T. ZIEHEN, *Leitfaden der physiologischen Psychologie in 16 Vorlesungen*. Jena: Gustav Fischer, 1906.

También se han consultado los libros siguientes: J. A. CONDORCET, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Madrid: Calpe, 1921; N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*. París: Ernest Flammarion, 1928, tomo II; F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, en *Werke*. Leipzig: C. G. Naumann, 1895-1896; A. PFÄNDER, *Fenomenología de la voluntad*. Madrid: Revista de Occidente, 1931; M. SCHELER, *Über Ressentiment und moralisches Werturteil*. Leipzig: Weissen, 1912; M. SCHELER, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Traducción de Hilario Rodríguez Sanz, introducción de Juan Miguel Palacios, 3.ª ed. Madrid: Caparrós Editores / Fundación Blanquerna, 2009; H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement*. The Hague, Boston y Londres: Martinus Nijhoff, 1982; J. VON UEXKÜLL, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlín: Springer, 1909; J. VON UEXKÜLL, *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Madrid: Calpe, 1922; W. WUNDT, *Ethik: Eine Untersuchung der Thatachen und Gesetze des sittlichen Lebens*. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1886.

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





# JOSÉ ORTEGA Y GASSET

## Notas de trabajo sobre Estimativa

### Tercera parte

\* \* \*<sup>1</sup>\*<sup>2</sup>*Discurso*<sup>3</sup>

1

1.— No vamos a recorrer el territorio “pensamiento”. Habría colmado mi aspiración si lograra presentaros como un mapa o un esquema topográfico del territorio “pensamiento”.<sup>4</sup> Más que nada el sistema de los problemas que incluye este título: análisis del pensamiento<sup>5</sup>.

2. Voy a intentarlo esforzándome por lograr una relativa facilidad. La “dificultad” de toda filosofía: en qué consiste.

3. La correlación “conocer” y “ser” tiene que ser perseguida en todas sus especificaciones. Y tanto en lo genérico como en lo específico no cometer el error del idealismo que olvida en la correlación la distinción, las dos direcciones constitutivas: el momento lógico y el momento óntico.

\*<sup>6</sup>*Discurso*<sup>7</sup>

2

---

<sup>1</sup> [5/17. Carpeta titulada por Soledad Ortega: “Discurso Academia”. El título propuesto por los editores es: “Primer Guión para el Discurso de Ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas”. Verosíblemente, estas notas de trabajo fueron elaboradas por Ortega en 1915]

<sup>2</sup> [5/17-1]

<sup>3</sup> [Aparece recuadrado]

<sup>4</sup> Con [tachado]

<sup>5</sup> [“Análisis del pensamiento” fue el primer tema propuesto por Ortega para su Discurso de Ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, como muestran estas notas. Dos años después cambió de tema y eligió la Estimativa]

<sup>6</sup> [5/17-2]

<sup>7</sup> [Aparece recuadrado]

–4. Error de las denominaciones a priori y a posteriori. V. Kowarzik<sup>8</sup> – p. 12 y Scheler – *Formalismus*<sup>9</sup>. Sin embargo, acaso en Kant tenga un sentido especial referido al ordo cognoscendi. Para K[ant] lo importante es la física o conocimiento de los fenómenos antes de estos<sup>10</sup>. La “Erfahrung”<sup>11</sup> es lo general y previo a los “Gegenstände der Erfahrung”<sup>12</sup>.

–5– Llego con las armas blancas y sin empresa alguna como aquel Pierres Papin, señor de las baronías de Utrique<sup>13</sup>, y me encuentro en la difícil situación de hacer el mérito al mismo tiempo que recibo la merced.

–6– Convendría una exposición algo detallada del problema “Objeto”. Con excursiones sobre la función de la “Einstellung” o “tesitura” y de la[s] zonas atencionales, siquiera aludiendo a Külpe<sup>14</sup>, Geiger<sup>15</sup> y Lipps<sup>16</sup> (Auffa[s]-

<sup>8</sup> [Walther SCHMIED-KOWARZIK (1885-1958) fue profesor de filosofía y psicología en la Universidad de Viena. Posiblemente Ortega se refiere a la obra de Kowarzik titulada *Umriss einer neuen analytischen Psychologie: Und ihr Verhältnis zur empirischen Psychologie* (Leipzig: Johann Ambrosius Barth, 1912)]

<sup>9</sup> [Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle: M. Niemeyer, 1921. La primera parte de esta obra apareció en 1913, en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. La segunda parte fue publicada en 1917. Ha sido una obra referencial en filosofía de los valores. Ortega la citó numerosas veces en sus escritos sobre Estimativa. Sobre Scheler ver notas 49 y 120]

<sup>10</sup> [En esta época de su vida Ortega comenzó a abandonar el pensamiento neokantiano en el que se había formado en Marburgo, con Cohen y Natorp. La *Ética* de Max Scheler fue una de las obras que le llevó a criticar el subjetivismo kantiano. Sobre Kant ver notas 93, 97 y 121]

<sup>11</sup> [“Experiencia”]

<sup>12</sup> [“Objetos de la experiencia”]

<sup>13</sup> [Pierres Papin aparece mencionado en un diálogo entre Don Quijote y Sancho en el Capítulo XVIII de la Primera Parte de *Don Quijote de la Mancha*, titulado “Donde se cuentan las razones que pasó Sancho Panza con su señor Don Quijote con otras aventuras dignas de ser contadas”. Este diálogo forma parte de otro en que Don Quijote describe a varios caballeros que dice ver acercarse dispuestos en dos escuadrones (que en realidad son rebaños). En la edición del IV Centenario del libro de Cervantes (Madrid: Alfaguara, 2004, p. 159), los editores explican que Pierres Papin “era el nombre de un personaje folclórico relacionado con el juego de cartas”]

<sup>14</sup> [Oswald KÜLPE (1862-1915) fue un filósofo y psicólogo experimental alemán. Sostuvo un modelo de epistemología en el que el conocimiento se definía a partir de la conjunción de la experiencia y el pensamiento. Fue miembro de la Escuela de Würzburg]

<sup>15</sup> [Moritz GEIGER (1880-1937) fue un fenomenólogo alemán del grupo de Múnich y uno de los coeditores del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* de Husserl desde su publicación en 1913]

<sup>16</sup> [Theodor LIPPS (1851-1914) fue catedrático de filosofía en Múnich y profesor de Alexander Pfänder, uno de los fundadores del círculo de fenomenólogos en dicha ciudad. En un curso impartido en Buenos Aires en 1916 Ortega consideró a Lipps como “uno de los filósofos más influyentes en Alemania durante los últimos años” (*Introducción a los problemas actuales de la filosofía*, VII, 615). También lo citó elogiosamente en VII, 649 y en el [Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas] de 1918 (VII, 723, nota 1), donde aludió a su libro *Ethischen Grundfragen*, 2.<sup>a</sup> ed. *Erster Vortrag: Egoismus und Altruismus* (Hamburgo y Leipzig: Leopold Voss, 1905). No así en la “Introducción a una estimativa”, donde Lipps no aparece]

sungstätigkeit<sup>17</sup> y blosses Haben<sup>18</sup> con su correlación de “Gegens-tände”<sup>19</sup> e “Inhalten”<sup>20</sup>). En la teoría de la tesisura podía así mismo exponerse//

\*21

*Discurso*<sup>22</sup>

3

la teoría biológica de los “Merkwelten”<sup>23</sup> de v[on] Uexküll<sup>24</sup>.

–7– No olvidar en la clasificación de los objetos las modalidades del ser. Cf. Hartmann<sup>25</sup>, Kantst[udien]

\* \* \*26

<sup>17</sup> [“Facultad de asentimiento”]

<sup>18</sup> [“Mero tener”]

<sup>19</sup> [“Objetos”]

<sup>20</sup> [“contenidos”]

<sup>21</sup> [5/17-3]

<sup>22</sup> [Aparece recuadrado]

<sup>23</sup> [“Mundos perceptibles”]

<sup>24</sup> [Jakob Johann VON UEXKÜLL (1864-1944) fue un biólogo y filósofo alemán que criticó el darwinismo de Spencer, al igual que Ortega. En el prólogo a la traducción del libro de von Uexküll que publicó Revista de Occidente en 1925, *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Ortega escribió esto: “Debo declarar que sobre mí han ejercido, desde 1913, gran influencia estas meditaciones biológicas. Esta influencia no ha sido solamente científica, sino cordial. No conozco sugerencias más eficaces que las de este pensador, para poner orden, serenidad y optimismo sobre el desarreglo del alma contemporánea”. Hoy en día, von Uexküll es considerado como uno de los pioneros de la etología, al haber aportado la distinción entre *Innenwelt* (mundo interior) y *Umwelt* (mundo de la percepción del entorno). Von Uexküll también influyó en Heidegger y Merleau-Ponty. Hay varios libros suyos en el Archivo de la Fundación Ortega-Marañón]

<sup>25</sup> [Nicolai HARTMANN (1882-1950) fue compañero de estudios de Ortega en Marburgo y amigo personal suyo. En 1921 rompió con la escuela neokantiana y asumió la fenomenología, aunque críticamente. Fue el sucesor de Paul Natorp en la Cátedra de Filosofía de Marburgo (1921-1925), en la que su sucesor fue Heidegger. Posteriormente se trasladó a Colonia (1926-1931) y a Berlín (1931-1945). Su libro *Ethik* (Berlín: De Gruyter, 1926) ha tenido una gran influencia. En dicha obra desarrollaba y corregía la *Ética* de Max Scheler. En la biblioteca de Ortega hay más de un libro suyo dedicado personalmente. Hartmann publicó varios artículos en la revista *Kant Studien*]

<sup>26</sup> [5/14. Carpeta con título de Soledad Ortega Spottorno: “[¿]Psicología? [¿]Ética?” El título propuesto por los editores es: “Notas de un curso sobre psicología y valores”. Verosíblemente, estas notas fueron elaboradas por Ortega en el período 1916-18]

\*27

Valoración infantil – Lo que el niño dice primero.

- Clase a) he jugado con un automóvil  
 b) he visto un camello  
 c) T. ha quemado el vestido a Z.  
 d) he pegado a la criada.

Orbe espectacular-puro?

Cómo sería éste. Los rangos dentro de e[st]e exclusivismo espectacular.

Tener en cuenta Meumann – 209 sg<sup>28</sup>.

\*29

Enlazar estas tres cosas: mi análisis (con Meumann<sup>30</sup> y Ach<sup>31</sup>) – con Índole – consecuencia y Streben – Wahlak – Motivation.–<sup>32</sup>

\*33

Construcción de una conciencia hipotética en que basta el anhelar la cosa – sin necesidad de un querer productor – Tunwollen<sup>34</sup> – para que aquello se realice.

La magia.

\*35

<sup>27</sup> [5/14-1]

<sup>28</sup> [Ernst MEUMANN (1862-1915) fue psicólogo y colaborador de Wundt en Leipzig. Es considerado como uno de los fundadores de la pedagogía experimental y de la psicología de la educación. En esta nota Ortega parece hacer referencia a la obra *Intelligenz und Wille* (Leipzig: Quelle & Meyer, 1913). En concreto al apartado “Die Entwicklungs- und Bildungsstufen des Willens” del primer capítulo (“Der Wille rein psychologisch betrachtet”) de la segunda parte del libro (“Der Wille und sein Verhältnis zur Intelligenz”)]

<sup>29</sup> [5/14-2]

<sup>30</sup> [Sobre Meumann, ver nota 28]

<sup>31</sup> [Narziss ACH (1871-1946) fue un psicólogo experimental alemán. Estudió medicina y filosofía en Würzburg y trabajó en las universidades de Heidelberg y Estrasburgo. Ortega lo mencionó en su *[Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas]* de 1918 (VII, 717, nota 1), pero no así en su “Introducción a una estimativa” de 1923]

<sup>32</sup> [“Afán – elección – motivación”]

<sup>33</sup> [5/14-3]

<sup>34</sup> [“Querer hacedor, productor”]

<sup>35</sup> [5/14-4]

Organización de las impresiones. 1º en escenas o complejos vitales.

2º en cosas.

1º <sup>36</sup> Impresión visual, interés o inclinación hacia ella, trial and error, movimiento satisfactorio y máximo de placer. La impresión de este conjunto forma una unidad de acaecimiento o realidad vital. Un todo donde de cada punto se pasa a los otros porque suscita los otros.

(Hay que excluir en lo posible en el probl[ema] de la voluntad superar el de la génesis del movimiento saliendo de idea o de tenden-//cia – y para esto hay que insistir en este estadio previo donde aparecen psique y movimiento y objetos como partes de un todo –Las moscas de Volkelt<sup>37</sup>–[ ])

✱38

Yo conativo<sup>39</sup>

Yo intelec[tual]

Yo estimativo

Realizar por mí

✱40

<sup>41</sup> *Intención*

V. // *Gesinnung*<sup>42</sup>.

✱43

*Gesinnung.*

Frente a Absich<sup>44</sup> = Intención–

<sup>36</sup> Repr [tachado]

<sup>37</sup> [Ortega alude en esta nota a un experimento sobre la percepción en el que el psicólogo y pedagogo alemán Hans VOLKELT (1886-1964) demostró que una araña reacciona de forma correcta y adecuada ante una mosca que cae en la telaraña si la situación se mantiene en su totalidad. Sin embargo, pierde dicha facultad de reacción si la mosca es arrancada de la telaraña y colocada en el nido de la araña]

<sup>38</sup> [5/14-5. Ver el dibujo que hizo Ortega en esta nota para ilustrar esos tres tipos de Yo]

<sup>39</sup> volitivo [tachado]

<sup>40</sup> [5/14-6]

<sup>41</sup> Abs [tachado]

<sup>42</sup> ["Disposición"]

<sup>43</sup> [5/14-7]

<sup>44</sup> ["Intención"]

La intención es el carácter que sobre un acto arroja el ser pensado como medio para un fin y ser aprobado y ejecutado en vista de ese carácter. Con un mismo fin o finalidad pueden ejecutarse actos distintos –esto es, con la *misma intención*.

La concreción de la intenció[n] en un acto-medio es el *propósito*.

Pues bien, *Gesinnung*<sup>45</sup> es el carácter o íntima tonalidad que la aceptación de un fin toma al emanar esa aceptación de lo más íntimo del sujeto. Yo la llamaría “índole”, “ánimo” frente a un objeto, persona, cosa, situación, etc. Y de un mismo ánimo con respecto// a un mismo objeto<sup>46</sup> pueden partir fines muy diversos.

Tenemos, pues:

Índole, intención, propósito, acto, consecuencias ulteriores, externas de éste.

La “Índole” es la fuente y el extremo a priori genético del acto.

Las morales oscilan en descargar el valor moral sobre cada uno de estos momentos de la acción.

Así: la acción es buena cuando sus resultados o consecuencias lo son. Ejemplo, el utilitarismo. Lo bueno es el hecho o situación ventajosa –y moralmente bueno el acto que la facilita.

Así: en el acto pone el fariseo el valor.

En la intención el jesuita y el escolástico.

En la índole el cristianismo, Nietzsche<sup>47</sup>, Hutcheson<sup>48</sup>, Scheler<sup>49</sup>, etc.

<sup>45</sup> [“Disposición”]

<sup>46</sup> sal [tachado]

<sup>47</sup> [Friedrich NIETZSCHE (1844-1900) fue un filósofo, filólogo, crítico cultural y poeta alemán. Influyó mucho en Ortega durante sus estancias en Leipzig y Marburgo, aunque luego se distanció de él. En 1946, Ortega consideró a Nietzsche como “el último romántico” (VIII, 307, nota 1), La teoría nietzscheana de los valores vitales, sin embargo, estuvo presente en la Estimativa de Ortega, sobre todo en sus aspectos estéticos. Particularmente influyente fue la crítica nietzscheana al cristianismo y sus valores, así como sus escritos sobre el resentimiento, tema del que también se ocupó Max Scheler]

<sup>48</sup> [Francis HUTCHESON (1694-1746) fue un filósofo, teólogo y economista irlandés. Estudió en Glasgow y es considerado como uno de los padres de la ilustración escocesa por su gran influencia en los filósofos escoceses del siglo XVIII. En 1716 se ordenó como ministro en la Iglesia de Escocia y en 1729 llegó a ser profesor en la Universidad de Glasgow. Su visión práctica de la filosofía le distanció de las concepciones tradicionales, fundamentalmente teóricas. Ortega le mencionó en su “Introducción a una estimativa” de 1923 junto con Shaftesbury y Adam Smith, por sus teorías sobre el *moral sense*. Ver I, 700, nota y III, 531, nota]

<sup>49</sup> [Max SCHELER (1874-1928) es, después de Husserl, uno de los grandes promotores de la fenomenología. También hizo aportaciones relevantes a la antropología filosófica. Su obra *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (ver nota 144) ha sido referencial en filosofía de los valores. Ortega la citó más de una vez en su [*Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*] de 1918 (VII, 709, nota; VII, 725, nota), elogiando la distinción scheleriana

\*50

Unidad fenomenal de conciencia articulada e inarticulada.

Ejemplo: La asociación y la conclusión.

La determinación oriunda de un “yo quiero” y la del hábito, asociación, etc.

Conciencia mecánica y conciencia viva en que se “crea” el proceso –en que la mecánica del proceso<sup>51</sup> aparece como creada. La función de la máquina y la del<sup>52</sup> crear la máquina.

\*53

Voluntad–

H. Hildebrandt. *Über die Beeinflussung der Willenskraft durch den Alkohol. Untersuchungen zur Psych[ologie] u[nd] Philos[ophie]*. Bd. I, H[eft] 2<sup>54</sup> -1910-<sup>55</sup>

\*56

Psicología de la voluntad como preparación a la exposición y crítica de *Kant*<sup>57</sup>.

Empezar haciendo el análisis de valor “bueno moralmente” para que se vea cómo solo es atribuible a acciones de un sujeto personal. Pero notar cómo flota y se cierne ese valor, por lo pronto, vagamente desde la persona “buena” –

---

entre “cosa” y “valores de la cosa” (VII, 730), que el propio Ortega usó. También la mencionó en su “Introducción a una estimativa” de 1923 (III, 541, nota 2), donde llegó a calificarla como “uno de los libros formidables que ha engendrado ya el siglo XX” (III, 542, nota), lo cual no le impidió añadir poco después lo siguiente: “Que los valores tienen su «materia» diferencial y no son sólo formales ha sido el gran descubrimiento de Scheler en su *Der Formalismus in der Ethik*. No es ahora interesante ni urgente poner ciertos reparos a las ideas de Scheler sobre este punto” (III, 546, nota). Ver también notas 9 y 120]

<sup>50</sup> [5/14-8]

<sup>51</sup> se da con [tachado]

<sup>52</sup> fun [tachado]

<sup>53</sup> [5/14-9]

<sup>54</sup> [“Tomo I, Cuaderno 2”]

<sup>55</sup> [La obra a la que hace referencia Ortega es *Über die Beeinflussung der Willenskraft durch den Alkohol* (Leipzig: Quelle & Meller, 1910, 2 vols.) y en ella publicaron artículos Narziss ACH, H. HILDEBRANDT, Ernst MEYER, Andreas HILLGRUBER, Gustav GLÄSSNER y Walter WIEDENBERG]

<sup>56</sup> [5/14-10]

<sup>57</sup> [Sobre Kant, ver notas 10, 93, 97 y 121]

hasta las consecuencias de su acto. Lo bueno en la acción puede ser: la persona, su intención, el acto mismo, (por ejemplo heteronomía estética). Los motivos, el momento enérgico o de esfuerzo. Ejemplo de Kant mismo: el “bondadoso” y el “bueno”.

\*58

Acto presentativo y estimativo de una objetividad.

Interés que despierta.

Presentación del posible *goce* mío de los valores del objeto –Valor de placer–

Interés que este nuevo objeto /–el goce de A–/<sup>59</sup> despierta.

Presentación de ese goce mío como parte de un todo objetivo distinto de lo presente: yo en la calle.

Interés por esa situación *mía* anticipada.

Aprobación estimativa de esa situación.

Presentación de un todo sucesivo en que el acto mío de salir antecede a mi estancia en la calle.

Acto intelectual que presenta este antecedente como causa de esa estancia.

Presentación del objeto *práctico*: algo.

\*60

1

La voluntad es un apetito

Apetito frente a pensamiento

$O \leftarrow S \quad O \rightarrow S$

Conexión ciega –

Vol[untad] es apetito racional –

Contra puro apetito por su objeto –  
el bien –

Citas –

¿Bien? [¿]Calidad entitativa?

Formalismo del *veniens in usum*<sup>61</sup>

<sup>62</sup> Apetito es movimiento unitivo – Bien y no bien iguales –

Lo apetecido como lo apetecible. –

<sup>58</sup> [5/14-11]

<sup>59</sup> [Superpuesto]

<sup>60</sup> [5/14-12]

<sup>61</sup> [“Viniendo al uso”]

<sup>62</sup> Val[or] es [tachado]



El reconocimiento de lo apetecible – no es apetito –  
 Hay que definir por intelecto el bien –  
 Conveniencia biológica o metafísica.  
 Como esto [es] imposible, supone *siempre* una calidad esencialmente apetecible.

\*63

-2-

<sup>64</sup> en cuanto a realizar por mí. Fin-medio –o proyecto. (Intención como medio-  
<sup>65</sup> fin y como fin o consecuencia de un acto).

El pensamiento “proyecto” solicita no a mi capacidad de interés sino [a] un estrato distinto del yo: el yo enérgico o activo, hacedor –la sensibilidad causativa. Como la estimación suscita el interesarme positiva o negativamente, así el proyecto suscita un causar o no causar.

\*66

Escenas o<sup>67</sup> complexos vitales.  
 Cómo en ellas se produce la articulación de medio y fin–  
 Ver Hering<sup>68</sup>–

\*69

Rangos, jerarquía –Kaloikaigathia<sup>70</sup>– Materia valoral y sus dos cualidades.  
 Su última materia simple, indefinible –Sólo por /1º/<sup>71</sup> sus substratos. 2º Las reacciones que suscitan –

<sup>63</sup> [5/14-13]

<sup>64</sup> [El párrafo comienza en letra minúscula. No se conserva la parte que le precede]

<sup>65</sup> y co [tachado]

<sup>66</sup> [5/14-14]

<sup>67</sup> [Corrige “y”]

<sup>68</sup> [Ewald HERING (1834-1918) fue un fisiólogo alemán que fue profesor en la Universidad de Praga. Elaboró una teoría de los colores e investigó la percepción espacial y visual. En 1861 descubrió la ilusión óptica que lleva su nombre. Ortega se interesó en sus críticas a la teoría de los colores de Helmholtz y en la ley de Hering, que generaliza las leyes de Weber y Fechner sobre los umbrales perceptivos. Así lo muestran las notas marginales de Ortega en la p. 42 de un libro de Theodor ZIEHEN, titulado *Leitfaden der physiologischen Psychologie* (Jena: Fischer, 1906), y conservado en el Archivo de la Fundación Ortega-Marañón]

<sup>69</sup> [5/14-15]

<sup>70</sup> [“Virtuosidad”]

<sup>71</sup> [Superpuesto]

Geometría y física – formas y cosas – apriorismo y empirismo. Estimativa o cálculo de valores. Ética, Estética, Axiobiología. Distinto régimen de percepción de cosas y valores. Relativa inde-//

\*72

-3-

pendencia. El inculto y el <sup>73</sup>. Genios estimativos.

Pueblo.

Época.

Individuo.

Atención y régimen estimativo – La atención de la Especie – Organismo y contorno.

<sup>74</sup>

Patología estimativa –normal y anormal–

Normal: Ejemplo la vida en XIX y veinte – Lucha por la existencia y por el dominio–

Anormal: perversión – cegueras absolutas e inversión de los rangos: El “ressentiment”<sup>75</sup>–

\*76

Cualidades ideales – Cosas y bienes – Ente y ser–

Subst[ancia] y cualidades –/La Pluma  $\left\{ \begin{array}{l} \text{Color} \\ \text{Form[a]} \\ \text{[.]} \\ \text{Fin} \end{array} \right\}$  útil/<sup>77</sup> Estructuras<sup>78</sup>/reales/<sup>79</sup>

y estimativas– Lo bello: valor genérico – calor y matices.

Todo y partes–

Valores son objetos abstractos o ideales. Género, especie –fundado éste en aquél– Bello y las cualidades relativamente concretas estéticas.

<sup>80</sup>

<sup>72</sup> [5/14-16]

<sup>73</sup> intel [tachado]

<sup>74</sup> Patología [tachado]

<sup>75</sup> [“Resentimiento”. Aquí Ortega parece aludir a Max Scheler]

<sup>76</sup> [5/14-17]

<sup>77</sup> [Superpuesto]

<sup>78</sup> perceptivas [tachado]

<sup>79</sup> [Superpuesto]

<sup>80</sup> El bien o lo bueno – Di [tachado]

El bien o lo bueno – Su sentido privativo y genérico –  
 Lo moralmente bueno –  
 [Lo] estéticamente bueno  
 [Lo] económicamente bueno  
 [Lo] vitalmente bueno –  
 Bueno = positivo valor –

\*81

### *Tendencia*

Debíamos llamarla como Malebranche<sup>82</sup> *inclinación*.

\*83

### *Sentimientos*

Ver –Oliva Sabuco–<sup>84</sup> Nueva filosofía de la Naturaleza del Hombre.  
 Vives –De anima–<sup>85</sup> coincidencia de su idea del “amor” con Scheler<sup>86</sup>–

<sup>81</sup> [5/14-18]

<sup>82</sup> [Nicolás MALEBRANCHE (1638-1715) fue un filósofo y teólogo francés, miembro de la Sociedad religiosa del Oratorio. Académico de la Académie du Roy, en 1669 presentó una teoría sobre la luz y los colores. Trató de sintetizar el pensamiento cartesiano y agustiniano y generó su propia doctrina metafísica: el ocasionalismo. El concepto de inclinación tuvo importancia en su obra, pues no solo hacía referencia a los instintos sino a la propia voluntad. La obra principal de Malebranche se tituló *Recherche de la vérité* (París: Flammarion, 1928 [1674-75]). Ortega aludió a él numerosas veces en sus escritos, incluido su *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*] de 1918 (VII, 730)]

<sup>83</sup> [5/14-19]

<sup>84</sup> [Oliva SABUCO (1562-1622). La obra a la que hace referencia Ortega es *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre* (Madrid: Editorial Nacional, 1981). Destaca su contenido cientifista y naturalista en la que se hace explícito un importante y amplio conocimiento en medicina, filosofía e higiene que ha alimentado la polémica sobre la autoría de la obra. Parece que el padre de Oliva pudo haber sido coautor de la obra]

<sup>85</sup> [Juan Luis VIVES (1492-1540) fue un humanista español, filósofo y pedagogo. Nacido en una familia judía, tuvo que exilarse desde Valencia a París, y luego a Brujas. Amigo de Erasmo de Rotterdam, publicó varios libros en latín, entre ellos *De Anima* (1538), obra a la que Ortega calificó como un “innovador libro de Psicología” (V, 652). Ortega impartió un curso sobre Vives en Buenos Aires en 1940, que ha sido publicado en *Obras completas*, V, 609-622. La teoría de Vives sobre el amor fue mencionada elogiosamente por Ortega en su *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*] de 1918 (VII, 738, nota)]

<sup>86</sup> [Sobre Scheler ver notas 9, 49 y 120]

\* \* \*87

\*88

Parece oportuno que al reanudar estas lecciones volvamos un momento la mirada atrás y en rápida síntesis hagamos actual lo que en las clas[es] pasadas anduvimos. Cuando el camino no está hecho no hay otro método de avance que recordar en cada instante de dónde venimos y hacia <sup>89</sup> dónde vamos. Y cierto que en nuestra investigación de hogaño no hay aún camino real. Vamos hacia la tierra de los valores –que a fuer de tierra prometida es *terra* incógnita.

Por un lado anticipamos que toda una serie de disciplinas –como ética y estética– no lograrán entrar en el seguro camino de una ciencia –mientras no se las asiente sobre una teoría general de los valores, sobre lo que yo llamo una estimativa.

\*90

-2-

Supone esto que es el valor un tema por su amplitud y su profundidad casi tan importante como el de ser. Nos encontramos con la paradójica circunstancia que mientras la filosofía desde su iniciación cavila sobre el problema del ser su equivalente el problema del valor parece no ya escasamente atendido sino ignorado por los filósofos. ¿Cómo es esto posible? ¿No es esto /ya/<sup>91</sup> una objeción contra la realidad del problema del valor?

Tal circunstancia nos obliga a llevar paralelamente a nuestras directas meditaciones sobre los valores el estudio de las filosofías anteriores para aclararnos ese extraño fenómeno de que cruzaran ante tan ingente problema ciegas y mudas.

\*92

---

<sup>87</sup> [5/2. Carpeta dentro de una cubierta con la siguiente nota de Soledad Ortega: “Los valores”. Presenta una nota también de Soledad Ortega que dice: “(notas que parecen para la clase de la Universidad)”. Título propuesto por los editores: “Notas de un curso sobre valores”. Verosíblemente el curso universitario para el que fueron escritas estas notas habría transcurrido en 1917-18]

<sup>88</sup> [5/2-1]

<sup>89</sup> dentro [tachado]

<sup>90</sup> [5/2-2]

<sup>91</sup> [Superpuesto]

<sup>92</sup> [5/2-3]

-3-

Por esta razón hemos comenzado reproduciendo las nociones principales de la ética escolástica y ahora queremos entrar en la de Kant. Como en aquella vimos, veremos en ésta la ausencia del concepto del valor.

El caso de Kant<sup>93</sup> es más interesante, en este punto, que el de Tomás<sup>94</sup>.

<sup>95</sup> Estadística término *Wert*<sup>96</sup> en Kant – Sin embargo, falta el problema y por tanto el concepto<sup>97</sup>.

Por otra parte, es la Ética de Kant el /único/<sup>98</sup> ensayo en grande escala de cultura para construir una moral moderna. Su *pendant* el utilitarismo inglés resulta científica y moralmente paupérrimo.

Ética y moral – La moral altruista de la democracia que rezuma de Rousseau – Sea moral vital de N[ietzsche]<sup>99</sup>.

<sup>93</sup> [KANT fue mencionado varias veces por Ortega en su *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y políticas*] (VII, 707, 724-5 y 732), siempre críticamente. Sus investigaciones sobre Estimativa fueron una de las vías por las que Ortega abandonó su época neokantiana. Ortega negó la reducción de los valores a la voluntad, contra H. SCHWARZ (*Psychologie des Willens zur Grundlegung der Ethik*. Leipzig: Wilhem Engelmann, 1900, p. 34), pero también a los fines, criticando en este caso a Santo Tomás de Aquino, a los utilitaristas y a Kant. En su “Introducción a una estimativa” de 1923 afirmó claramente que los valores morales no son sino un tipo de valor, siguiendo en este punto a Scheler, aunque matizándole en puntos importantes. Ver también notas 10 y 117]

<sup>94</sup> [Tomás de AQUINO fue mencionado por Ortega en su *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y políticas*], VII, 725, cuando criticó la identificación entre fines y valores y la reducción de la teoría del bien a la cuestión de los fines buenos o malos en sí. Su argumento fue claro: los fines son una especie del género “valor”, el cual es el objeto de la Estimativa, que es más amplia que la filosofía moral. El valor es algo extrínseco a los sentimientos, a los apetitos y a la voluntad (*ibid.*)

<sup>95</sup> Es v [tachado]

<sup>96</sup> [“Valor”]

<sup>97</sup> [En el texto que entregó Ortega a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en 1918 no llegó a presentar esa estadística del uso del término “valor” por parte de Kant, pero sí afirmó que: “En los libros éticos de Kant, (...) sobre todo, en su *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* se habla, varias veces en cada página, de «valor» y no extrínseca o fortuitamente sino del modo más formal. (...) Una vez y otra leemos expresiones como «valor absoluto», «valor relativo», «valor propio o íntimo de la persona», «valor moral», etcétera, sin que para fijar las graves alusiones de esos vocablos nos ofrezca Kant ni por casualidad una definición, al menos nominal, del valor, no hablemos de una investigación sobre el problema objetivo que el término designa” (VII, 707). Ver también notas 10, 93 y 121]

<sup>98</sup> [Superpuesto]

<sup>99</sup> [Ortega se mostró crítico con la teoría moral de Rousseau. En cambio, la influencia de Nietzsche estuvo presente en sus investigaciones sobre los valores, en particular sobre los valores vitales, como se muestra en su libro de 1923, *El tema de nuestro tiempo*. Véanse las “Notas de trabajo sobre Nietzsche”, recientemente publicadas por Iván Caja Hernández-Ranera en la *Revista de Estudios Orteguianos*, 34 (mayo 2017), pp. 5-32]

\*100

-4-

La superación radical – pero efectiva no imaginaria de la Ética de K[ant] significaría, pues, el tránsito a una nueva edad del corazón.

¿No merece la pena?

No ya científicamente, histórica, social, humanamente ¿puede seguirse así?

Crisis ideológica – En ciencia las épocas de transición son menos graves – porque no puede estar sin unificación – Los principios vencidos en una disciplina aún subsisten en otra pero esta dualidad es templada en primer lugar por la conciencia de ella, en segundo por ensayos de síntesis.

Pero en el orden de la moral de hecho subsisten restos, trozos, harapos de sistemas morales incompatables entre sí y sin embargo cola-//

\*101

-5-

borantes en nuestra vida que de esta suerte pierde solidaridad consigo misma, elasticidad.

Restos de moral teológica, de moral racionalista, de moral democrática altruista, de moral individual-egoísta... y ello sin organizar fermentando en nuestros corazones y viviendo allí en polémica. Por esto /ante/<sup>102</sup> nada hay actitudes morales claras. La síntesis en ideología – es en la praxis, en la acción hipocresía y debilidad–

Tenemos, pues, para analizar y criticar la obra de R[ickert]<sup>103</sup> que colocarla sobre un fondo suficientemente amplio que pueda dominarla por entero.

De dos elementos ha de componerse ese fondo: la Teoría del valor y la psicología de la voluntad–

\*104

---

<sup>100</sup> [5/2-4]

<sup>101</sup> [5/2-5]

<sup>102</sup> [Superpuesto]

<sup>103</sup> [Heinrich RICKERT (1863-1936) fue un filósofo neokantiano alemán. Su teoría de los valores se distanciaba de posturas vitalistas como las de Nietzsche, Bergson o Dilthey. Esto se relaciona con su idea cientifista de la historia, que influyó en Max Weber. Junto con Wilhelm Windelband lideró la Escuela neokantiana de Baden. También fue profesor de filosofía en las universidades de Freiburg y Heidelberg. Ortega impartió un curso universitario sobre Rickert en 1921-22 (VII, 761-796), en el que se ocupó de su teoría de los valores. En la Biblioteca de la Fundación Ortega-Marañón se conservan obras de Rickert con marcas de lectura de Ortega]

<sup>104</sup> [5/2-6]

-6-

Ética y voluntad. La <sup>105</sup> definición del fenómeno voluntario en Kant y en nosotros.

El valor: mostrar cómo en Kant está su hueco<sup>106</sup>—

\* \* \*<sup>107</sup>\*<sup>108</sup>

### *Estimativa*

Error /parcial/<sup>109</sup> del *ignoti nulla cupido* y del *nil volitum quin praecognitum*<sup>110</sup>.

\*<sup>111</sup>

### *Volición como “carga”*

“Durch der Vollzug eines echten Willensaktes ist das Ich mit einem [bestimmten] Vorsatz geladen. Der Willensakt ist insofern also auch ein *Selbstladeakt*, das Ich lädt sich selbst mit einem Vorsatz. Die so selbstgeschaffene Geladenheit kann dann entweder durch neu hinzutretende Willensimpulse zu ihrer Entladung gebracht werden, oder sie kann unentladen *aktuell* fort dauern oder auch *virtuell* verharren, bis sie später entweder ihre erfüllende Entladung findet, oder sich unentladen verflüchtigt, oder aber willentlich wieder aufgehoben wird”<sup>112</sup>.

<sup>105</sup> posición [tachado]

<sup>106</sup> [Sobre Kant ver notas 10, 93, 97 y 121]

<sup>107</sup> [5/3. Carpeta dentro de una cubierta con la siguiente nota de Soledad Ortega Spottorno: “Valores”. Título propuesto por los editores: “Notas de trabajo sobre valores”. Verosímilmente fueron escritas entre 1916-18]

<sup>108</sup> [5/3-1]

<sup>109</sup> [Superpuesto]

<sup>110</sup> [“no se desea lo desconocido”; “sólo se quiere lo pre-conocido”]

<sup>111</sup> [5/3-2]

<sup>112</sup> [“La verificación de un acto auténtico de voluntad carga al yo con determinado propósito. El acto de voluntad es en este sentido también un acto en el cual el yo se carga a sí mismo con un propósito. La carga así asumida puede ser posteriormente descargada por nuevos impulsos de la voluntad que sobrevengan; o también puede permanecer *actual* o *virtual*, hasta que más tarde encuentre la descarga por cumplimiento, o se disipe sin haber llegado a descargarse o se anule voluntariamente”. Traducción tomada de A. PFÄNDER, *Fenomenología de la voluntad*. Madrid: Revista de Occidente, 1931, pp. 205-206]

Pfänder<sup>113</sup> – Motive u[nd] Motivation<sup>114</sup>.  
Münch[ener] Abhand[lungen] 1911 – 174-175.

\*115

### Valores y cosas

Un caso curioso e histórico de precedencia de la “percepción” del valor a la de las cosas en que ese valor reside es Winckelmann<sup>116</sup> que sin ver lo “antiguo” postula sus caracteres estéticos y busca en las afueras de Frankfurt desenterrar estatuas en que vagamente se realicen esos valores.

\*117

### Confesiones–

Si el moralismo lleva a ponernos en una emoción<sup>118</sup> constitucional de queja – hay que ir contra el moralismo. La moral es régimen de la vida –potenciación de la vida– no su sustitución –no otra vida–

Instintos – moral – amor

<sup>113</sup> [Alexander PFÄNDER (1870-1941) fue discípulo de Theodor Lipps y uno de los fundadores del círculo de fenomenólogos en Múnich. También fue uno de los principales colaboradores del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, editado por Edmund Husserl. En 1900 publicó la obra *Phänomenologie des Wollens: eine psychologische Analyse. Motive und Motivation* (Leipzig: J. A. Barth), cuya traducción al castellano apareció en Revista de Occidente en 1931 con el título *Fenomenología de la voluntad*. Contiene una teoría fenomenológica de la acción, basada en valores. Su tesis de habilitación en Filosofía (1900) tuvo el mismo título. Mantuvo una postura objetivista en psicología, contraponiéndose a aquellos que pretendían estudiar lo mental como algo fundamentalmente subjetivo]

<sup>114</sup> [A. PFÄNDER, “Motive und Motivation”, en A. PFÄNDER (ed.), *Münchener philosophische Abhandlungen. Theodor Lipps zu seinem sechzigsten Geburtstag, gewidmet von früheren Schülern*. Leipzig: J. A. Barth, 1911, pp. 163-195. Existe un ejemplar de este volumen en la Biblioteca de la Fundación Ortega-Marañón con marcas de lectura de Ortega, incluidas dos subrayadas del pasaje citado en esta nota de trabajo]

<sup>115</sup> [5/3-3]

<sup>116</sup> [Johann Joachim WINCKELMANN (1717-1768) fue un arqueólogo e historiador del arte alemán, pionero en ambas disciplinas. Destacan sus ideas acerca de la sociedad helénica, en las que lo estético toma un valor muy relevante. Fue el teórico principal del pensamiento neoclásico del siglo XVIII. En 1755 publicó *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* (Friedrichstadt: C. H. Hagenmülle, 1755), con gran éxito internacional]

<sup>117</sup> [5/3-4]

<sup>118</sup> de [tachado]



## Hedonismo.

Muy bien protesta Scheler<sup>120</sup> de que se suponga –como Kant<sup>121</sup>– que el hombre tiende “originariamente” al placer –es decir, que toda otra tendencia es, en definitiva, modificación de aquélla. Es, por el contrario, indica Sch[eler] (*Jahrbuch de Husserl*<sup>122</sup> I, 2, p. 435)<sup>123</sup> tal tendencia si es tan definitiva un caso paradójico –en que todos los objetos dejan de tener sus<sup>124</sup> valores cualitativos para convertirse en *Wertindifferente Lustreger*<sup>125</sup>. Tal es el tipo repugnante del “jouis seur”<sup>126</sup>.

<sup>119</sup> [5/3-5]

<sup>120</sup> [Max SCHELER (1874-1928). Su obra *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (Halle: Max Niemeyer, 1921) ha sido referencial en filosofía de los valores. Ortega citó ese libro más de una vez. Ver nota 49. En cuanto a la obra *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, está en la Biblioteca de Ortega, incluida en el volumen de Max Scheler, *Abhandlungen und Aufsätze*. Leipzig: Weissen Bücher, 1915, pp. 39-274. Ver notas 9 y 49]

<sup>121</sup> [KANT fue mencionado varias veces por Ortega en su *Discurso*, siempre críticamente. Ver nota 88. Sus investigaciones sobre Estimativa fueron una de las vías por las que Ortega abandonó su época neokantiana. Ortega negó la reducción de los valores a la voluntad y por eso criticó a Santo Tomás de Aquino, a los utilitaristas y a Kant. También estuvo en contra de las teorías de los valores basadas en el placer, aun reconociendo que éste es un valor vital importante. En su “Introducción a una estimativa” de 1923 afirmó que los valores morales aportan otro tipo de valor, siguiendo en este punto a Scheler, aunque matizándole en aspectos importantes. Ver también notas 10, 93 y 97]

<sup>122</sup> [Edmund HUSSERL (1859-1938) fue un filósofo moravo discípulo de Franz Brentano y Carl Stumpf. Promovió el movimiento fenomenológico e influyó mucho en Ortega en los años 1910-1920. Las primeras publicaciones de Ortega sobre Husserl y la fenomenología datan de septiembre de 1913 y tuvieron lugar en la *Revista de Libros* (I, 624-638). Ortega se interesó en particular por la distinción entre la psicología empírica, cuyo estado en la época conoció a fondo y la fenomenología filosófica, que le interesó profundamente en esa época. Luego se distanció de Husserl, pero siempre mantuvo una profunda admiración por su obra filosófica]

<sup>123</sup> [Ortega se refiere al *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, revista fundada y dirigida por Husserl, donde se publicaron los primeros escritos sobre fenomenología. En 1913 apareció la primera parte de la obra *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* de Max Scheler (Halle: Max Niemeyer) y la segunda en 1917. En la Biblioteca de la Fundación Ortega-Marañón se conserva un ejemplar de la edición de 1921, con notas de lectura de Ortega, pero es seguro que leyó la obra de Scheler, *Formalismo en ética y ética material de los valores*, desde su primera aparición, porque la menciona en su [*Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*] de 1918 (VII, 708-709). Sobre Scheler ver notas 9, 49 y 120]

<sup>124</sup> cualida [tachado]

<sup>125</sup> [“Excitador del placer indiferente en valor”. En el debate sobre el hedonismo participaron en aquella época varios fenomenólogos, entre ellos Georg Misch y Max Scheler. En su Estimativa, Ortega siempre criticó la reducción de los valores al placer, que había sido defendida por Spencer y algunos utilitaristas. Aun reconociendo la importancia del placer como valor vital, afirmó la existencia de valores superiores, siguiendo en parte las propuestas de Max Scheler. Sobre Scheler, ver notas 9, 49 y 120]

<sup>126</sup> [“Gozador”]

\*127

El hecho de que hoy la sociedad prefiera el médico al artista revela simplemente que los hombres son lo bastante cobardes para preferir que les quiten los dolores a que les proporcionen placeres.

\*128

*Virtud* – Sentidos etimológicos

En alemán de *taugen*<sup>129</sup> –

En griego – destreza y perfección admiradas (*admirables*). Cómo la virtud en Grecia incluía el aplauso, etc. v. Wundt – Et[hik] I, 33<sup>130</sup> – “virtuoso” en sentido musical–

\*131

Los valores: entre otras cosas hablar de la admiración – dilatación cordial – hay a quien se le encoge el corazón–<sup>132</sup>

\*133

Casos de precedencia del valor.

El artista.

El<sup>134</sup> que se enamora.

La curiosidad: busca lo nuevo –por tanto, lo no visto como tal. Valor novedad.

La simpatía infundada<sup>135</sup>.

<sup>127</sup> [5/3-6]

<sup>128</sup> [5/3-7]

<sup>129</sup> [“Servir para”]

<sup>130</sup> [El libro mencionado es de Wilhelm WUNDT, *Ethik: Eine Untersuchung der Thatachen und Gesetze des sittlichen Lebens*. Stuttgart: Ferdinand Enke, 1912. Ortega aludió a Wundt (1832-1920) en su [Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas] de 1918 como un precursor de “una rama nueva de la psicología: la psicología evolutiva. Relámpagos de ella hay en las postreras obras de Wundt” (VII, 711, nota). También se ocupó más de una vez de sus aportaciones psicológicas (*Sistema de la Psicología*, 1915, VII, 448), aunque criticando su subjetivismo (*ibid.*, 449)]

<sup>131</sup> [5/3-8]

<sup>132</sup> [En apaisado aparecen dos palabras cortadas que no se pueden leer]

<sup>133</sup> [5/3-9]

<sup>134</sup> [Aparece superpuesto a “La”]

<sup>135</sup> [Al final de la página aparece nota de Soledad Ortega: “(encontrada en una carpeta titulada: «-Varia- Antropología. Corporalismo, Fisiognómica y otras»)”]

\*136

Fijar bien el pro y el contra del valor que tiene el descubrimiento de la idea de la perfectibilidad humana en Condorcet<sup>137</sup> y su época. Ver cuándo en efecto se produjo. Su sentido exacto entonces. Sus límites – Su trascendencia y nuestra actitud frente a ello<sup>138</sup>–

\* \* \*139

\*140

*Bien en Aristóteles*<sup>141</sup>–

Bien como fin metafísico – Arleth. 39 sg<sup>142</sup>.

<sup>136</sup> [5/3-10]

<sup>137</sup> [Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marqués de CONDORCET (1743-1794), fue un filósofo, matemático y politólogo francés. Desempeñó un papel importante en los primeros años de la Revolución Francesa, de cuyo primer proyecto de Constitución fue coautor. También fue Ministro de Educación durante la Convención Nacional de 1792 y se opuso a la ejecución de Luis XVI. Siendo girondino, posteriormente cayó en desgracia y fue perseguido por los jacobinos. Sus ideas sobre el liberalismo, el constitucionalismo, la educación, la igualdad entre pueblos, hombres y mujeres, etc. fueron clave en el desarrollo de la Ilustración francesa. En la Biblioteca de Ortega se conserva la traducción al español de su obra clave, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* (Madrid: Calpe, 1921). En dicho libro, publicado póstumamente en 1795, se afirma el progreso del conocimiento y la moralidad humana a lo largo de la historia]

<sup>138</sup> [Al final de la página aparece nota de Soledad Ortega: “(encontrada en una capeta titulada: «-Varia- Antropología. Corporalismo, Fisiognómica y otras»)”]

<sup>139</sup> [2/29. Carpeta con título de Soledad Ortega: “Ética (Notas varias)”. Título propuesto por los editores: “Notas de trabajo sobre Ética”. La referencia de Ortega a un libro de Arleth muestra que estas notas fueron redactadas mientras preparaba su [*Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*] de 1918, al final del cual hizo alusiones a la *Ética* de Aristóteles y a la obra de Emil Arleth, *Die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik* (Praga: Calve, 1903)]

<sup>140</sup> [2/29-1]

<sup>141</sup> [Ortega se ocupó de la teoría aristotélica de los valores en su [*Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*] de 1918, concretamente en VII, 729, 734 y 737-738. Para ello, reinterpretó la *Ética a Nicómaco*, considerando a los bienes de los que habla Aristóteles como una combinación de cosas y valores. Eso le llevó a afirmar que los valores son “objetos ideales de tipo análogo a identidad, igualdad, semejanza, etcétera” (VII, 729), poniendo en relación su Estimativa con las ciencias formales]

<sup>142</sup> [Emil ARLETH fue alumno de Carl Stumpf y Franz Brentano en Viena y de Anton Marty en Praga, junto con Oskar Kraus y Alfred Kastil. Formó parte del Círculo de Praga y fue colaborador de Franz Hillebrand en la Innsbruck Schule für Philosophie and Psychologie. Fue historiador de la filosofía y prestó especial interés por la ética aristotélica. La obra a la que se refiere Ortega es *Die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik* (Praga: Calve, 1903). Dicha obra fue mencionada por Ortega en su [*Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*] de 1918 (VII, 729, nota 1)]

p. 43 – en qué sentido es Dios fin de las criaturas.–

La Ética como adaptación del espíritu subjetivo (inmanente, sujeto) al espíritu objetivo (Naturaleza, sustancia) –

\*143

Una de las cosas que había que estudiar es la realidad de las morales escritas, esto es qué vigor real tenían en las conciencias de las gentes esas valoraciones morales oficiales de cada época.

Así, es un poco raro eso de que desde Platón hasta el día las virtudes cardinales sean las mismas: prudencia, justicia, fort[aleza], templ[anza]<sup>144</sup>.

\*145

### Corrupción

En Eth[ik] Nik[omachische] 1154b-21<sup>146</sup>. Se da como causa de nuestra corruptibilidad la *complejidad* – mejor *antagonismo* de intereses entre los elementos.

\*147

### Moral – lo prohibido

Mucho de verdad hay en lo que dice Nietzsche<sup>148</sup> – Fröhl[liche] Wiss[enschaft] 292 –: la popularización de la moral le ha quitado a ésta su precisión y su valor: es preciso libertarla del “Pöbel-Beifall und den leichten Umlauf, macht sie wieder zu verborgenen Schamhaftigkeiten einsamer Seelen, sagt:

<sup>143</sup> [2/29-2]

<sup>144</sup> [Ortega se ocupó de Platón en numerosas obras, pero no en sus investigaciones sobre la Estimativa. En su *[Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas]* de 1918 se limitó a distinguir el mundo de los valores del mundo eidético de Platón: “son, pues, los valores cualidades ideales de los objetos. No se dan aparte de éstos ni sirven en un lugar sobrecelestes como las Ideas platónicas, no son naturalezas angélicas o místicas como no lo son la igualdad o la semejanza” (VII, 729)]

<sup>145</sup> [2/29-3]

<sup>146</sup> [De la obra *Nikomachische Ethik*, traducción al alemán de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, se conservan en la Biblioteca de Ortega dos ediciones con marginalia, una de 1909 (Jena: Eigen Diederichs) y otra de 1921 (Leipzig: Felix Meiner)]

<sup>147</sup> [2/29-4]

<sup>148</sup> [F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, en *Werke*. Leipzig: C. G. Naumann, 1895-1896]

*Moral sei etwas Verbotenes! Vielleicht gewinnt ihr so die Art von Menschen für diese Dinge, auf welche einzig Etwas ankommt, ich meine die Heroischen!*"<sup>149</sup>.

Mi idea: la moral como algo temible, peligroso, amenazador de las otras cosas – estado, ciencia – como algo nihilista.

\* \*150

\*151

### Ética – Meditaciones – Enero 1926

\*152

1- La conducta resulta de la relación entre el mundo-en-nosotros (nuestras ideas) y nuestras inclinaciones. Pero éstas ¿qué son? Si el mundo fuera distinto serían distintas porque los valores incitantes de aquél habrían variado. También serían distintas si ante un mundo igual los sujetos son diferentes. Eso que he llamado inclinaciones es, tal vez, la proliferación de ciertos instintos o impulsos fundamentales ante la variedad determinada del mundo.

¿Habría entonces categorías del//

\*153

impulso, instintos a priori?

2- Me parece un error de los éticos no definir previamente el puesto, rango, importancia efectivos de la moral en el panorama real de la vida. ¿Tiene de hecho tanta importancia la moral –e inmoral– como la ética supone? ¿No se

<sup>149</sup> [El parágrafo 292 tiene como título "A los predicadores de la moral": "Intentad por una vez una receta distinta, para no alcanzar como hasta ahora lo contrario de lo que buscáis: *negad* aquellas buenas cosas, [a partir de aquí lo anotado por Ortega] privadlas del aplauso de la plebe y de la circulación fácil, convertidlas nuevamente en los ocultos pudores de las almas solitarias, decid: *¡la moral es algo prohibido!* De esa manera tal vez ganaréis la única clase de hombres que algo importa para estas cosas, quiero decir, los hombres *heroicos*". Traducción en edición de F. NIETZSCHE, *La ciencia jovial*. Caracas: Monte Ávila, 1985, p. 169]

<sup>150</sup> [2/29/1. Carpetilla que se haya dentro de la carpeta 2/29, titulada por Soledad Ortega "Ética (Notas varias)". El título de la carpetilla está puesto por Soledad Ortega pero ella tomó como título de la carpetilla el que aparece de mano de Ortega en la primera nota]

<sup>151</sup> [2/29/1-1]

<sup>152</sup> [2/29/1-2]

<sup>153</sup> [2/29/1-3]

corre el riesgo de pensar y escribir la ética en un tono falso, al cual no corresponde la realidad? [¿]Parecen, en efecto, casi todas las éticas escritas para el escru-//

\*154

puloso? Pero ¿está dicho que el hombre es normal y debidamente escrupuloso? ¿No es el escrupuloso un “aficionado”, un “artista”, un “deportista”, un “especialista” de la moral? –

3- Es una gran cuestión fijar el sentido biológico de placer y dolor. Pero es inadmisble la teoría de Spencer – *Bases* -VI-<sup>155</sup> según la cual el placer corresponde a la función u operación beneficiosa y viceversa el dolor. Es tan evidente la existencia//

\*156

de placeres dañinos y dolores beneficiosos que Spencer se ve obligado a explicar tal desacuerdo diciendo que al pasar una especie de un estadio a otro de la evolución (de un tipo de vida a otro) hay una transitoria y parcial inadaptación. De donde resulta que –por una parte– el paso al nuevo estadio es efecto de una mayor adaptación pero que, de otra parte, es una inadaptación. Con lo cual la especie perfeccionada moriría por la inadaptación al nuevo régimen y <sup>157</sup> so-//

\*158

brevivirían las especies más estables, menos progresivas. Esto es, que no habría evolución.

© Herederos de José Ortega y Gasset.

<sup>154</sup> [2/29/1-4]

<sup>155</sup> [Herbert SPENCER (1820-1903) fue un naturalista, filósofo, antropólogo, psicólogo y sociólogo inglés que difundió la teoría de la evolución de Darwin y propugnó el darwinismo social. Ortega siempre fue muy crítico con Spencer. Aquí comenta el libro de Spencer titulado *Les bases de la morale évolutionniste* (París: Germer Ballière, 1880), que él leyó en su traducción al francés. En la Biblioteca de la Fundación Ortega-Marañón se conserva un ejemplar de dicha edición, con varias marcas de lectura y anotaciones al margen. El capítulo sexto al que hace referencia en esta nota tiene como título “Le point de vue biologique” (pp. 64-87). El comentario crítico de Ortega se refiere a un párrafo marcado por él en la página 74 que recoge lo siguiente: “Tout plaisir accroît la vitalité; toute peine diminue la vitalité. Tout plaisir élève le cours de la vie; toute peine abaisse le cours de la vie. Considérons d’abord les peines”]

<sup>156</sup> [2/29/1-5]

<sup>157</sup> subsi [tachado]

<sup>158</sup> [2/29/1-6]

# 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

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

### Cómo citar este artículo:

López Cobo, A. (2017). José Ortega y Gasset – James Bryant Conant con la mediación de Federico de Onís. Epistolario (1933-1934). Primera parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (35), 37-83.  
<https://doi.org/10.63487/reo.279>



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 35. 2017  
noviembre-abril

Uno de los episodios menos estudiados de la biografía de José Ortega y Gasset es el viaje previsto a Estados Unidos en el otoño de 1934 para impartir una serie de conferencias en diversas universidades, entre otras, Harvard University. Los biógrafos del filósofo han destacado el hecho como uno más de los proyectos iniciados y no llevados a cabo de los muchos que emprendió a lo largo de su vida. Parte de la correspondencia, publicada en 2008, con su traductora Helene Weyl proporcionó alguna información sobre dicho proyecto:

Por cierto que, según parece, yo voy en otoño –siempre la hora de la vendimia– a Estados Unidos. ¿Conoce usted a Federico de Onís que es el profesor de literatura española en la Universidad de Nueva York? No deje usted de avisarlo: es muy viejo amigo mío y hombre inteligente. Él le informará a usted de detalles sobre mi viaje que yo a estas horas ignoro aún (Ortega-Weyl, 2008: 172-179).

Federico de Onís fue el promotor del ciclo de conferencias propuesto a Ortega. Mucho antes había solicitado al filósofo, lo mismo que a otros escritores, una autorización para gestionar en su nombre con editoriales estadounidenses la traducción de algunas de sus obras. Se había instalado en Estados Unidos en 1916, momento en que el Centro de Estudios Históricos (CEH) y su presidente Ramón Menéndez Pidal lo recomendaron al rector de Columbia University para el puesto de profesor de español del Departamento de Lenguas Romances y, más específicamente, para que impulsara el área de estudios hispánicos en dicha universidad<sup>1</sup>. Onís había sido discípulo de Unamuno en Salamanca, doctorando de Menéndez Pidal en Madrid y profesor del CEH. Era también buen amigo de Ortega desde que ambos se conocieran en casa del rector salmantino hacia 1907 o 1908<sup>2</sup>. Más adelante, Onís se adhirió a la Liga de Educación Política Española de Ortega y, a pesar de haberse trasladado a Nueva York, mantuvo la relación con el filósofo al que visitaba cada vez que regresaba a España por periodos vacacionales.

Al poco de llegar al país americano, Onís se percató de que, salvo honrosísimas excepciones, el conocimiento que los norteamericanos tenían de la literatura española se había detenido dos o tres siglos atrás y que prácticamente desconocían a los autores contemporáneos. En los años sucesivos, llevó a cabo diversas iniciativas que pretendían dar a conocer entre el público estadouni-

<sup>1</sup> Sobre el papel desempeñado por Onís en este centro universitario, véase RUIZ MANJÓN (2012 y 2014).

<sup>2</sup> Onís asegura que fue en marzo de 1908 (Onís, 1956: 9). Ruiz Manjón, en cambio, lo adelanta al menos a diciembre de 1907 por la datación de una carta entre Unamuno y Onís en la que hay referencia expresa a que ese encuentro ya había tenido lugar (2012: 404 n.).



dense algunas de las obras y de los autores españoles en plena producción. La correspondencia del filólogo con Ramón del Valle-Inclán (Cardona, 2007) es una prueba de las dificultades con las que se encontró en su labor promocional, así como de su frustración por

la psicología comercialista de los norteamericanos que se interesan únicamente por la publicación de obras que puedan tener el mismo éxito de que había gozado Vicente Blasco Ibáñez durante los años 20. Se niegan, por ejemplo, a publicar las obras de Unamuno hasta que sale en Inglaterra, con gran éxito, la traducción de *Del sentimiento trágico de la vida*. Ignoran la recomendación de don Ramón para que la traducción de sus *Sonatas* la haga Harriet Wishnieff, a quien él había conocido cuando pasó por Nueva York de regreso de su viaje a México en 1921. Esta “petulancia” de los norteamericanos es insufrible, pero le aconseja Onís a don Ramón que “hay que tener paciencia” (Cardona, 2007: 704).

En noviembre de 1919, Onís había escrito a Ortega para, entre otras cosas, contarle un proyecto que estaba gestando. Harcourt, Brace and Howe Publishers tenía pensado editar una colección de obra europea que iba a ser dirigida por el crítico literario y colega de universidad Joel Elias Spingarn (1875-1939). Spingarn había pedido a Onís que le ayudara en lo relativo a la literatura española y éste le había propuesto publicar tanto obra de ficción como de ensayo de autores como *Azorín*, Baroja, Unamuno, Valle-Inclán y Ortega. Onís escribió a Ortega pidiendo su autorización y éste respondió de inmediato ampliándola y nombrándolo su representante literario en los Estados Unidos.

En contestación a su carta del 9 de noviembre de 1919 le escribo autorizándole para contratar con cualquier casa editorial americana la traducción al inglés de cualquiera de mis obras acordando con ella la cuantía de mis derechos y todo lo demás concerniente a la publicación<sup>3</sup>.

El plan no se materializó, lo que no impidió que Onís siguiera insistiendo en involucrar a Ortega en empresas que le dieran alguna visibilidad en el mercado editorial estadounidense. Cuando a finales de 1920 se puso al frente del Instituto de las Españas, una de las primeras personas en las que pensó como colaborador fue el filósofo. El Instituto de las Españas fue un centro de investigación y difusión de la lengua y la cultura en español (de España e

<sup>3</sup> Carta de José Ortega y Gasset (JOG) a Federico de Onís (FO) de 1 de diciembre de 1919. Se encuentra anexa en copia a la carta de FO a JOG a la que se hace referencia. Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón de Madrid (AO), sig. C-38/9.

Iberoamérica) que “bajo los auspicios de Columbia University” (Instituto, 1926), “el patrocinio de la Junta para Ampliación de Estudios y algunas universidades americanas y españolas” (Ruiz Manjón, 2014) se inauguró el 24 de febrero en el número 522 de Fifth Avenue de la ciudad de Nueva York. Su objetivo general era:

To provide in the United States, particularly in New York City, under the auspices of Columbia University, a center for the study of the language and literature of Spain, Spanish America, Portugal and Portuguese-America (Instituto, 1926: 7)<sup>4</sup>.

Son muchas las iniciativas que Onís puso en marcha en el contexto de esta institución, entre otras pensó en la fundación de una revista sobre asuntos españoles cuya dirección ofrece a Ortega y que éste, so pretexto de la distancia, rechazó:

Cuenta Ud. conmigo *A PRIORI* como colaborador, en todo lo que haga y emprenda. Sólo podrá ocurrir alguna discrepancia de detalle obediente a la distancia en que vivimos y no poder comunicarnos tal o cual circunstancia de momento. Así, por ejemplo, yo estoy dispuesto a intervenir plenamente en esa revista que se proyecta, mas pudiera ocurrir que llegado el caso no conviniese a la obra misma que aceptase yo la dirección oficial<sup>5</sup>.

Ortega temía que esa distancia pudiera dificultar la comunicación y que fuera el origen de problemas con Onís. Éste, a su vez, estaba convencido de que el pensamiento de Ortega tendría una excelente acogida en Estados Unidos. Por eso cuando en 1932 la editorial Norton & Norton Co. publica en

<sup>4</sup> Traducción: “Dotar, en Estados Unidos y particularmente en la ciudad de Nueva York, bajo los auspicios de Columbia University, de un centro para el estudio de la lengua y la literatura de España, Iberoamérica, Portugal y la América portuguesa”. Yvonne Barret fecha la inauguración el 21 de febrero de 1921. Su fundación la fija el “26 de octubre de 1920 [cuando] se reunían en casa de Stephen Duggan, Director del Instituto de Educación Internacional en Nueva York, un grupo de profesores y hombres de negocios norteamericanos con el objeto de estudiar la fundación de un organismo que coordinara el resurgiente [*sic*] interés por lo hispánico –su lengua, su arte, su historia– en los Estados Unidos. Así nació el Instituto de las Españas. Los integrantes de la reunión nombraron una primera junta ejecutiva compuesta del profesor Duggan, Lawrence Wilkins, director de Lenguas Modernas en la Junta de Educación de Nueva York, William Shepherd y John Basset Moore, profesores de la Universidad de Columbia, y Federico de Onís, también profesor de la Universidad y delegado de la Junta para Ampliación de Estudios cuyo centro radicaba en España” (Barret, 1985: 307).

<sup>5</sup> Carta de JOG a FO de 21 de julio de 1921. AO, sig. CD-O/69. El subrayado es de JOG.

Nueva York *The Revolt of the Masses*, Onís no puede más que alegrarse de que finalmente Ortega empiece a hacerse un nombre en ese país:

Querido Ortega:

A mi regreso a los Estados Unidos he visto con gran placer el éxito enorme que ha tenido la publicación de su libro *La rebelión de las masas* traducido al inglés. Como las noticias que reciba usted quizá sean confusas e incompletas, le escribo para *certificarle* que su obra está alcanzando uno de esos grandes éxitos típicamente americanos que rara vez ocurren y que invitan a reflexionar sobre la manera de ser de este país. Como este hecho puede tener para usted diversas consecuencias que debe usted aprovechar, se lo digo, al mismo tiempo que le manifiesto mi satisfacción.

Le abraza con el cariño y la admiración de siempre

Federico de Onís<sup>6</sup>.

Entre las “diversas consecuencias”, estaba la posibilidad de seguir publicando ensayos traducidos al inglés y la de darse a conocer en los mejores círculos académicos. En este contexto es en el que debe leerse la correspondencia que ahora se publica y que se conserva íntegramente en dos archivos, el de Harvard University y el de la Fundación José Ortega y Gasset –Gregorio Marañón.

Se trata de un conjunto de cartas en las que Federico de Onís desempeña un papel protagonista. Fue a su través que el Presidente de la Universidad de Harvard, James B. Conant, tuvo conocimiento de la existencia de Ortega. Resulta asimismo clave la figura de su editor norteamericano, W. Warder Norton, quien discreta pero decisivamente intervino aportando referencias básicas acerca de la relevancia de la obra del filósofo español. Se produce así una triangulación de personajes que se completa con Helene Weyl, quien en 1933 y huyendo del régimen nazi se instala en Nueva Jersey, sede de la Universidad de Princeton donde su marido, el matemático Hermann Weyl, imparte clases junto a su maestro Albert Einstein. La traductora de Ortega –primero al alemán y más tarde al inglés– será asimismo esencial en esta historia, si bien no será hasta 1937 cuando su implicación tenga mayor peso. Estos cuatro nombres constituyen la red de intelectuales que hicieron posible la difusión en los años treinta y cuarenta de la figura y la obra de Ortega en Estados Unidos.

<sup>6</sup> Carta de FO a JOG de 16 de noviembre de 1932. AO, sig. C-38/15. El subrayado es de FO.

Warder Norton entra en la vida de Ortega indirectamente. Pronto adquiere una posición de privilegio al convertirse en el editor oficial del filósofo en el país. Para lograrlo, Norton tuvo primero que ganarse su confianza, algo que no resultó fácil habida cuenta de las experiencias negativas —algunas reales y otras no tanto— que el español había vivido en su relación con las editoriales sajonas. Norton y Ortega se conocieron epistolarmente en 1932 cuando el editor, tras leer el libro que le iba a publicar, se entusiasma con el texto y su autor. El manuscrito le había llegado ya traducido de manos de la editorial británica Allen & Unwin quien había obtenido del filósofo la autorización para traducir al inglés *La rebelión de las masas*. La casa inglesa tenía un acuerdo con la editorial norteamericana para la impresión y distribución de su catálogo en Estados Unidos. *The Revolt of the Masses* (1932) apareció simultáneamente en ambos países. El traductor, según consta en los ejemplares, decidió permanecer en el anonimato (Ortega, 1932)<sup>7</sup>.

Un año después aparecería en Nueva York *The Modern Theme* (*El tema de nuestro tiempo*) en versión de James Cleugh. Se trataba de la edición americana de una previa londinense publicada por Charles William Daniel. Si bien el entendimiento con Allen & Unwin había sido armónico al comienzo, con Daniel fue imposible desde el inicio y se convirtió en un tormento para Ortega<sup>8</sup>. Cruzaron numerosas cartas con el fin de llegar a un acuerdo contractual, pero la incompatibilidad de ambas posturas respecto a lo que debía cobrar el autor en concepto de derechos empañó las conversaciones hasta el punto de que Ortega se negó a que Daniel publicara el libro. Éste hizo caso omiso y el texto salió sin el consentimiento de su autor que siempre lo consideró ilegal. Conocedor de tal situación, Norton intervino consiguiendo comprar los derechos de impresión en inglés a Daniel a cambio de que no volviera a editar el ensayo. Norton lo publicaría en Nueva York y le cedería una parte de los beneficios. A pesar de que a Ortega no le gustó la solución, acabó aceptándola. A petición del español, Norton también negoció con Allen & Unwin el cese de las relaciones de Ortega con la casa británica. A partir de ese momento Norton se convirtió en el representante editorial de Ortega en Estados Unidos.

Tanto *The Revolt of the Masses* como *The Modern Theme* tuvieron inmediata y buena acogida. Aparecieron numerosas reseñas en un amplio abanico de publi-

<sup>7</sup> Los créditos de la edición explicitan esta voluntad: “[T]rad. remains anonymous at the translator’s request” (“La traducción permanece anónima a petición del traductor”). (Ortega, 1932).

<sup>8</sup> La relación con Allen & Unwin se deterioraría más adelante como consecuencia de un malentendido relacionado con una liquidación sobre sus derechos de autor. El relato de este episodio, así como la experiencia de Ortega con los editores Daniel y Norton se publicará en el *Observatorio Reports*. Boston: Instituto Cervantes at Faculty of Arts and Sciences, Harvard University, en mayo de 2018.

caciones que daban cuenta del público tan variado al que interesaba el pensamiento del español<sup>9</sup>. El buen futuro que parecía abrirse a la obra orteguiana trató de ser capitalizado por un Onís convencido de que la arribada de Ortega al país debía completarse con su presentación en sociedad académica. De inmediato puso en marcha con la Embajada de España en Washington la organización “no indiscriminada” de unas pocas conferencias “en alguno de los principales centros educativos” del país estratégicamente seleccionados (carta [1]). Esta orientación selectiva tenía un razonamiento de base que Onís tarda en explicar a Ortega pero que da cuenta de lo buen conocedor que era de las peculiaridades de acceso al círculo intelectual norteamericano, tan diferente del europeo, al que creía que el filósofo debía pertenecer:

Debe usted estar convencido antes de venir a los Estados Unidos de que aquí las conferencias no le producirán apenas ningún rendimiento económico.

Las ventajas económicas de este país (que ahora están un tanto disminuidas), vendrán por otro lado, por los libros y por las colaboraciones en revistas y periódicos. Sus conferencias aquí le traerán relaciones personales, proposiciones de otro género, y el fruto económico de ellas vendrá indirectamente y más tarde. Después de que se haya usted marchado. Durante el viaje, si logramos costear sus gastos, debemos darnos todos por contentos<sup>10</sup>.

También desde el principio, Onís pensó en un ciclo más amplio que incluyera impartir lecciones en países de habla hispana con el fin de completar los ingresos para financiar el viaje: “Mi idea general del viaje es combinar los Estados Unidos, Méjico y Cuba”<sup>11</sup>. Así es como el 23 de noviembre de 1933 –probablemente por sugerencia de Norton a quien había conocido a través de Ortega–, Onís se decidió a escribir a James B. Conant, de quien Norton era amigo. Esa carta abre este epistolario.

La correspondencia interna que esta primera misiva desencadena antes de que el presidente responda a Onís el 14 del mes siguiente es intensa. Conant, recién nombrado en el mes de abril, estaba aún tomando el pulso al cargo y a las numerosas responsabilidades que con él aceptó. En términos generales su política se centró inicialmente en la consolidación de la Universidad como una

<sup>9</sup> Aparecieron reseñas en *The New York Times* y en su suplemento (*The New York Times Book Review*), en *The Atlantic*, *Literary Digest*, *Booklist*, [*Littell's*] *Living Age*, *Bookman*, *The American Review of Reviews*, *Forum and Century*, *The World Tomorrow*, *America*, *The Nation*, *Springfield Republican*. Cfr. DONOSO y RALEY (1986).

<sup>10</sup> Carta de FO a JOG de 28 de febrero de 1934. AO, sig. C-38/19.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

institución educativa moderna (Keller & Keller, 2001: 40-70 e Isaac, 2012: 55)<sup>12</sup>.

Desconocedor de los procedimientos para nombrar a potenciales conferenciantes, Conant contacta a dos personas, el decano de la Facultad de Artes y Ciencias (FAS), Kenneth B. Murdock y el secretario de la Corporación de Harvard University, F. W. Hunnewell<sup>13</sup>.

Registro de ambas gestiones queda en las esquinas superior e inferior de la misiva de Onís donde Conant anota a mano, respectivamente, “Murdock” “no funds” (después tachado) y “Hunnewell an estimate of the honoraries for the Godkin lecture”. El rector primero consultó con Murdock la posibilidad de que Ortega diera las conferencias en la FAS y tras la confirmación del decano de que carecía de fondos, inició una nueva diligencia con Hunnewell para solicitar una estimación de los honorarios que podían ofrecer las Godkin Lectures. La respuesta de Hunnewell (carta [3]) especifica la partida presupuestaria para las conferencias y el resto de las características de esta actividad académica, las mismas que Conant trasladará primero a Onís (carta [5]) y después en la invitación formal a Ortega (carta [11]).

My dear Professor Ortega:

I have the honor to extend to you on behalf of the President and Fellows of Harvard University an invitation to be the Godkin Lecturer of Harvard University for the academic year 1934-[19]35. If you are willing to accept this appointment, it would involve giving a series of lectures on the general subject entitled “The Essentials of Free Government and the Duties of the Citizen”. We should expect from two to six lectures with a stipend of one hundred dollars a lecture. We have a fund, which

<sup>12</sup> “As Harvard approached its three-hundred birthday [in 1936], questions of common purpose asserted themselves in the design of the undergraduate curriculum, the best divisions between departments, and the relationships among the professional schools, museums, libraries, and the faculty of arts and sciences”, (Isaac, 2012: 55). Traducción: “A medida que se acercaba el tercer centenario de Harvard [en 1936], tomaban fuerza en el diseño del currículo de los universitarios cuestiones como el objetivo común, la mejor división entre departamentos y las relaciones entre las escuelas profesionales, los museos, las bibliotecas y la Facultad de Artes y Ciencias”.

<sup>13</sup> La Corporación era uno de los dos órganos de dirección de la universidad y estaba constituida por su presidente (President) y cinco miembros (Fellows) elegidos entre la llamada *Boston Brahmin elite*, la elite sociopolítica y económica de Boston. El presidente actuaba como canal de comunicación entre los miembros facultativos y la Corporación. Los miembros de la Corporación se ceñían a cuestiones de política general y al nombramiento del presidente y de los decanos. El otro órgano de gobierno de la universidad era la Junta de Supervisores (Board of Overseers) que desde finales del siglo XIX fue perdiendo poder ejecutivo y de decisión en favor del presidente (Keller & Keller, 2001: 48-49).

provides for the publication of the lectures, and we are hoping that you might care to use this medium for making available some of your thoughts on the general subject covered by the title of the Foundation. The lectures could be given in English or in French, but the publication should be in English, we feel. I think the translation could be arranged without much difficulty<sup>14</sup>.

Pero al mismo tiempo que Conant inició los trámites para conocer el compromiso económico que suponía para la Universidad la invitación a Ortega, comenzó en paralelo otra indagación de carácter académico destinada a averiguar quién era ese profesor Ortega, si entre el claustro tendría alguna acogida y cuál podría ser el valor de su aportación. Se dirigió entonces al historiador y profesor del Departamento de Gobierno William Elliott, a quien le pidió que redactara un informe razonado sobre los posibles candidatos para las Godkin Lectures del siguiente año académico. Dicho informe se corresponde con el documento [4] de esta correspondencia que es la expresión escrita de una conversación previa que dio lugar a la nota interna enviada por Conant a los miembros del Departamento de Gobierno de la Universidad (documento [2]), órgano que decidía qué candidatos serían invitados cada semestre.

Creadas en 1903 por la fundación que lleva el mismo nombre en honor al periodista fundador del periódico *The Nation*, Edwin Lawrence Godkin (1831-1902), las Godkin Lectures ofrecían –y ofrecen todavía hoy– hasta dos series de conferencias anuales. Abiertas a todo tipo de público, las dictan intelectuales cuyos trabajos o estudios constituyen la punta de lanza en la materia sobre la que versa el tema genérico desde su inicio: “The Essentials of Free Government and the Duties of the Citizen”. La Fundación Godkin estaba adscrita al Departamento de Gobierno de Harvard University y pasó a la Escuela de Ciencias Políticas cuando este departamento se asoció con el de Economía en 1936. Actualmente la escuela es conocida como John F. Kennedy School of Government.

<sup>14</sup> Traducción: “Mi querido profesor Ortega: En nombre del presidente y de los miembros de la Corporación de Harvard University, tengo el honor de extenderle una invitación para ser conferenciante Godkin en Harvard University para el año académico 1934-[19]35. Si aceptara el nombramiento, ello implicaría impartir una serie de conferencias sobre el tema general titulado «Los fundamentos del libre gobierno y los deberes del ciudadano». Esperamos de usted entre dos y seis conferencias [que serán remuneradas] con un estipendio de cien dólares cada una. Tenemos un fondo que contempla la publicación de las lecciones y esperamos que haga uso de este medio para trasladar algunos de sus pensamientos sobre el tema genérico que engloba el título de la Fundación. Las conferencias pueden ser impartidas en inglés o en francés, pero la publicación pensamos que debería ser en inglés. Creo que la traducción se podría arreglar sin mucha dificultad”.



El informe de Elliott (documento [4]) no deja lugar a dudas sobre el interés que él personalmente y el resto de los miembros del departamento tienen en Ortega:

If the distinguished Spanish philosopher and critic is available, I do not think we could do better than get Señor Ortega y Gasset, who I understand is to be available either next spring or next fall. I should suggest taking Señor Ortega y Gasset when we can get him. (...) They would certainly be on a high level as intellectual performances. I should welcome the opportunity to introduce Señor Ortega y Gasset to America under the auspices of Harvard. (...) I hope very much that he may be invited to be the Godkin Lecturer whenever he is available.

I ought to admit a personal bias in favor of the distinguished Spaniard since he has been attempting to get one of my own books, *The Pragmatic Revolt in Politics*, translated into Spanish<sup>15</sup>, but I have consulted other members of the Department and they share my feeling that he would be a very appropriate Godkin Lecturer<sup>16</sup>.

La reunión con los miembros del Departamento de Gobierno dio el visto bueno a la propuesta de Conant que contaba con el apoyo de Elliott y otros profesores del claustro, por lo que la carta a Onís no se hizo esperar, siendo su respuesta la de asegurar que Ortega aceptara la invitación antes de que fuera formalmente enviada. Desde su perspectiva sólo quedaba solventar un problema, el de cerrar suficiente número de conferencias como para que el coste del viaje y la estancia compensaran al filósofo (cartas [7] a [10]). El retraso de Onís en enviar a Conant la dirección de Ortega en Madrid para que le remitiera la invitación oficial responde en parte a este propósito así como la respuesta de aceptación (carta [12]) que Ortega no envió directamente a Conant, sino que se la hizo llegar a través de Onís (carta [13]).

<sup>15</sup> Se trata de la tesis doctoral de Elliott. En la biblioteca del filósofo se conserva un ejemplar de la primera edición de 1928, publicado por la editorial MacMillan de Nueva York.

<sup>16</sup> Traducción: "Si el distinguido filósofo y crítico español pudiera, no creo a nadie mejor que al señor Ortega y Gasset quien, entiendo, estaría disponible bien en primavera, bien el próximo otoño. (...) Como actividad intelectual sería sin duda de alto nivel. Debo aceptar con beneplácito la oportunidad de presentar al señor Ortega y Gasset a América bajo los auspicios de Harvard. (...) Espero sinceramente que sea invitado como conferenciante Godkin cuando sea que esté disponible. Debo admitir una preferencia personal a favor del eminente español puesto que ha estado tratando de hacerse con uno de mis libros, *The Pragmatic Revolt in Politics*, traducido al español, pero he consultado con otros miembros del departamento y comparten mi sensación de que podría ser un conferenciante Godkin muy apropiado". El informe está fechado el 14 de diciembre de 1933.



Mención aparte merece el contenido de esa aceptación. Escrita en español –y más tarde traducida al inglés–, dicha misiva de 24 de marzo de 1934 expresaba varias dudas y constataba algunas certezas. En primer lugar, Ortega confirmaba que impartiría seis lecciones, el máximo permitido. Además aseguraba que con ellas incidiría en uno de los problemas que consideraba “más graves de nuestro tiempo”, la relación del hombre consigo mismo en tanto que individuo y el modo en que esa individualidad se relacionaba con la colectividad a la que pertenece y de la que debe participar activamente (carta [12]):

Yo estaría dispuesto a hacer un ciclo de seis conferencias cuyo contenido no sólo respondería al lema que sirve a las 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*”<sup>17</sup>.

En segundo lugar, planteaba una pregunta acerca los derechos de autor del libro que le habían ofrecido publicar tras dictadas las conferencias. No se trataba de una cuestión menor para el filósofo si se tiene en cuenta que tenía muy fresca la situación vivida con el editor británico Daniel resuelta apenas un par de meses atrás. Conant será en este sentido muy claro: el asunto deben tratarlo directamente el autor y el editor (carta [15]). A través de las prensas de Harvard se ofrecía a los conferenciantes la publicación de sus intervenciones siempre que estos estuvieran de acuerdo, pero en ningún caso se les imponía la editorial. Si elegían otra editorial, Harvard sólo pedía que en algún lugar del libro se indicara que era producto de conferencias impartidas en el contexto de las Godkin Lectures. Ortega vio en esta oferta una vía para dar a su editor estadounidense un nuevo texto, algo que éste venía reclamando desde hacía más de un año, si bien lo que Norton quería era la continuación de *La rebelión de las masas*.

La tercera gran cuestión ya se ha mencionado; le era imposible comprometerse en firme hasta que Onís consiguiera cerrar el resto del ciclo que garantizara la financiación del viaje. Ésta es la razón por la que la misiva de aceptación en lugar de enviarla a Conant la incluye Ortega en sobre aparte dentro de la carta de 24 de marzo a Federico de Onís:

He recibido la invitación que usted anunciaba de la Universidad de Harvard para dar las Godkin Lecturer [*sic*] en el curso 1934-[19]35.

<sup>17</sup> El subrayado, que sólo aparece en el borrador escrito en español, es de Ortega. No se subraya, en cambio, en la misiva enviada a Conant en inglés.

Ahora bien, los honorarios son en efecto, como usted ya me indicaba, ridículamente pequeños lo cual sabe usted que no me importa absolutamente nada en sentido comercial pero me plantea el problema siguiente. Yo no puedo comprometerme a aceptar una invitación así si no estoy seguro de reunir el mínimo de otras que me permitan sin un trabajo agotador y que no tendría sentido pagarme el viaje y la estancia. En estas circunstancias tengo que contestar la carta de la Universidad de Harvard. Ahí se la envío a usted, usted verá si debe entregarla o no<sup>18</sup>.

Onís no cesó en sus gestiones hasta tener atada la agenda de citas y por fin el 3 de mayo envía a Conant la carta de Ortega (carta [13]):

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<sup>19</sup>.

A mediados de mayo Onís se embarcó hacia España. Entre otras cosas, quería concretar con Ortega los detalles de su próximo viaje (cartas [13] y [16]). La siguiente misiva que se conserva en el archivo de Harvard es la escrita por Onís el 1 de agosto a su regreso a Nueva York. Con ella transmitió la renuncia de Ortega a la invitación de Conant, sin que Onís especificara razones, más allá de un lacónico “not being able to come to this country” (“no poder venir a este país”) de la carta [17]. La noticia se produjo en plenas vacaciones veraniegas, por lo que la reacción de Conant y del Departamento de Gobierno de la universidad se vio muy limitada hasta el comienzo de las clases cuando el curso retomó su normalidad académica (carta [18]). El último día del mes de agosto, incluso antes de que Conant respondiera a Onís, la maquinaria de Harvard se puso de nuevo en marcha para encontrar a otro conferenciante Godkin (cartas [19] y [20]). El nombre propuesto sería el del escritor alemán y premio Nobel de Literatura en 1929, Thomas Mann.

<sup>18</sup> Carta de JOG a FO de 24 de marzo de 1934. AO, sig. CD-O/72.

<sup>19</sup> Traducción: “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”.

¿Pero qué hizo cambiar de opinión a Ortega? La respuesta no es única ni sencilla. Sus biógrafos han señalado que la razón principal fue la dificultad con el idioma. Es quizá el motivo más poderoso, pero no el único. Cuando Ortega escribe a Onís para que a su través remita al presidente de Harvard University su renuncia, justifica así su decisión:

He estado todos estos días meditando el asunto de mi viaje y cuantas más vueltas le doy, más me convenzo de que no es todavía cosa madura la oportunidad de mi presencia en los Estados Unidos. Como recordará usted, la dosis de esta oportunidad no es para mí un factor absoluto, sino que está en función del resto de mi vida. Ahora bien, yo tengo que cuidar mucho todavía las horas de este año próximo en que espero recoger la cosecha de producción preparada tan frenéticamente en los dos últimos.

Renunciemos pues por ahora al viaje y veamos cómo mis nuevas publicaciones en inglés continúan labrando aquella tierra<sup>20</sup>.

Ortega renunciaba a la aventura estadounidense en virtud de un plan más amplio en el que se había embarcado no en la primavera de 1934, sino mucho antes. Los años de 1930 a 1932 son clave en su biografía para entender su madurez como pensador. En primer lugar, porque publica *La rebelión de las masas* (1930), que al ser traducido a varios idiomas le granjeó una visibilidad inesperada más allá de los países de habla hispana. En segundo lugar, por su implicación política en el derrocamiento de la monarquía borbónica y el advenimiento de la II República, así como su participación como diputado por la Agrupación al Servicio de la República. Todo ello lo mantuvo alejado de la reflexión, el artículo y las aulas. Es ahora cuando, casi tres años más tarde, cree poder regresar al quehacer filosófico. Es ahora cuando siente que su obra comienza a adquirir una solidez por la que será requerido en foros internacionales no sólo hispánicos, tanto en Europa (Alemania, Francia, Holanda) como en América (Estados Unidos). Pero no es el momento de exponer sus reflexiones, sino de escribirlas, de producir. La consciencia de que su pensamiento estaba en un punto de inflexión justo antes de emprender la carrera política supuso, tras la renuncia al acta de diputado, que dedicara todos sus esfuerzos a sus proyectos intelectuales. Se había propuesto retomar *La rebelión de las masas* en el punto donde la había dejado para comunicar la relación siempre problemática entre el individuo y la sociedad. Creía además poder aportar una nueva manera de pensar la filosofía de la historia, lo que andando el tiempo permitirá la evolución del “raciovitalismo” para cristalizar en el concepto de

<sup>20</sup> Carta de JOG a FO de 29 de junio de 1934. AO, sig. CD-O/74.

“razón histórica”. A mediados de 1934 su prioridad era la de encerrarse a escribir lo que venía madurando en su cabeza desde 1930. Sólo después podría entregarse a la difusión y la promoción de su obra. Viajar a Norteamérica cuando estaba sumido en un periodo creativo del que esperaba grandes frutos se le antojaba súbitamente impracticable, máxime si tenía que hacer el esfuerzo de escribir sus lecciones en una lengua que ni era la materna (español) ni la de adopción (alemán), las únicas en las que se sentía confiado para una exposición pública. Onís había ofrecido a Conant las conferencias en español, alemán o francés; y aunque el presidente eligió el francés por considerar que era el que menos problemas supondría a su auditorio, no perdió la ocasión de recordar a Onís que el efecto en el público y en el número de asistentes sería menor si el filósofo no hacía uso del inglés aunque fuera a partir de la lectura de un texto escrito. No parece que esta opción fuera ni siquiera considerada por el filósofo. A esto hay que añadir que, de emplear el inglés como vehículo expositivo, tampoco habría podido responder a las preguntas formuladas por el público y, por tanto, no habría podido arrojar luz sobre las dudas que hubieran surgido en los oyentes cuando la gravedad de la temática requiera de una claridad absoluta:

Por lo demás el tema que desarrollaría creo que habría de ser de un éxito detonante porque se trata de la última idea importante a que acabo de llegar y que probablemente tendrá gran resonancia en Europa cuando se publique, y digo esto último porque, como usted sabrá, hoy se publican todas mis cosas en diez o doce idiomas<sup>21</sup>.

La decisión de rechazar la propuesta de Harvard no debió ser fácil según se deduce de sus palabras a Helene Weyl: “Estoy triste y proyectado hacia el vacío –cosa que muy pocas veces me ha pasado. Escribí a Onís renunciando a mi viaje norteamericano”<sup>22</sup>. Weyl que había sido muy crítica con Ortega al considerar que su dedicación política lo había distanciado de lo que entendía debía ser su prioridad, su obra, estuvo de acuerdo con esta renuncia. Pero en un intento por animarlo, expresó una convicción que sin duda pesó en la ya insegura relación del filósofo con el inglés:

<sup>21</sup> Carta de JOG a FO de 24 de marzo de 1934. AO, sig. CD-O/72 (*cit. supra*).

<sup>22</sup> La carta está fechada en la edición de Märten en 4 de junio de 1934, pero creo que se trata de un error de datación del filósofo y que el mes se corresponde con julio. Dos razones justifican esta afirmación: la primera es que la respuesta de Weyl, en la que dice “Su carta, que acaba de llegar”, corresponde a 9 de julio. El correo no pudo demorarse treinta y seis días en llevar la misiva desde Madrid a Ribnitz (Alemania), pero sí pudo hacerlo cinco días. La segunda razón es que la carta de Ortega a Onís a través de la que renuncia a la invitación de Harvard data de 29 de junio de 1934. AO, sig. CD-O/74 (*cit. supra*).

Me parece que no debe entristecerle el haber rechazado el viaje a América. (...) Para usted es un gran sacrificio de fuerza y tiempo en comparación con el beneficio que pueda surgir para usted y los americanos. Y el fiel de la balanza ha sido para mis reflexiones siempre la circunstancia de que usted no conoce suficientemente el idioma.

Mi marido y yo sabemos por experiencia hasta qué punto el obstáculo de una lengua extranjera le paraliza y distorsiona a uno hasta en las más pequeñas ramificaciones del alma. Realmente me da miedo tener que imaginármelo, precisamente a usted, en una situación tan indigna (Ortega-Weyl, 2008: 178).

Lejos de dar por finalizada la relación con Harvard University, Onís mantuvo la puerta abierta asegurando a Conant que más adelante el filósofo encontraría el modo de aceptar la invitación. En uno o dos años Ortega podría haber avanzado lo suficiente en la publicación de su obra como para invertir tiempo en su promoción. En Estados Unidos se le conocería mejor porque planeaba publicar con Norton todo lo que fuera entregando a las prensas europeas. Este tiempo además le daría la opción de mejorar su inglés. Había planeado una estancia de seis semanas en Inglaterra para la primavera de 1936 –según le confió a Norton durante su visita a España en el verano de 1935. Es más, contaba con poder viajar a Norteamérica al año siguiente<sup>23</sup>. Pero los planes, una vez más, quedaron en mero desiderátum. El viaje a Inglaterra no tuvo lugar y tras el 18 de julio de 1936 la situación general en España y particular de Ortega impidieron que aquella y éste pensaran en otra cosa más que en sobrevivir al desgarró de una guerra civil. Paradójicamente esta nueva circunstancia brindará a Ortega la oportunidad de una segunda invitación como Godkin Lecturer en 1937.

### 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.

<sup>23</sup> Carta de W. W. Norton a J. B. Conant de 20 de agosto de 1935. Archivo de Harvard University, Papeles del President James B. Conant, Godkin Lectures (HUA), sig. UAI5.168, serie 1936-1937, caja 83.

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 indicadores de una pronunciación particular, así como reflejo de la reproducción de la oralidad de la lengua popular o hablada. Se mantienen las grafías propias de sistemas ortográficos distintos del académico y aquellas extrañas a la norma actual que pueden ser reflejo de la reciente adopción de un extranjerismo y el progreso de su adaptación al español. Se ha modernizado la acentuación en casos como *fué/fue, guión/guion* y otros similares.

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

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

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

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

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

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

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

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

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARRET, Yvonne (1985): “La Casa de las Españas en los Estados Unidos”, *La Torre*, vol. 33, n.º 127, pp. 307-324.
- CARDONA, Rodolfo (2007): “Correspondencia entre el profesor don Federico de Onís-Harriet de Onís (Wishnieff) y don Ramón del Valle-Inclán-Josefina Blanco”, *Anales de la literatura española contemporánea (ALEC)*, vol. 32, n.º 3, Anuario Valle-Inclán VII, pp. 703-742.
- DONOSO, Antón y RALEY, Harold C. (1986): *José Ortega y Gasset. A Bibliography of Secondary Sources*. Ohio: Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University.
- ELLIOTT, W. Y. (1928): *The pragmatic revolt in politics: syndicalism, fascism, and the constitutional state*. Nueva York: MacMillan.
- GRACIA, Jordi (2014): *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus.
- INSTITUTO DE LAS ESPAÑAS EN LOS ESTADOS UNIDOS (1926): *Instituto de las Españas en los Estados Unidos. Its history and significance, with a brief outline of the purposes and proposed development of the organization*. New York: The Institute.
- ISAAC, Joel (2012): *Working Knowledge. Making the Human Sciences from Parsons to Kubn*. Boston: Harvard University Press.

- KELLER, Morton and KELLER, Phyllis (2001): *Making Harvard Modern. The Rise of America's University*. Nueva York: Oxford University Press.
- ONÍS, Federico de (1956): "Ortega, joven", *Asomante*, año XII, vol. XII, n.º 4, pp. 7-20.
- ORTEGA Y GASSET, José (1932): *The Revolt of the Masses*. Nueva York: Norton & Norton Co.
- y WEYL, Helene (2008): *Correspondencia José Ortega y Gasset, Helene Weyl*. Edición de Gesine MÄRTENS. Prólogo de Jaime de SALAS. Traducción de María Isabel PEÑA. Madrid: Biblioteca Nueva.
- RUIZ MANJÓN, Octavio (2012): "Federico de Onís: figura clave en la historia de las relaciones culturales entre España y los Estados Unidos", *Memoria y Civilización*, 15, pp. 397-413.
- (2014): "Federico de Onís, cónsul de las Españas", en *Redes Internacionales de la cultura española 1914-1936*. Madrid: Acción Cultural / Residencia de Estudiantes, pp. 344-351.
- ZAMORA BONILLA, Javier (2002): *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés.



---

**JOSÉ ORTEGA Y GASSET – JAMES BRYANT CONANT**  
**con la mediación de FEDERICO DE ONÍS**  
**Epistolario (1933-1934)**  
**Primera parte**

[1]<sup>1</sup>

[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

November 23, 1933

Dr. J S [*sic*] Conant, President  
Harvard University  
Cambridge[,] Mass[achusetts]

My dear Dr. Conant

I am taking the liberty of writing you to say that the Instituto de las Españas, of which I am the Director, and the Spanish Embassy at Washington, are undertaking to make arrangements to bring Professor José Ortega y Gasset, the author of *The Revolt of the Masses*, to the United States for a lecture tour.

---

<sup>1</sup> Carta mecanoscrita de Federico de Onís a James B. Conant con membrete del Instituto de las Españas en Estados Unidos. El texto del membrete incluye a ambos lados sendas imágenes: a la izquierda el busto de la “Dama de Elche” circulada por una flecha que contiene el verso de Rubén Darío: “sangre de hispania profunda” y a la derecha el sello de Columbia University, en la que Onís trabajaba. Archivo de Harvard University, Papeles del President James B. Conant, Godkin Lectures (HUA), sig. UA15.168, serie 1936-1937, caja 83.

Mr. Ortega would not be interested in giving many lectures indiscriminately, but would prefer to give a group of lectures or a brief course at some of our leading educational centers.

I am wondering whether you might be interested in having Professor Ortega lecture at Harvard. He is, aside from his high intellectual attainments, the best lecturer I have ever heard. He does not speak English, and his lectures would have to be delivered in Spanish, or he could read them in German or French. If we can work out satisfactory arrangements, he would probably come next fall, though he might possibly be able to come this spring.

I shall be very glad to hear from you in this connection at your convenience.

Very truly yours

Federico de Onís<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Firma autógrafa. Anotado a lápiz debajo de la firma, en un recuadro con trazos repetidos varias veces: "Godkin Lecture". Y en la esquina inferior derecha: "Hunnewell an estimate of the honoraries for the Godkin lecture" ("Hunnewell estimación de los honorarios para las conferencias Godkin"). En la esquina superior derecha, sobre el logo, Conant escribe "Murdock" y más tarde lo tacha. Bajo ese mismo logo escribe y después tacha "no funds" ("sin fondos"). Al parecer, el rector había iniciado gestiones para que las conferencias de Ortega se impartieran en la Facultad de Artes y Ciencias de la que Kenneth Ballard Murdock era su decano. El significativo "sin fondos" justifica que se dirigiera al secretario de la Corporación de Harvard University, Hunnewell. Kenneth B. Murdock (1895-1975) era catedrático de literatura inglesa. Hijo de banquero bostoniano, había sido el primer candidato a rector de Harvard cuando Conant accedió al cargo. Conant lo apoyaba públicamente pero la Corporación tenía dudas acerca de su carácter y de su capacidad intelectual para el cargo, lo que lo descartó casi de inmediato. La elección de Conant –que inicialmente no formaba parte de la lista de los cuarenta posibles candidatos presentada por la Corporación– fue consecuencia inesperada tras el desacuerdo ante los candidatos mejor situados. Murdock fue nombrado entonces decano de la Facultad de Artes y Ciencias, cargo que ostentó hasta 1936. F. W. Hunnewell era el secretario de la Corporación de Harvard College desde que fue nombrado el 15 de febrero de 1919. Previamente había desempeñado el cargo de director financiero de la Universidad hasta que se trasladó a Washington para formar parte del Committee on Education and Special Training en su Departamento de Guerra. Cfr. *The Harvard Crimson*, 1 de febrero de 1919 [en línea]. Dirección URL: <http://www.thecrimson.com/article/1919/2/1/fwhunnewell-02-is-new-secretary-to/>. [Consulta: 29 de agosto de 2017]. La Corporación de Harvard University era uno de los dos órganos de dirección de la Universidad y estaba constituida por su presidente (President) y cinco miembros (Fellows) elegidos entre la llamada *Boston Brahmin elite*, la elite sociopolítica y económica de Boston. El presidente actuaba como canal de comunicación entre los miembros facultativos y la Corporación. Los miembros de la Corporación se ceñían a cuestiones de política general y al nombramiento del presidente y de los decanos. El otro órgano de gobierno era la Junta de Supervisores (Board of Overseers) que desde finales del siglo XIX fue perdiendo poder directivo en favor del presidente (Keller & Keller, 2001: 48-49).

[Traducción]

23 de noviembre de 1933

Mi querido doctor Conant:

Me tomo la libertad de escribirle para comunicarle que el Instituto de las Españas, del que soy director, y la Embajada de España en Washington, han iniciado medidas para traer a Estados Unidos al profesor José Ortega y Gasset, autor de *La rebelión de las masas*, para un ciclo de conferencias.

El señor Ortega no está interesado en dar muchas lecciones de forma indiscriminada, sino que preferiría impartir unas pocas o un breve curso en alguno de los principales centros educativos.

Me preguntaba si estaría interesado en que el profesor Ortega diera alguna disertación en Harvard. Aparte de sus logros intelectuales, es el mejor conferenciante que he escuchado nunca. No habla inglés y puede pronunciar sus intervenciones en español o podría leerlas en alemán o francés.

Si conseguimos suficientes acuerdos, es probable que venga el próximo otoño, aunque podría venir esta misma primavera.

Estaré encantado de recibir noticias tuyas al respecto cuando le sea posible. 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



November 26 1933

Dr. J S Conant, President  
Harvard University  
Cambridge Mass

My dear Dr. Conant

I am taking the liberty of writing you to say that the Instituto de las Españas, of which I am the Director, and the Spanish Embassy at Washington, are undertaking to make arrangements to bring Professor José Ortega y Gasset, the author of "The Revolt of the Masses", to the United States for a lecture tour.

Mr. Ortega would not be interested in giving many lectures indiscriminately, but would prefer to give a group of lectures or a brief course at some of our leading educational centers.

I am wondering whether you might be interested in having Professor Ortega lecture at Harvard. He is, aside from his high intellectual attainments, the best lecturer I have ever heard. He does not speak English, and his lectures would have to be delivered in Spanish, or he could read them in German or French. If we can work out satisfactory arrangements, he would probably come next fall, though he might possibly be able to come this spring.

I shall be very glad to hear from you in this connection at your convenience.

Very truly yours

*Godkin  
Lecture*

*Federico Schuis  
Hummel  
an scholar of the  
honorary for the  
Godkin Lecture*

[2]<sup>5</sup>

[Nota interdepartamental de la Universidad de Harvard]

HARVARD UNIVERSITY  
(INTER-DEPARTMENTAL CORRESPONDENCE SHEET)  
Cambridge, Massachusetts

December 11, 1933

Matter for Discussion

Suggestions for the Godkin Lecturer for this year:

- (1) Señor<sup>4</sup> Ortega y Gasset, if he comes to this country next spring
- (2) Mr. Walter Lippmann
- (3) Mr. Nicholas Kelley
- (4) Former Mayor Peters

[Traducción]

11 de diciembre de 1933

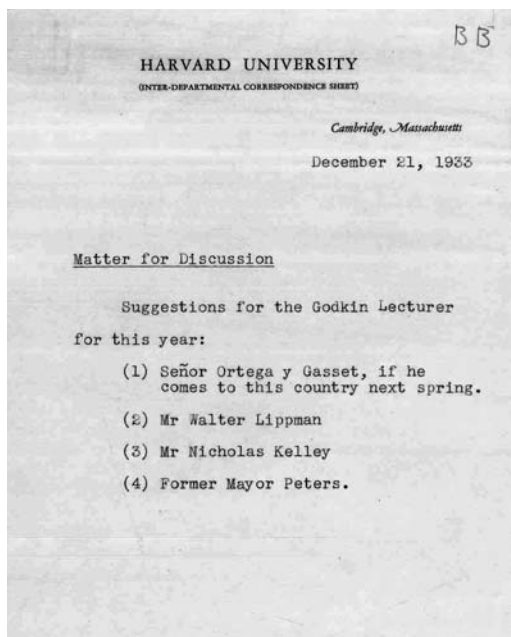
Objeto de debate

Sugerencias para las Conferencias Godkin para este año:

- (1) Señor Ortega y Gasset, si viene a este país la próxima primavera
- (2) Señor Walter Lippmann
- (3) Señor Nicholas Kelley
- (4) Exalcalde Peters

<sup>5</sup> Nota interna mecanoscrita en hoja con membrete de la Universidad de Harvard, en formulario de comunicación interdepartamental. La fecha del documento es anterior a la carta del historiador W. Y. Elliott (carta [4]), fechada tres días después y, por la jerarquía establecida en esta relación, cabe suponer que Elliott y Conant debieron hablar con anterioridad, puesto que la relación sigue el orden sugerido por el historiador. HUA, sig. UAI5.168, serie 1933-1934, caja 8.

<sup>4</sup> "Señor" en español en el original.

[3]<sup>5</sup>

[Nota interdepartamental de la Universidad de Harvard]

HARVARD UNIVERSITY  
(INTER-DEPARTMENTAL CORRESPONDENCE SHEET)  
Cambridge, Massachusetts

December 11, 1933

## Memorandum

The income of the Godkin Lectureship Fund last year was \$1.564,68. The prescribed subject of the lectures is "The Essentials of Free Government and the Duties of the Citizen". The income is to be used for the publication of the lectures as well as the honorarium for the lecturer. No fixed number of lectu-

<sup>5</sup> Nota interna mecanoscrita en hoja con membrete de la Universidad de Harvard, en formulario de comunicación interdepartamental emitido por el secretario de la Corporación de Harvard College F. W. Hunnewell. La nota es respuesta a la consulta sobre los honorarios formulada por Conant con la intención de conocer la partida presupuestaria con la que contaban las Godkin Lectures. HUA, sig. UAI5.168, serie 1933-1934, caja 8.

res is prescribed by the terms. In recent years the number of annual lectures has been from two to six with a stipend of \$100 a lecture.

F. W. H.<sup>6</sup>

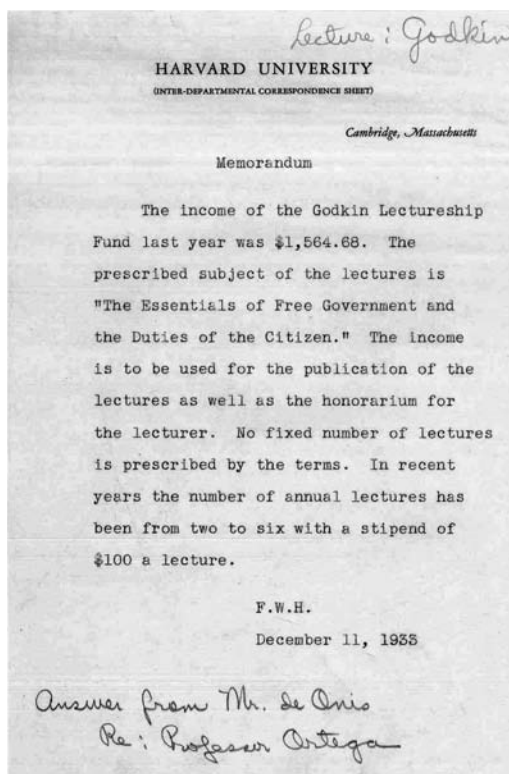
[Traducción]

11 de diciembre de 1933

### Memorándum

La dotación del año pasado del Fondo Conferencias Godkin fue de 1.564,68 \$. El tema establecido para las disertaciones es "Los fundamentos del libre Gobierno y los deberes del ciudadano". El presupuesto se emplea en la publicación de las ponencias así como en los honorarios de los conferenciantes. Las normas no establecen un número concreto de lecciones. En los últimos años, el número de éstas ha variado entre dos y seis con una remuneración de 100 \$ por conferencia.

F. W. H.



<sup>6</sup> F. W. Hunnewell.

[4]<sup>7</sup>

[De W. Y. Elliott a James B. Conant]

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

December 14, 1933

President James B. Conant  
University Hall  
Cambridge, Massachusetts

Dear Mr. Conant:

The Department of Government would have been very much interested in having this year as Godkin Lecturer Mr. Eastman of the Interstate Commerce Commission and at present Coordinator of the railway systems of the United States. We shared your own skepticism as to the availability of Mr. Eastman but hoped it might be possible for him to find time in spite of the extreme pressure of government business at this time.

Failing some non-partisan figure who is in a position to give an estimate of the trends in public administration at this time, we should be very much interested in getting some lectures from Walter Lippmann on the role of the state in relation to industry, or some such title. He started an interesting discussion at our Visiting Committee meeting on the role of the expert in a democracy, which is a subject perhaps more fitted to the Godkin Lectures and one with which we should be equally happy. We are particularly anxious to find out whether Mr. Lippmann has retained his broad theoretical grasp of political problems in spite of his journalistic activities of the past few years. As you know, the Department is seriously concerned with the prospect of inviting Mr. Lippmann up for a lectureship for at least half the year in the near future, but it would be very fortunate if we could have an opportunity to see how he could lecture on an

<sup>7</sup> Carta mecanoscrita de W. Y. Elliott a James B. Conant. Membrete del Departamento de Gobierno de Harvard University, Facultad de Artes y Ciencias. HUA, sig. UAI5.168, serie 1933-1934, caja 8.



academic topic in the Godkin Lectures. He certainly should have something very valuable to say, and at the lowest estimate would be considerably above the level of Godkin Lecturers of the past.

We do not wish to impose too much on the members of the Visiting Committee, but if Lippmann were not available, I think there are at least two others who would be potentially very instructive as Godkin Lecturers. One of them is Mr. Nicholas Kelley, at present in New York City, who has taken a most active part in the relations of business to the N. R. A.<sup>8</sup> and has as good and as detached a viewpoint on the whole operation of the Recovery Program as any of our Visiting Committee who spoke.

The other would be former Mayor Peters of Boston, whose acquaintance with municipal government is very extensive and at the same time grounded on sound powers of analysis. I do not think Mayor Peters would be quite so profound in this analyses as Lippmann would and probably not so useful a lecturer as Mr. Kelley, but he certainly is the most appropriate person to talk on the problems of municipal government at this crucial period in its relation to the state, and indeed to the nation.

If the distinguished Spanish philosopher and critic is available, I do not think we could do better than get Señor Ortega y Gasset, who I understand is to be available either next spring or next fall. I should suggest taking Señor Ortega y Gasset when we can get him. His lectures in French could most probably be followed by our people, as past experience has shown with other lectures in that language. They would certainly be on a high level as intellectual performances. I should welcome the opportunity to introduce Señor Ortega y Gasset to America under the auspices of Harvard. The fund ought to provide the sufficient amount to have these lectures published in an English translation if necessary. I hope very much that he may be invited to be the Godkin Lecturer whenever he is available.

I ought to admit a personal bias in favor of the distinguished Spaniard since he has been attempting to get one of my own books, *The pragmatic Revolt in Politics*, translated into Spanish<sup>9</sup>, but I have consulted other members of the Department and they share my feeling that he would be a very appropriate Godkin Lecturer.

<sup>8</sup> National Rifle Association ("Asociación Nacional del Rifle").

<sup>9</sup> Se trata de la tesis doctoral de Elliott. En la Biblioteca del filósofo se conserva un ejemplar de la primera edición de 1928, publicado por la editorial MacMillan de Nueva York.

The other names which I am suggesting in this letter ought to furnish us with a lecturer either this year or next, if the Corporation feels they are suitable for the appointment.

Sincerely yours,

W. Y. Elliott<sup>10</sup>

P. S. Would it not be possible to invite Mr. Eastman – and let him decide whether he was too busy?

After discussing Mayor Peters with other members of the Department, I find that he is *not* highly considered as a speaker.

W. Y. E.<sup>11</sup>

[Traducción]

14 de diciembre de 1933

Querido señor Conant:

El Departamento de Gobierno habría tenido mucho interés en tener como conferenciante Godkin al señor Eastman, de la Comisión de Comercio Interestatal y en la actualidad coordinador de los sistemas ferroviarios de Estados Unidos. Le hicimos partícipe a usted de nuestro escepticismo sobre la disponibilidad del señor Eastman, pero esperábamos que él hubiera podido encontrar el tiempo necesario a pesar de la enorme presión de los asuntos gubernamentales en este momento.

A falta de una persona no partidista capaz de ofrecer un juicio sobre las tendencias en la administración pública actual, estaríamos muy interesados en recibir algunas charlas de Walter Lippmann acerca del papel del Estado en relación con la industria, o algo con un título similar. Inició un interesante debate en nuestra reunión del Comité Asesor acerca del papel del experto en una democracia, tema quizá más apropiado para las Conferencias Godkin y con el que nosotros estaríamos igualmente contentos. Estamos particularmente

<sup>10</sup> Firma autógrafa y mecanoscrita. William Yandell Elliott (1896-1979) era historiador y profesor del departamento de Gobierno en Harvard University. Licenciado en Vanderbilt University, fue contratado en Harvard por el presidente Abbott Lawrence Lowell, antecesor de James B. Conant. Escribió discursos para el presidente Nixon y continuó siendo asesor del Departamento de Estado del gobierno estadounidense con los presidentes Kennedy y Johnson. Posteriormente fue decano de la Universidad de Verano de Harvard University, por cuyo Seminario Internacional pasaron algunos líderes mundiales en los años sucesivos.

<sup>11</sup> Postdata autógrafa.

de-seos de conocer si el señor Lippmann ha continuado con su comprensión teórica de los problemas políticos a pesar de sus actividades periodísticas de los últimos años. Como sabe, el departamento está muy preocupado ante la perspectiva de invitar al señor Lippmann a una cátedra durante al menos un semestre en un futuro próximo, pero sería muy afortunado que tuviéramos la oportunidad de ver cómo parlamenta sobre una temática académica en las Conferencias Godkin. Definitivamente tendría algo valioso que decir y en el peor de los casos estaría considerablemente por encima del nivel de las Conferencias Godkin del pasado.

No pretendemos abusar demasiado de los miembros del Comité Asesor, pero si Lippmann no estuviera disponible, creo que habría al menos dos más que podrían ser potencialmente muy instructivos como conferenciantes Godkin. Uno de ellos es el señor Nicholas Kelley, actualmente en la ciudad de Nueva York, quien ha asumido una parte muy activa en las relaciones empresariales con la N. R. A. y que tiene un punto de vista tan bueno como imparcial acerca de toda la operación del Programa de Recuperación como ninguno de los que hablaron en nuestro Comité Asesor.

El otro podría ser el exalcalde de Boston, Peters, cuyo conocimiento sobre el gobierno de la ciudad es dilatado y al mismo tiempo fundado en una sólida capacidad de análisis. No creo que el alcalde Peters pueda ser tan profundo en sus análisis como lo sería Lippmann y probablemente no tan provechoso como conferenciante como el señor Kelley, pero definitivamente es la persona más apropiada en este periodo crucial para hablar de los problemas de gobierno municipal en su relación con el Estado y también con la nación.

Si el distinguido filósofo y crítico español pudiera, no creo a nadie mejor que al señor Ortega y Gasset quien, entiendo, estaría disponible bien en primavera, bien el próximo otoño. Sugiero aceptar al señor Ortega y Gasset cuando sea posible. Muy probablemente nuestra gente podría seguir sus conferencias en francés, como la experiencia pasada nos ha mostrado con otras disertaciones en ese idioma. Como actividad intelectual sería sin duda de alto nivel. Debo aceptar con beneplácito la oportunidad de presentar al señor Ortega y Gasset a América bajo los auspicios de Harvard. El fondo debe proporcionar la cantidad suficiente para publicar esas conferencias en versión inglesa si fuera preciso. Espero sinceramente que sea invitado como conferenciante Godkin cuando sea que esté disponible.

Debo admitir una preferencia personal a favor del eminente español puesto que ha estado tratando de hacerse con uno de mis libros, *The Pragmatic Revolt in Politics*, traducido al español, pero he consultado con otros miembros del departamento y comparten mi sensación de que podría ser un conferenciante Godkin muy apropiado.

Los otros nombres que he sugerido en esta carta deben proporcionarnos un ponente tanto para este año como para el próximo, si la Corporación considera que son apropiados para el nombramiento.

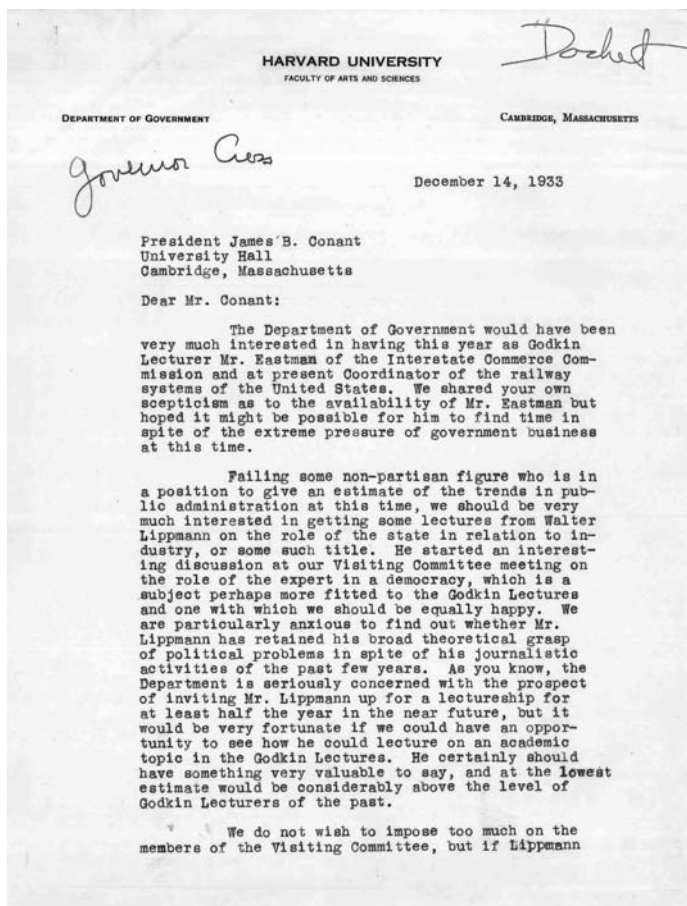
Atentamente,

W. Y. Elliott

P. D. ¿No sería posible invitar al señor Eastman y dejarle que decida si está demasiado ocupado?

Después de comentar con otros miembros del departamento acerca del alcalde Peters, creo que *no* está muy bien considerado como orador.

W. Y. E.



President James B. Conant 2. December 14, 1933

were not available, I think there are at least two others who would be potentially very instructive as Godkin Lecturers. One of them is Mr. Nicholas Kelley, at present in New York City, who has taken a most active part in the relations of business to the N.R.A. and has as good and as detached a viewpoint on the whole operation of the Recovery Program as any of our Visiting Committee who spoke.

The other would be former Mayor Peters of Boston, whose acquaintance with municipal government is very extensive and at the same time grounded on sound powers of analysis. I do not think Mayor Peters would be quite so profound in his analyses as Lippmann would and probably not so useful a lecturer as Mr. Kelley, but he certainly is the most appropriate person to talk on the problems of municipal government at this crucial period in its relation to the state, and indeed to the nation.

If the distinguished Spanish philosopher and critic is available, I do not think we could do better than get Senor Ortega y Gasset, who I understand is to be available either next spring or next fall. I should suggest taking Senor Ortega y Gasset when we can get him. His lectures in French could most probably be followed by our people, as past experience has shown with other lectures in that language. They would certainly be on a high level as intellectual performances. I should welcome the opportunity to introduce Senor Ortega y Gasset to America under the auspices of Harvard. The fund ought to provide a sufficient amount to have these lectures published in an English translation if necessary. I hope very much that he may be invited to be the Godkin Lecturer whenever he is available.

I ought to admit a personal bias in favor of the distinguished Spaniard since he has been attempting to get one of my own books, The Pragmatic Revolt in Politics, translated into Spanish, but I have consulted other members of the Department and they share my feeling that he would be a very appropriate Godkin Lecturer.

Professor James B. Conant 3. December 14, 1933

The other names which I am suggesting in this letter ought to furnish us with a lecturer either this year or next, if the Corporation feels they are suitable for the appointment.

Sincerely yours,

W. Y. Elliott  
W. Y. Elliott

P.S. Would it not be possible to invite Mr. Eastman - and let him decide whether he was too busy?  
After discussing Mayor Peters with other members of the Department, I found that he is not highly considered as a speaker.  
W. Y. E.

[5]<sup>12</sup>

[De James B. Conant a Federico de Onís]

December 15, 1933

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

My dear Mr. de Onís:

I am very much interested indeed in the proposed visit of Professor José Ortega y Gasset to the United States. We should be very glad to have Professor Ortega lecture here at Harvard provided he would read his lectures in French. I do not believe that there would be a sufficient audience if he spoke in Spanish or read in German. On the whole we should prefer next fall, and I should be willing to recommend to the Governing Boards his appointment as Godkin Lecturer. The Godkin Lectureship is a series of lectures on "The Essentials of Free Government and the Duties of the Citizen". We should expect from two to six lectures with a stipend of one hundred dollars a lecture. It would be necessary that the material given in these lectures be something which had not been previously published. We have a fund which would enable the publication of the lectures. There would be some difficulties, perhaps, in connection with translation, but I think these could be arranged.

I should be glad to hear from you as to the future development of Professor Ortega's plans, and if I received an intimation that he would be likely to accept our invitation, we could then proceed with the formalities of a vote and a formal invitation.

Very sincerely yours,

James B. Conant<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Copia de carta autógrafa de James B. Conant a Federico de Onís en papel de calco amarillo. HUA, sig. UAI5.168, serie 1936-1937, caja 83.

<sup>13</sup> Firma estampada con sello.

[Traducción]

15 de diciembre de 1933

Mi querido señor de Onís:

Estoy realmente muy interesado en la visita sugerida del profesor José Ortega y Gasset a Estados Unidos. Nos alegraría mucho que el profesor Ortega diera un ciclo de conferencias aquí en Harvard, siempre y cuando pudiera leerlas en francés. Creo que no tendríamos suficiente audiencia si hablara en español o si leyera en alemán. En términos generales, preferiríamos que fuera el próximo otoño, en cuyo caso yo estaría dispuesto a recomendar a las Juntas de Gobierno su nombramiento como conferenciante Godkin. La cátedra Godkin se compone de un ciclo de conferencias acerca de “Los fundamentos del libre gobierno y los deberes del ciudadano”. Serían entre dos y seis conferencias con un estipendio de cien dólares cada una de ellas. Sería preciso que el material de las intervenciones no haya sido previamente publicado. Disponemos de un fondo que nos permite su publicación. Tal vez habría algunas dificultades en relación con la traducción, pero creo que podrían resolverse.

Me gustaría que me contara sobre la evolución futura de los planes del profesor Ortega y si recibiera la indicación de que él estaría dispuesto a aceptar nuestra invitación, entonces podríamos proceder con las formalidades de la votación y la invitación formal.

Le saluda atentamente,

James B. Conant



December 15, 1933

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

My dear Mr. de Onís:

I am very much interested indeed in the proposed visit of Professor José Ortega y Gasset to the United States. We should be very glad to have Professor Ortega lecture here at Harvard provided he would read his lectures in French. I do not believe that there would be a sufficient audience if he spoke in Spanish or read in German. On the whole we should prefer next fall, and I should be willing to recommend to the Governing Boards his appointment as Godkin Lecturer. The Godkin Lectureship is a series of lectures on "The Essentials of Free Government and the Duties of the Citizen." We should expect from two to six lectures with a stipend of one hundred dollars a lecture. It would be necessary that the material given in these lectures be something which had not been previously published. We have a fund which would enable the publication of the lectures. There would be some difficulties, perhaps, in connection with translation, but I think these could be arranged.

I should be glad to hear from you as to the future development of Professor Ortega's plans, and if I received an intimation that he would be likely to accept our invitation, we could then proceed with the formalities of a vote and a formal invitation.

Very sincerely yours,

JAMES B. CONANT



[6]<sup>14</sup>

[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

December 19, 1933

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

My dear President Conant:

Thank you for your letter of the 15<sup>th</sup> about Professor Ortega y Gasset. I think that he will be glad to be Godkin Lecturer as you suggest. As Professor Ortega's visit to this country has not yet been decided definitely and depends on the engagements that we can arrange for him, I will write to you again as soon as we finish the organization of his trip and he signifies his acceptance. Before writing him, however, I would like to know what is the latest date when you have to know about his acceptance of his lectures are to be given next fall.

Very sincerely yours,

Federico de Onís<sup>15</sup>

[Traducción]

19 de diciembre de 1933

Mi querido presidente Conant:

Gracias por su carta del 15 sobre el profesor Ortega y Gasset. Creo que se alegrará de ser conferenciante Godkin como usted sugiere. Como todavía no se ha decidido completamente la visita del profesor Ortega a este país y depende de los compromisos que podamos cerrar para él, volveré a escribirle a usted tan pronto como terminemos la organización de su viaje y él indique su

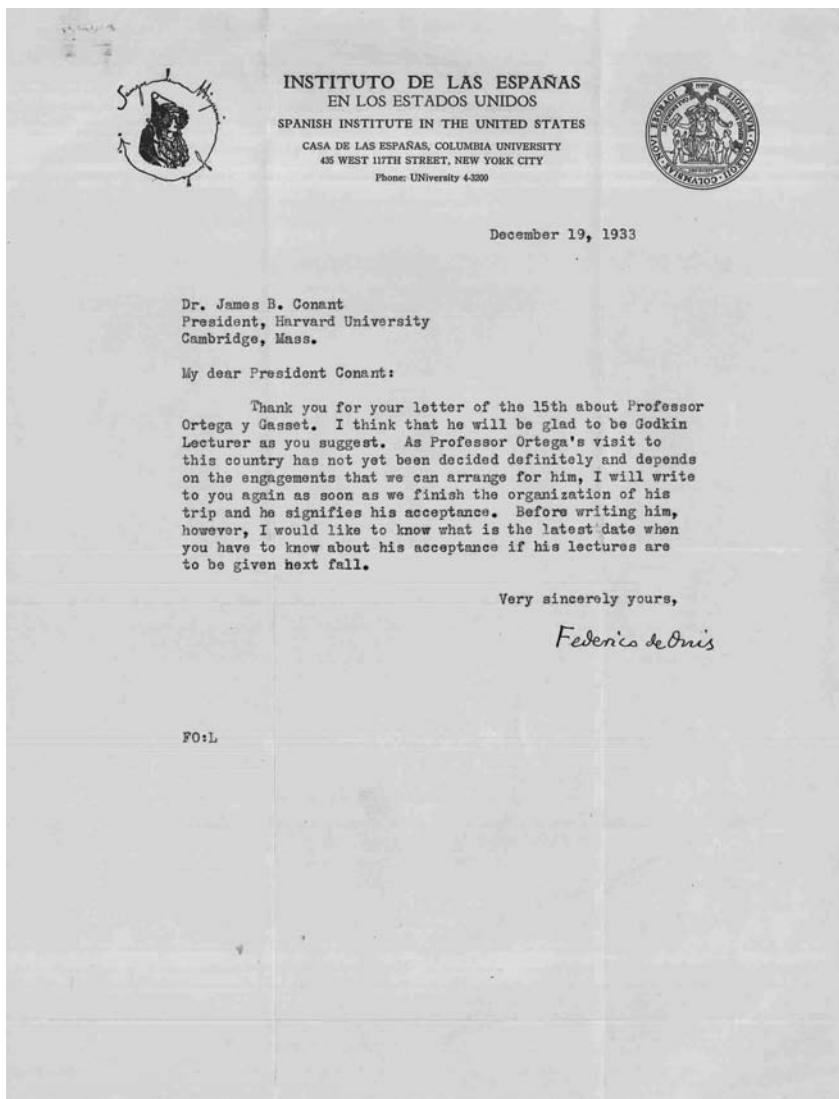
<sup>14</sup> Carta mecanoscrita de Federico de Onís a James B. Conant en hoja con membrete del Instituto de las Españas en los Estados Unidos. HUA, sig. UA15.168, serie 1936-1937, caja 83.

<sup>15</sup> Firma autógrafa.

aceptación. Antes de escribirle a él, en cambio, me gustaría saber cuál es la fecha límite en la que usted necesita conocer su aceptación de las conferencias que dará el próximo otoño.

Le saluda atentamente,

Federico de Onís



[7]<sup>16</sup>

[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

February 2, 1934

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

My dear Dr. Conant

I have heard from Professor José Ortega y Gasset, and he tells me that he plans to come to this country next November. He will be very glad to lecture at Harvard as a Godkin lecturer.

We have made some arrangements for several lectures to be given by Professor Ortega in this country, and also in Mexico and Cuba.

Although he does not say the exact date of his arrival, and he has only manifested his intention of coming in the month of November, I think that you can count on his willingness to give a series of six lectures at Harvard with a stipend of \$100.00 a lecture.

Very sincerely yours[,]

Federico de Onís<sup>17</sup>

<sup>16</sup> 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. UAI5.168, serie 1936-1937, caja 83.

<sup>17</sup> Firma autógrafa.

[Traducción]

2 de febrero de 1934

Mi querido doctor Conant

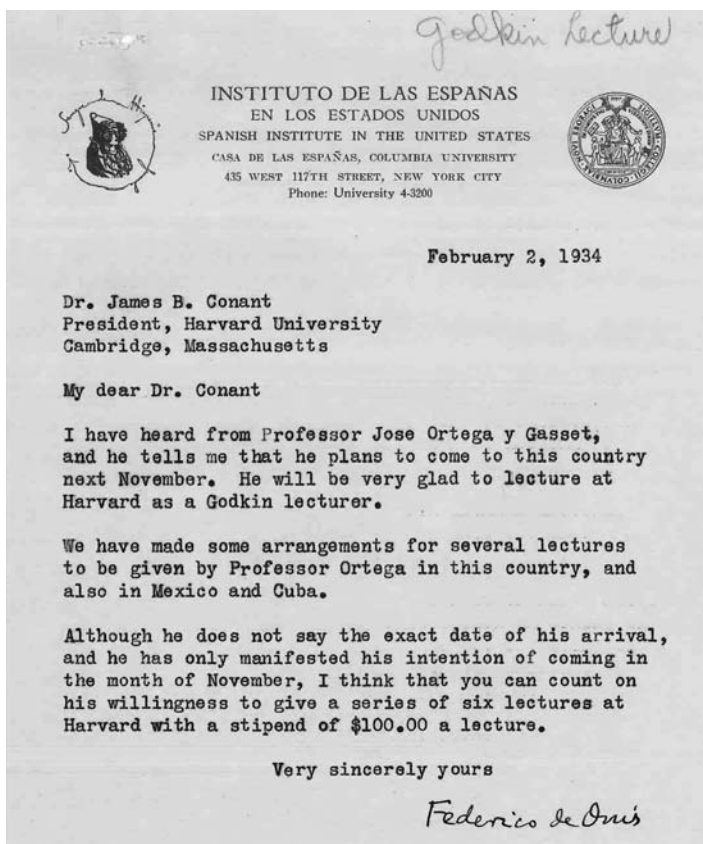
He recibido noticias del profesor José Ortega y Gasset y me dice que planea venir al país el próximo noviembre. Estará encantado de hablar en Harvard como conferenciante Godkin.

Hemos conseguido cerrar algunos acuerdos para que el profesor Ortega dé varias charlas en este país y también en México y Cuba.

Aunque todavía no nos ha comunicado la fecha exacta de su llegada y solamente ha manifestado su intención de venir en el mes de noviembre, yo creo que usted puede contar con su disposición a dar una serie de seis conferencias en Harvard con un estipendio de 100 \$ cada una.

Le saluda atentamente[.]

Federico de Onís



[8]<sup>18</sup>

[De James B. Conant a Federico de Onís]

February 3, 1934

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

My dear Mr. de Onís:

I am delighted to hear that Professor José Ortega y Gasset is planning to come to this country in November and that he will be able to lecture at Harvard as Godkin lecturer. If you would let me have his present address, I should be glad to have the matter taken up by the Governing Boards and then send him a formal invitation.

Very sincerely yours,

James B. Conant<sup>19</sup>

[Traducción]

3 de febrero de 1934

Mi querido señor de Onís:

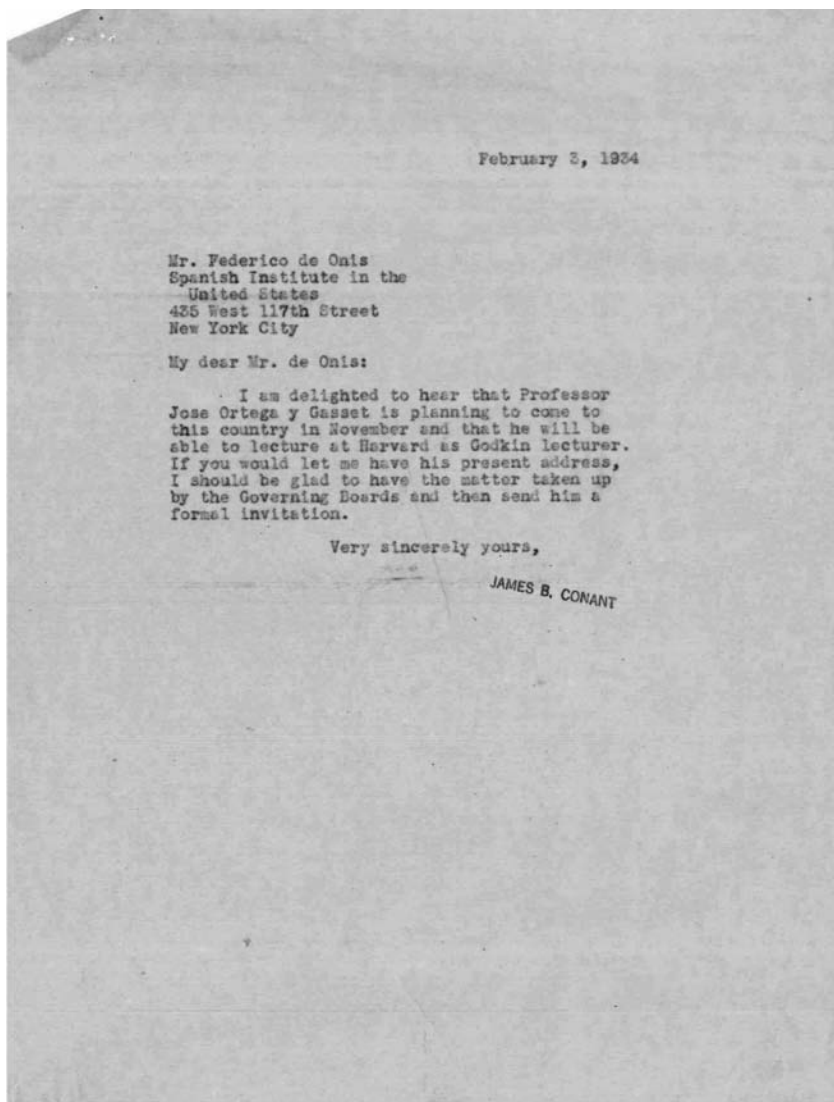
Estoy muy contento de saber que el profesor José Ortega y Gasset planea venir en noviembre y que impartirá las lecciones en Harvard como conferenciante Godkin. Si pudiera facilitarme su actual dirección, estaría encantado de que el asunto fuera tratado en las Juntas Directivas y después le enviaría una invitación formal.

Le saluda atentamente,

James B. Conant

<sup>18</sup> Copia de carta mecanoscrita de James B. Conant a Federico de Onís en papel de calco amarilla. HUA, sig. UAI5.168, serie 1936-1937, caja 83.

<sup>19</sup> Firma estampada con sello.



[9]<sup>20</sup>

[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

February 28, 1934

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

My dear President Conant[:]

Please pardon my delay in answering your letter of February 3. The address of Professor José Ortega y Gasset is—

Velázquez, 120  
 Madrid, Spain

Very sincerely yours[,]

Federico de Onís<sup>21</sup>

[Traducción]

28 de febrero de 1934

Mi querido presidente Conant[:]

Por favor, disculpe mi retraso en contestar a su carta de 3 de febrero. La dirección del profesor Ortega es:

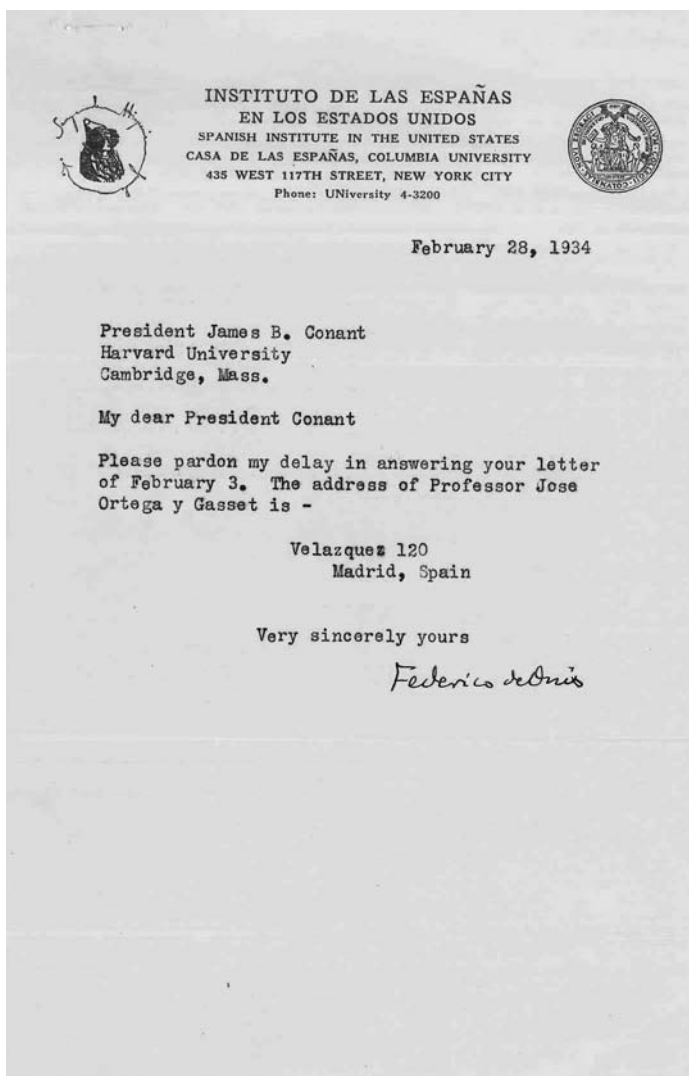
<sup>20</sup> Carta mecanoscrita de Federico de Onís a James B. Conant. HUA, sig. UA15.168, serie 1933-1934, caja 8.

<sup>21</sup> Firma autógrafa.

Velázquez, 120  
Madrid, España

Le saluda atentamente[,]

Federico de Onís





[10]<sup>22</sup>

[De James B. Conant a Federico de Onís]

March 6, 1934

Mr. Federico de Onís  
 Spanish Institute in the United States  
 435 West 17th Street  
 New York City

My dear Mr. de Onís:

Thank you very much for your letter giving me the address of Professor José Ortega y Gasset. I am writing to Professor Ortega formally inviting him to be the Godkin Lecturer for 1934-1935. I hope he will give the Lectures next fall.

Sincerely yours,

[James B. Conant]<sup>23</sup>

[Traducción]

6 de marzo de 1934

Mi querido señor de Onís:

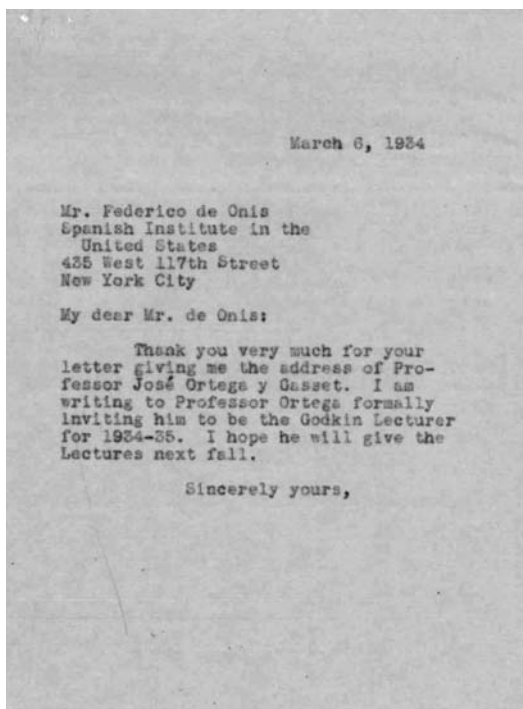
Muchas gracias por su carta enviándome la dirección del profesor José Ortega y Gasset. Escribo al profesor Ortega invitándolo a ser conferenciante Godkin para [el año académico] 1934-1935. Espero que dé las conferencias el próximo otoño.

Cordialmente,

[James B. Conant]

<sup>22</sup> Copia de carta mecanoscrita de James B. Conant a Federico de Onís en papel de calco amarillo. HUA, sig. UAI5.168, serie 1933-1934, caja 8.

<sup>23</sup> Sin firma.

[11]<sup>24</sup>

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

March 6, 1934

Professor José Ortega y Gasset  
 Velázquez 120  
 Madrid, SPAIN

My dear Professor Ortega:

I have the honor to extend to you on behalf of the President and Fellows of Harvard University an invitation to be the Godkin Lecturer of Harvard University for the academic year 1934-[19]35. If you are willing to accept this appointment, it would involve giving a series of lectures on the general subject

<sup>24</sup> Copia de 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 de la carta se encuentra en AO, sig. C-117/7.

entitled "The Essentials of Free Government and the Duties of the Citizen". We should expect from two to six lectures with a stipend of one hundred dollars a lecture. We have a fund, which provides for the publication of the lectures, and we are hoping that you might care to use this medium for making available some of your thoughts on the general subject covered by the title of the Foundation. The lectures could be given in English or in French, but the publication should be in English, we feel. I think the translation could be arranged without much difficulty.

It is our understanding that you may be in the United States next fall (1934). You are quite at liberty to choose any time in that period for giving the lectures. They could be given on consecutive days or within a few weeks.

We are all hoping that you will find it possible to accept this invitation and give these lectures at Harvard sometime during the next academic year.

Very sincerely yours,

James B. Conant<sup>25</sup>

[Traducción]

6 de marzo de 1934

Mi querido profesor Ortega:

En nombre del presidente y de los miembros de Harvard University, tengo el honor de extenderle una invitación para ser conferenciante Godkin en Harvard University para el año académico 1934-[19]35. Si aceptara el nombramiento, ello implicaría impartir una serie de conferencias sobre el tema general titulado "Los fundamentos del gobierno libre y los deberes del ciudadano". Esperamos de usted entre dos y seis conferencias [que serán remuneradas] con un estipendio de cien dólares cada una. Tenemos un fondo que contempla la publicación de las lecciones y esperamos que haga uso de este medio para trasladar algunos de sus pensamientos sobre el tema genérico que engloba el título de la Fundación. Las conferencias pueden ser impartidas en inglés o en francés, pero la publicación pensamos que debería ser en inglés. Creo que la traducción se podría arreglar sin mucha dificultad.

Hemos sabido que podría estar en Estados Unidos el próximo otoño (1934). Tiene la libertad para elegir en ese periodo el momento que desee

<sup>25</sup> Firma estampada con sello.

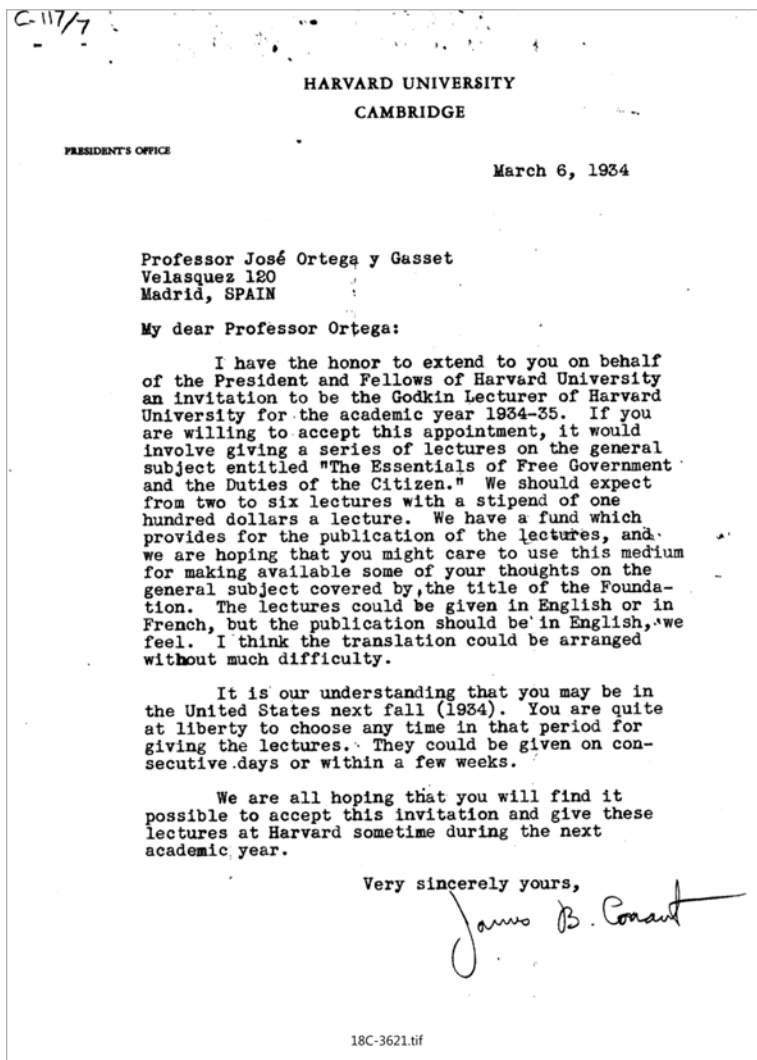
para dar las conferencias. Podría impartirlas en días consecutivos o en unas pocas semanas.

Todos deseamos que le sea posible aceptar esta invitación y dictar esas conferencias en Harvard en algún momento durante del próximo año académico.

Le saluda atentamente,

James B. Conant

Carta enviada por Conant a Ortega el 6 de marzo de 1934. C-117/7



Copia en papel de calco amarillo de la carta enviada. HUA, sig. UAI5.168, serie 1936-1937, caja 83

*Lectures: Godkin*

March 6, 1934

Professor José Ortega y Gasset  
Velasquez 130  
Madrid, SPAIN

My dear Professor Ortega:

I have the honor to extend to you on behalf of the President and Fellows of Harvard University an invitation to be the Godkin Lecturer of Harvard University for the academic year 1934-35. If you are willing to accept this appointment, it would involve giving a series of lectures on the general subject entitled "The Essentials of Free Government and the Duties of the Citizen." We should expect from two to six lectures with a stipend of one hundred dollars a lecture. We have a fund which provides for the publication of the lectures, and we are hoping that you might care to use this medium for making available some of your thoughts on the general subject covered by the title of the Foundation. The lectures could be given in English or in French, but the publication should be in English, we feel. I think the translation could be arranged without much difficulty.

It is our understanding that you may be in the United States next fall (1934). You are quite at liberty to choose any time in that period for giving the lectures. They could be given on consecutive days or within a few weeks.

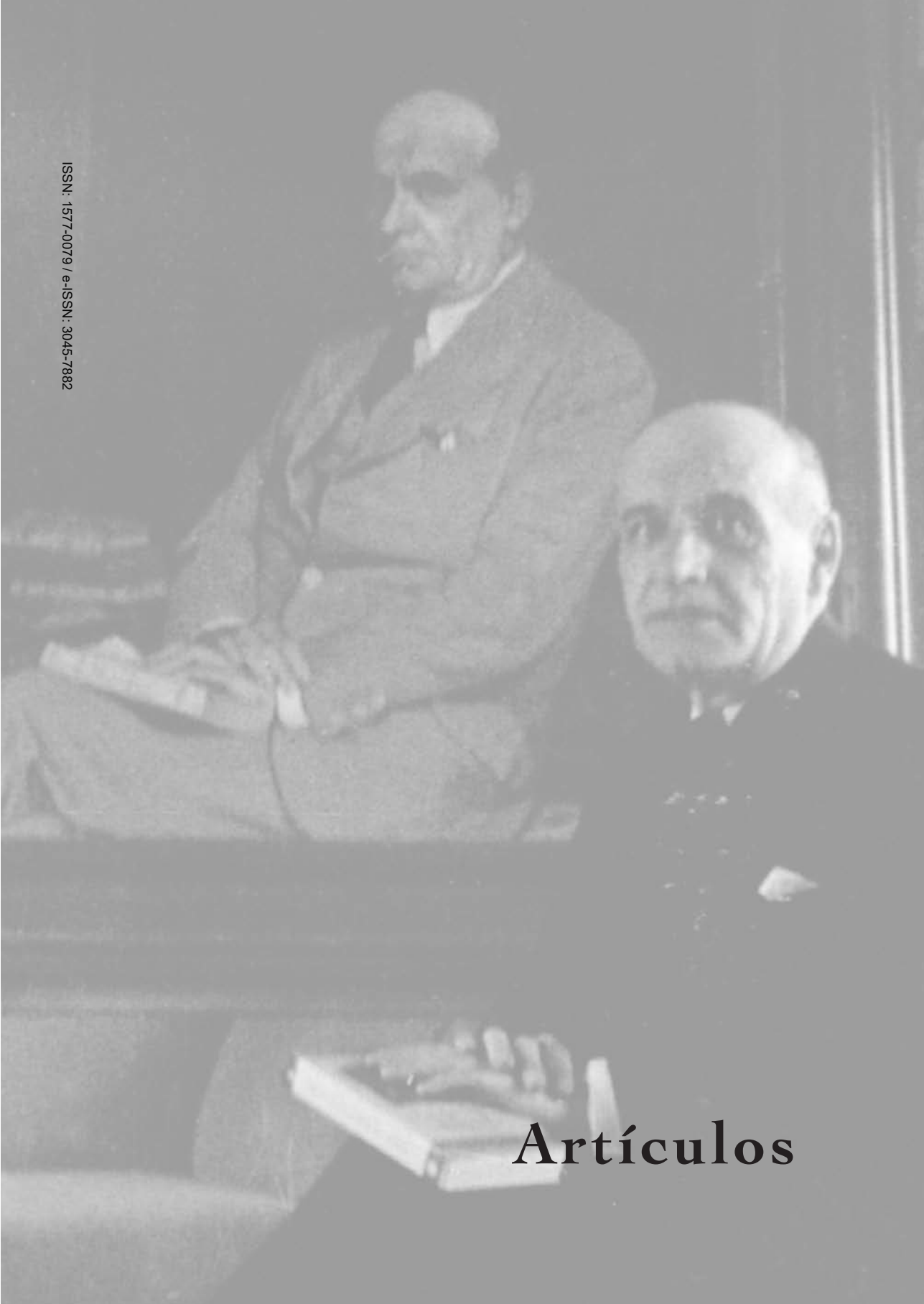
We are all hoping that you will find it possible to accept this invitation and give these lectures at Harvard sometime during the next academic year.

Very sincerely yours,  
JAMES B. CONANT

© Herederos de José Ortega y Gasset.



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



**Artículos**

< Ortega en su despacho delante del cuadro que le pintó Ignacio Zuloaga. Madrid, 1935.

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

---

*La atención como herramienta de cambio cultural en Ortega*  
Jorge Montesó Ventura

*En torno a unas cartas inéditas de Ortega en Alemania*  
María Martín Gómez

*La posible influencia del pensamiento de Ortega en la arquitectura contemporánea: el caso del Museo de Arte Romano de Mérida*  
Arturo Tomillo Castillo

*Theodor Lipps y el concepto de estilo en la estética orteguiana*  
Taro Toyohira

---



# La atención como herramienta de cambio cultural en Ortega

Jorge Montesó Ventura

ORCID: 0000-0002-0970-9652

## Resumen

La atención, para Ortega, siempre fue más que un mero fenómeno cognitivo. Por su carácter proyectivo, por su atadura a los intereses del sujeto, representaba el elemento copulativo que permitía la coexistencia del yo y su circunstancia; el escotillón por el que abrirse al mundo y beber de él, determinando qué facciones de realidad aprehender y cuáles no. La atención, para Ortega, era la herramienta que convertía la impresión en concepto y, por tanto, fundamental para todo conocimiento. Cuando pretendió un cambio en el modo de comprender y transformar la propia cultura, ésta se erigió como la herramienta más apreciada.

## Palabras clave

Ortega y Gasset, atención, sensibilidad, salvar, impresión, concepto, cultura española, subjetivismo

## Abstract

In Ortega, attention was always more than a cognitive phenomenon. For its projective character, for its linkage to the interests of the subject, it represented the copulative element that allowed the coexistence between "myself" and its circumstance; the trapdoor through which someone could open to the world and imbued it, determining which aspects of reality were apprehended and which were not. Attention, for Ortega, was the tool by which we change from impression to concept and, therefore, it was essential to any knowledge. When he pretended a change in the way of understanding and transforming his own culture, attention was raised as the most highly valued tool.

## Keywords

Ortega y Gasset, attention, sensitivity, save, impression, concept, Spanish culture, subjectivism

A lo largo de su vida, Ortega siempre fue muy crítico con el modo en que el ciudadano europeo, el español en particular, se comportaba respecto de su circunstancia. Para el madrileño, el modo en que el europeo, en pleno siglo XX, continuaba asumiendo el modo de entender el mundo a través del tamiz moderno, con sus limitaciones y contradicciones —especialmente por su subjetivismo—, suponía un claro reflejo de la acusada desorientación en la que se hallaba instalado. La presente realidad, tanto social como cultural, debido a sus urgentes exigencias y acelerados cambios, parecía desbordarle mientras advertía que su principal herramienta de comprensión —la razón en su facción más pura— no conseguía responder cumplidamente con ella, más bien al contrario, lo desconectaba. Tal alejamiento, notorio en toda Europa, se veía agudizado en la figura del ciudadano español así como en su desigual respuesta a tal efecto, pues éste, anodino frente a los errores de sus dirigentes y

### Cómo citar este artículo:

Montesó Ventura, J. (2017). La atención como herramienta de cambio cultural en Ortega. *Revista de Estudios Orteguianos*, (35), 87-109.  
<https://doi.org/10.63487/reo.280>

Revista de  
 Estudios Orteguianos  
 N° 35. 2017  
 noviembre-abril



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

apático ante las exigencias de su entorno, no solo era incapaz de responder debidamente a sus quehaceres, sino que llegaba incluso a desestimar sus asuntos sumiéndose en una tóxica despreocupación. Con tal disposición, toda posibilidad de autenticidad o de excelencia –fundamentales para la visión ética de la vida en Ortega– quedaba plenamente obstruida.

Su propósito, pues –enérgicamente al menos hasta sus años de madurez<sup>1</sup>–, giró, en gran medida, en torno a esta idea de *salvación*; en torno a un urgente trabajo de pedagogía social con el que sensibilizar a sus conciudadanos en vistas de emprender un necesario proceso de cambio cultural con el que reajustar su comprensión de la circunstancia y, con ella, de ellos mismos en tanto seres implicados con su entorno. Ese cambio, esa muda en la sensibilidad de los ciudadanos en tanto espectadores –interesados por definición– cursaría, indefectiblemente, por un cambio en el régimen atencional del sujeto; un cambio en el modo en que éste percibía (miraba) su entorno para advertir –como gesto revelador o des-cubridor– aquellos *aspectos* de la realidad para los que, hasta entonces, se mantenía ciego. En otras palabras, pretendía que el espectador dejase simplemente de *contar con* su circunstancia para *reparar en* ella y, de este modo, descubrir, o redescubrir en el mejor de los casos, su valor como herramienta de desarrollo existencial.

Para inducir semejante cambio en el régimen atencional sería menester una previa transformación de los intereses del espectador, ya que toda atención responde a un interés previo. De ahí el trabajo pedagógico y político. Ortega era conocedor de que, para convencer al espectador, había antes que seducirlo –pues, al menos “en España para persuadir es menester antes seducir” (V, 87)<sup>2</sup>. Por tanto, no solo era necesario hacer comprender el riesgo de la desconexión al que se exponía el ciudadano actual, había además que acentuar las bondades que entrañaría el reencuentro con la propia circunstancia, a saber, la posibilidad de desplegar el propio proyecto de vida y ser fiel a uno mismo.

Sobre este juego de seducción y descubrimiento versará, pues, el presente artículo; sobre cómo Ortega se afanó en proclamar la urgencia de un *cambio en la mirada* del espectador, a saber, un cambio en la dirección de su atención que le permitiese descubrir, en su misma circunstancia, la herramienta de transformación cultural, una transformación lo suficientemente profunda e integral

---

<sup>1</sup> José LASAGA (1995: 263) ve en 1932 un año significativo para Ortega. En él se produce “un cambio biográfico decisivo y éste en dos aspectos diferentes aunque íntimamente relacionados: en el de su creación filosófica (...) y en el de su actividad como intelectual que actúa en la arena pública”. La primera al alza, la segunda cercenada.

<sup>2</sup> Las citas de Ortega se realizan según *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010.

que alcanzase, en su gesto, a la autentica realidad radical de todo sujeto: su propia vida.

### El germen de la exigencia de cambio

En la primera década del siglo XX se hallaba Europa, como definió Ortega, “mudando de dioses y, por lo tanto, sin dioses” (VII, 439). A comienzos de siglo, Europa, la Europa intelectual, inauguraba éste vaticinando, en ciernes, lo que iba a resultar en su totalidad, un siglo de implacables crisis epistemológicas, ideológicas y políticas; un siglo de auténtica revolución antropológica donde distintas sensibilidades –tradicionales y emergentes– hallarían un terreno franco en el que desplegar sus artes y, con ellas, airear todo tipo de desafíos. Con la caída del imperio de la razón –en su acepción más pura–, se abría el tablero para el surgimiento de nuevas propuestas, fórmulas que pugnaban por demostrar la viabilidad del pensamiento, de la filosofía, lejos del absolutismo idealista que el siglo XIX había legado al presente. La Modernidad, en su conjunto, arrancaba un lánguido ocaso y, debido a su debilidad, prorrumpían un sinfín de voces alternativas que aspiraban a alcanzar el Olimpo.

Ésta, al menos, parece ser la impresión que el joven Ortega debió llevarse de sus primeras salidas europeas: un continente hirviente, sumido en una henchida efervescencia intelectual que, desafortunadamente, contrastaba sobremanera con la bajamar en la que se hallaba encallada España, su España, una España que, a diferencia de sus vecinos, se mostraba obtusa y taciturna frente a sus crisis, descuidada en una decadencia social y moral, de mediocridad sostenida que, desde la Restauración, arrasaba el país.

Fue, desde muy joven, que Ortega pretendió abordar el llamado “problema de España”<sup>3</sup> y, como sus predecesores –Pérez de Ayala o Giner de los Ríos–, lo pretendió a través de las ciencias sociales, de la psicología en particular. Como dijera Carpintero (2001: 188), lo haría siguiendo la estela de aquellos que pretenden “una visión psicosocial de la realidad nacional (...) que apuntan a una mente colectiva y una psicología de los pueblos”, la *Völkerpsychologie* con la que flirtearan tanto Unamuno como Ganivet y que llegaría a Ortega a través de sus mentores o de lecturas como las de Taine, Renan, Spencer o el propio Wundt.

Ahora bien, frente a tan alta alcuña intelectual, no es de extrañar que el joven Ortega sufriese lo que Gracia (2014: 41) ha venido a llamar una cierta “crisis de confianza”, un estado de duda que le despertó no pocas acideces con-

<sup>3</sup> Sobre el “problema de España” ver: Helio CARPINTERO, “La Psicología y el «Problema de España». Una cuestión de Psicología Social”, *Psicothema*, 13, 2 (2001), pp. 186-192.

sigo mismo. Por ello quizá, sabedor de la necesidad de ampliar su formación –de corte krausista– y alcanzar el fondo del “problema”, resolvió marchar a Alemania. Lo hizo en varias ocasiones, la primera arrancó en Leipzig, en el año 1905, con la pretensión de profundizar en el estudio del pensamiento de los pueblos. Fue allí donde conoció a Wundt<sup>4</sup> y donde, muy probablemente, consumase sus primeros acercamientos al fenómeno de la atención<sup>5</sup>, un fenómeno que, con el tiempo, ofrecería al madrileño la llave del cambio que tanto pretendía. Pero esto, por el momento, aún le era extraño, debería descubrir primero a Husserl y a los fenomenólogos de Gotinga. Antes, pasaría por Berlín y establecería un largo idilio con los neokantianos de Marburgo, especialmente con Cohen y Natorp.

De su primer viaje se trajo Ortega a España un vestido neokantiano tejido en Marburgo; una idea de cultura (*Kultur*), como la entendiese Kant, y una *Sozialpädagogik* de la mano de Natorp, un sistema de pedagogía social de la que emergería, como indica Silver (cfr. 1978: 37), su idea sistemática y supraindividual de la educación que trataría de aplicar a España tras su retorno, la médula –junto con su descubierto socialismo liberal– de su proyecto político-educativo. Sin embargo, a pesar de la formación recibida, los resultados de su intervención pronto demostraron ser muy inferiores a lo esperado. El idealismo, ése en el que esperaba haber hallado cierta llave para el cambio y la exigencia cultural, pronto se demostró una herramienta poco adecuada para abordar el “problema de España”. Con el tiempo advertiría que la noción de cultura en la que se basaba, esa noción neokantiana, estaba, como ya le avisaba Unamuno<sup>6</sup>, demasiado despegada de la realidad munda-

<sup>4</sup> Por las cartas que Ortega envía en 1905 (Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español*. Madrid: El Arquero, 1991, pp. 596-608), sabemos que cursó algunas lecciones de psicología con Wundt, en el laboratorio de psicología experimental de Leipzig. No obstante, es muy probable que del propio Wundt supiese más por sus lecturas que por sus clases, ya que el nivel de alemán por aquel entonces debía ser bajo o inexistente (afirma Lasaga que Ortega, cuando llega a Leipzig, principalmente se dedica a aprender alemán, aunque también recibe clases de filosofía y fisiología, seguramente como preparación de las de psicología que esperaba recibir de Wundt. Cfr. José LASAGA, *José Ortega y Gasset (1885-1955)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003, p. 28).

<sup>5</sup> Es más que probable que en aquellas lecciones Ortega obtuviese conocimientos básicos sobre el fenómeno de la atención en tanto Wundt investigaba, entre otras funciones, la capacidad de la conciencia o el efecto de la “intensidad de conciencia”, elementos muy relacionados con el fenómeno. Asimismo, suya es también la distinción entre “apercepción activa” e intuición –pasiva– que Ortega alude en varias ocasiones: “Wundt fue el primero –hace lo menos sesenta años– que distinguió entre la atención activa y la pasiva” (V, 483).

<sup>6</sup> Sería necesario detenernos aquí en la polémica entre Ortega y Unamuno a propósito de la noción de cultura y advertir el giro que realiza Ortega a tal efecto, especialmente a partir de 1911 cuando descubre la fenomenología. Mientras Unamuno advertía de la esterilidad de esa

na como para ofrecer respuestas, mucho menos soluciones. No tardó demasiado Ortega en comprender que necesitaba, más que un instrumento o herramienta, una noción o método que le diese una visión más concreta de la realidad para abordar un “problema” que no era solo de erudición ni de *Cultura*, sino mucho más profundo e intrincado en el mismo modo de vida del sujeto español. El “mal” que afectaba a los españoles no era un mal sustentado en una idea abstracta de la Cultura (*Kultur*), sino un problema que partía de la misma cultura con “c”, esa de las cosas inmediatas y mundanas, espontánea, al servicio de la vida. Como diría Azorín, de las cosas más nimias<sup>7</sup>. Efectivamente “España estaba enferma de *Kultura* porque estaba enferma de *cultura*” (San Martín, 2012: 177). Ése era el mal primordial, la etiología que primero debía abordar.

Así, en 1911 regresó a Marburgo; esta vez, empero, para consumir y despojarse del legado idealista que antes recibiese y que empezaba a sentir como una atadura. Todo ello, quizá, estimuló a que su interés se concentrase en Husserl cuando conoció su obra y su método, esa especie de “buena suerte” (cfr. IX, 150) que fue la fenomenología, un método que, al fin, le prometía alcanzar, lejos de toda abstracción, esas *cosas mismas*, esas cosas inmediatas y concretas. Frente a tal proposición, no tardaría en abandonar toda pretensión constructivista<sup>8</sup> acercándose, con la fenomenología, a un saber mucho más descriptivo que, mediante la intuición, pretendía alcanzar las cosas tal y como eran, tal y como las percibíamos. Y esta vía, debido al interés de la fenomenología por el estudio de la percepción, conduciría a Ortega a conocer en profundidad un fenómeno como el de la atención, un fenómeno que los fenomenólogos investigaban en Gotinga y del que el madrileño no tardó en advertir su substancial utilidad.

---

*Cultura Moderna*, frente a la que reclamaba una cultura para la vida forjada desde la misma España, Ortega estaba obstinado en defender la noción kantiana de *Cultura*, que debía importarse de Europa. La postura orteguiana comienza a cambiar entre 1911-1912 viéndose claramente reflejada en sus *Meditaciones* donde se acerca, en mucho, a la idea que inicialmente confrontase con Unamuno. Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Ed. de Laureano ROBLES. Madrid: El Arquero, 1987. También ver el análisis de Javier SAN MARTÍN, *Fenomenología y cultura en Ortega*. Madrid: Tecnos, 1998, pp. 17-51.

<sup>7</sup> San Martín analiza la influencia de las *Lecturas españolas* de Azorín en Ortega a través de “Nuevo libro de Azorín” y nos expone cómo “dos son pues los temas fundamentales orteguianos que aparecen en los comentarios sobre Azorín: la teoría estética de Ortega y la necesidad de fijarse en lo más nimio y pequeño de nuestro alrededor” (2005: 130).

<sup>8</sup> Sobre cómo Ortega abandona toda idea constructivista y se acerca a un saber descriptivo, leer sus ensayos “Sensación, construcción e intuición” y “Sobre el concepto de sensación”. Asimismo, resulta enriquecedora la lectura de los comentarios que San Martín realiza a tal efecto: Javier SAN MARTÍN, *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED, 2004.

Si bien fue a través de las teorías perceptivas de Husserl que Ortega se acercó inicialmente al fenómeno de la atención y a su idea de perspectiva<sup>9</sup>, su conocimiento del fenómeno se consumaría mediante la lectura de los trabajos de un grupo de fenomenólogos que, concentrados en Gotinga, dedicaban sus estudios al análisis de la percepción en general. Así, entre 1911 y 1913, Ortega leyó con cierta exhaustividad los trabajos de Schapp, de Jaensch y Katz, de Hofmann, de Scheler, de Pfänder, autores que concederían al madrileño la que sería su noción de percepción y, con ella, de atención, un conjunto de ideas que posibilitaron el establecimiento de su nueva metodología y, al fin, una clara y efectiva posibilidad de diagnosticar e intervenir el “problema de España”.

Así, a partir de 1913, tras dichas lecturas, a partir de textos como “Sobre el concepto de sensación”<sup>10</sup>, se pueden advertir ya las bases del que sería su nuevo método, descriptivo, de fundamentación fenomenológica y armado sobre la conjunción de un agregado de teorías perceptivas: su *perspectivismo*. Con él, regresó a España decidido a emprender el cambio, esta vez de perspectiva, portando a sus conciudadanos una oportunidad para alcanzar *aspectos* de su circunstancia hasta entonces ignorados, no atendidos; *aspectos* en los que podría hallarse la cura para su nociva dolencia.

### Una firme apelación al cambio, las *Meditaciones del Quijote*

Solo un año después de su estancia en Marburgo aparece su primera propuesta integral de cambio, las *Meditaciones del Quijote*<sup>11</sup>, una obra que evidencia su urgencia en la misma introducción del libro al presentarse con una directa y meridiana declaración de intenciones. Ortega se siente en la obligación de persuadir a su lector, a ese lector adormilado que proviene de la España aislada, abastecedora de mediocridades, a que haga un arresto de responsabilidad y, mediante la asunción de su tiempo, asuma la inevitable necesidad de *atender* a sus circunstancias más rayanas, a la circunstancia española, para, *conociéndola en profundidad*, emprender la heroica aventura de regenerar profundamente su país, su cultura y su mentalidad.

Ahora bien, antes de adentrarnos en tal aventura, es preciso matizar de antemano a qué nos referimos cuando hablamos de *atender*, pues no debe lle-

<sup>9</sup> De Husserl obtiene Ortega nociones tan substanciales como la de *eskorzo* (*Abschattung*), *aspecto*, o la idea de que la cosa en sí, en su totalidad, es un sistema siempre abierto e inagotable, ideas que le llevarían ineludiblemente a establecer su idea de perspectiva.

<sup>10</sup> Primer texto de fenomenología en castellano. Cfr. Javier SAN MARTÍN, *ob. cit.*, pp. 161-246.

<sup>11</sup> Sobre la gestación de las *Meditaciones*, es interesante leer los comentarios de Inman Fox en JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones sobre la literatura y el arte*. Ed. de E. Inman FOX. Madrid: Castalia, 1988.

varnos ello a confusión. Atender, en Ortega, alude al proceso mediante el cual un sujeto consigue percibir cognoscitivamente determinados aspectos de realidad en detrimento de otros; un proceso de percepción en el que se pretende la captación de las cosas en su máxima luz –lo que Ortega llamase “imperativo de luz”–, buscando la plena toma de consciencia de lo que miramos, de lo seleccionado, de lo atendido. Atender es convertir lo atendido, los *aspectos* que de la cosa alcanzamos a fijar, en foco o centro de nuestra mirada y, con ella, de nuestra vida de consciencia; es dirigir nuestra mirada a un determinado elemento del entorno, *reparando en él*, convirtiéndolo en figura sobre un fondo consciente con el que ya contábamos. Por ello, “esta preferencia de la atención por un acto determinado en cada instante es lo que expresamos diciendo: vivimos definitivamente en ese acto” (I, 627). Y puesto que toda percepción, en nuestro caso, se produce dentro del marco de una vida humana –biográfica, cultural y temporalmente circunscrita–, será ésta una percepción necesariamente cultural, mediada por una motivación y un interés determinado, donde la vida se comprenda en su conjunto, biológica y biográficamente. Y esto, en Ortega, se despliega<sup>12</sup> fundamentalmente en términos de un proceso binario de selección perceptiva. Defiende Ortega que, debido a nuestras limitaciones biológicas y existenciales, frente a una realidad que se nos presenta inabarcable, el ser humano deberá conformarse con conocer una fracción muy exigua de la misma, lo que sucede gracias a, o debido a, un proceso doble de selección<sup>13</sup>. Veámoslo a grandes trazos.

La primera fase del proceso consiste en un filtrado de carácter fisiológico que efectúan nuestros sentidos en la captación estimular, un filtrado que se activa tanto por cantidad como por calidad estimular. Afirma Ortega que “la mente humana es angosta; en cada momento caben en ella solo algunos objetos” (II, 605-606) y si pretendiéramos captarlos todos, no veríamos ninguno. Dadas nuestras limitaciones fisiológicas, los sentidos efectúan una selección estimular para prevenir el colapso de nuestra capacidad cognitiva, alcanzando únicamente un determinado grupo de aspectos de la realidad, desestimando

<sup>12</sup> Es importante apuntar la advertencia que SAN MARTÍN (cfr. 2012: 180) realiza a esa “fenomenología de la percepción” orteguiana de la que, dice, no llega a desarrollarla de un modo correcto porque no ha introducido una teoría del cuerpo desde el principio, con lo que no parece quedar claro, entre otros aspectos, cómo se relacionan las facciones latente y patente de la percepción de la realidad. En nuestra opinión, la carencia se suaviza, disminuye al menos, si se tienen en cuenta textos como “La percepción del prójimo”, “Vitalidad, alma, espíritu” y “Sobre la expresión, fenómeno cósmico” en los que, entre 1924 y 1925, aborda la idea del cuerpo. Con ellos se consigue mejorar la comprensión, en retrospectiva, de su noción de percepción en obras como *Meditaciones* u otros textos paisajísticos y artísticos.

<sup>13</sup> Cfr. “Dios a la vista” o *Biología y Pedagogía*.



otros. Un filtro, además, que constriñe al ser humano a captar solo aquella fracción de realidad que su sensibilidad es capaz de percibir, la que no excede su espectro perceptivo, común a toda la especie.

Sucede que, sobre este filtrado, realiza la atención una segunda selección, mucho más fina y particular:

Sobre la superficie de sonidos que nuestro oído deja pasar realiza la atención una nueva faena selectiva, de modo que en cada momento no oímos todo lo que materialmente podríamos oír, sino sólo aquellos sonos y ruidos que escoge nuestra atención pasiva o activa (II, 426).

Este segundo filtrado no responde ya al carácter biológico del ser humano sino al biográfico, que incluye obviamente al primero. La atención, más allá de entenderse como un fenómeno cognitivo es, para Ortega, un elemento que, aunque cognitivo, responde a un pulso afectivo, a un interés, esto es, escogemos qué atender respondiendo a una motivación que, en su gestación, amalgama tanto sentimientos, afectos, la propia experiencia, nuestra cultura, valores, expectativas; en definitiva, todo un proyecto de vida. Es, por tanto, una selección que reduce el espectro de lo perceptible a aquello que nos interesa, que estimamos o valoramos ver; que, movidos por cierta motivación, buscamos en el horizonte consciente dándonos nuestra particular perspectiva de la realidad. Por ello afirma San Martín (2012: 178) que “la percepción es siempre percepción de algo enmarcado en un contexto vital desde el que lo percibido tiene su sentido. Por eso la fenomenología de la percepción es una filosofía de la cultura”, pues toda percepción cognoscitiva, es, en última instancia, una percepción cultural, dado que incluye, en su filtrado definitivo y definitorio –atencional–, la vida misma del sujeto en tanto proyecto, como biografía, como “mi vida”.

Acotado, así, suficientemente el término para la ocasión<sup>14</sup>, regresemos a las *Meditaciones* para no perder el paso. Decíamos que en su introducción,

<sup>14</sup> Para ampliar el papel de la atención en el pensamiento orteguiano: Helio CARPINTERO, “Procesos psicológicos y situación histórica en el pensamiento de Ortega”, *Psicopatología*, 3, 2 (1983), pp. 157-170; “Ortega y la psicología: el caso de la atención”, *Revista de Occidente*, 108 (1990), pp. 49-60; y *Esbozo de una Psicología según la razón vital*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 2000. También Rafael GARCÍA ALONSO, *El naufragio ilusionado: La estética de José Ortega y Gasset*. Madrid: Siglo XXI, 1997; Álvaro BASTIDA, “Salvación y elegancia de la vida. La Metafísica ética de José Ortega y Gasset”, en Fernando H. LLANO ALONSO y Alfonso CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005, pp. 55-108. En la línea de estudios sobre Ortega y la psicología, donde la atención aparece en distintas ocasiones, aunque no como un elemento central de desarrollo, Nelson R. ORRINGER, “Luminous Perception in *Meditaciones del Quijote*: Ortega y Gasset’s Source”, *Revista Canadiense de Estudios-Hispánicos*,



pide Ortega a su lector que se atreva a imprimir el necesario cambio en su forma de percibir su entorno para des-cubrir nuevos *aspectos* del mismo, por eso le ofrece “*modi res considerandi*, posibles maneras nuevas de mirar las cosas” (I, 753); pues el modo de atender la realidad que actualmente alberga el ciudadano español es un atender que, dados los resultados sociales y culturales del país, está condenándole a un severo estado de mediocridad. Requiere, pues, de un mirar distinto, nuevo, que concurre a redescubrir y reasumir el peso de su destino como pueblo y éste partirá según Ortega por atender a lo inmediato de un modo tal que nos conduzca a reconocernos en nuestra circunstancia más inmediata, en nuestra cultura, para ver en ella el potencial que justifica la necesidad de abrirse al mundo. Si aspiramos a que España recupere su lugar en el mundo, deberemos empezar por atender –por *cuidar*<sup>15</sup>– nuestra inmediata cultura, lo que somos. Solo a través de nuestra cultura podremos abrírnos al resto de mundo. Es, pues, “de urgencia que dirijamos también nuestra atención reflexiva, nuestra meditación, a lo que se halla cerca de nuestra persona” (I, 754) advirtiéndolo, en ella, la “vuelta táctica que hemos de tomar” (I, 756). Ya no habla Ortega, como pueden apreciar, de aquella *Cultura Moderna* que el joven idealista pretendía importar de Alemania, ahora lo hace de una concreta cultura española, arraigada y mundana, de esa que abanderaba Unamuno vivida por hombres y mujeres de “carne y hueso”, habitantes de una España definida que demanda el compromiso de ser revisada, de ser mirada de un modo nuevo para alcanzar su comprensión,

2 (1997), pp. 1-26; Sherman M. STANAGE, “Fenomenología deductiva de la «relevancia» en Ortega”, *Cuadernos Hispanoamericanos. Revista Mensual de Cultura Hispánica*, 303 (1975), pp. 536-561. Asimismo, es interesante consultar completas las Actas del Congreso “Ortega para Psicopatología” (Cfr. *Psicopatología*, 3, 2 (1983)) y también los textos: Enrique LAFUENTE NIÑO, “El «Sistema de psicología» de Ortega y Gasset”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 18 (1983), pp. 51-74; Raquel MARTÍN GARCÍA y Luis de la CORTE IBAÑEZ, “El «Sistema de psicología» de Ortega y Gasset: ideas para un proyecto de ciencia psicológica”, *Revista de Historia de la Psicología*, 16, 3-4 (1995), pp. 249-254.

<sup>15</sup> Es interesante destacar cómo la voz popular usa a la par expresiones como “ten cuidado” o “presta atención”, “sé cuidadoso” o “sé atento”. “Cuidado” y “atención” son conceptos extremadamente vinculados. Tener cuidado de algo supone convertir ese algo en foco de atención, convertirlo en figura y dedicarle los mejores tratos, la mayor eficacia en la acción. Ser cuidadoso o ser atento implican pues, no solo la puesta en marcha de las mejores facultades, sino una planificación previa de la acción para ser más eficaz en la ejecución; en definitiva, implican una pre-ocupación (una cura o cuidado).

<sup>16</sup> Coincidimos con la noción de “salvación” que defiende Jaime de SALAS en tanto ese “vivir en claridad respecto a la época en la que [a cada cual] le ha tocado vivir y respecto al proyecto que ha elegido llevar a cabo en ella” (2013: 231). En otras palabras, salvación como misión de claridad respecto de su propia circunstancia y, a su vez, vinculada a la fidelidad con la propia perspectiva, con su proyecto vocacional. En las *Meditaciones*, para Ortega, en tanto hom-

su *salvación*<sup>16</sup>. Por ello reclama que debemos conducir la idea de cultura a su salvación y, con ella, la del individuo mismo, entendiendo por “salvación” el modo de llevar el concepto –elemento cultural por excelencia– “por el camino más corto a la plenitud de su significado” (I, 747). Dicho de otro modo, reclama otro modo de mirar que lleve a la toma de conciencia de lo que el “concepto”<sup>17</sup> supone, alcanzando a conocer el conjunto de sus conexiones con el resto del universo. Para ello, como veremos, se necesitará de un mirar más activo del que ahora se dispone, un mirar que vaya “ligando (...) cosa a cosa y todo a nosotros en firme estructura esencial” (I, 749), en una especie de *amor intellectualis*, comprensivo, que busque la incesante conectividad entre las cosas, justo el lugar donde se alberga el sentido de las mismas. Cada concepto, afirma Ortega, implica un conjunto de límites y conexiones con otros que complementan y conforman su significado, implicando, en su enlace, al sistema completo de la cultura hasta llegar a nosotros mismos, pues en ella y mediante ella vivimos.

Para una apertura a la comprensión de semejante síntesis conceptual será menester un cambio previo en la *atmosfera atencional*<sup>18</sup> del espectador español, un cambio que posibilite el encuentro de aquellos matices que, con el mirar viejo y obsoleto –pasivo–, no es capaz de advertir, pues ni siquiera despierta en él el necesario interés para buscarlos. Ese cambio, esa modificación del haz atencional, provocará que repare en aspectos hasta entonces ignorados, pues “los matices estaban ahí, no son una posición del sujeto; pero exigen atención para brindarse” (Morón Arroyo, 1968: 144). “Amar” implica, pues, un modo nuevo de *mirar*, en tal caso, un mirar interesado, un mirar activo<sup>19</sup>. Para comprender de modo tal no basta simplemente con *ver*, pasivamente, es necesario *mirar*, es necesaria la implicación plena del sujeto, pues “hay sobre el pasivo ver, un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando; un ver que es mirar” (I, 769), un ver que interroga, que escruta, que hace hablar a la *Circum-stantia*, a esas “cosas mudas que están en nuestro próximo derre-

---

bre público, su proyecto le lleva a la salvación “a través de un proyecto de regeneración de la sociedad española” (*ibid.*: 240).

<sup>17</sup> Influenciado por Schapp e, indirectamente a través de éste, por Husserl, defiende Ortega hallar en el concepto el sentido de las cosas. Cultura no es otra cosa que ese patrimonio conceptual donde hallamos el acervo de sentidos acumulado.

<sup>18</sup> Otra de las influencias importantes en *Meditaciones* es la de Scheler. Ésta es constante en la introducción, especialmente, en lo referente al *amor*.

<sup>19</sup> Ortega, en distintas ocasiones (v. g., II, 426; V, 483), influenciado por Wundt, distingue entre *atención pasiva* (un mirar vago que alcanza a percibir lo superficial) y *atención activa* (un mirar interesado, que pretende una óptima toma de conciencia de lo mirado, buscando su máxima integridad sin conformarse solo con lo superficial, sino aspirando también a lo profundo).

dor" (I, 754) y que permanecerán así hasta que decidamos escucharlas, *percibirlas* en suma<sup>20</sup>.

No extraña, pues, que, versando a Goethe, afirmase Ortega que "uno de los cambios más hondos del siglo actual con respecto al XIX, va a consistir en la mutación de nuestra sensibilidad para las circunstancias" (I, 754).

En definitiva, dice Ortega, "la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre" (I, 756) y motivo de vida<sup>21</sup>. A través de ella cabe y pasa la propia salvación del individuo. Cada uno de nosotros no podemos más que habérmolas con nuestra circunstancia en cada acto; en ella nos hallamos y de ella nos valemos, porque en su carácter de sistema nos envuelve y nos hace parte implicada hasta el punto de que "forma la otra mitad de mi persona" (I, 756). La salvación, o comprensión del sentido de lo que soy, pasará siempre por la comprensión del sentido de lo que me circunda y viceversa, pues ambas partes constituyen lo que radicalmente soy, una *vida* humana. Lo contrario conduciría a "la inconexión, que aísla y desliga, atomiza el orbe y pulveriza la individualidad" (I, 749).

Dada, pues, la radicalidad de tal visión, no cabe duda de que lo que Ortega demanda a su lector gira en torno a despertar una sensibilidad hasta el momento adormecida, pero de la que no puede desinteresarse. Ortega le pide que asuma el quijotesco papel de *héroe* y, siguiendo su doctrina, acceda a atender la circunstancia de un modo nuevo, activo, para reabsorberla y responsabilizarse de ella salvándose como lo que es, "porque ser héroe consiste en ser uno, uno mismo" (I, 816), en ser auténtico, en ser lo que aún no se es pero a lo que se aspira, entre la realidad y la idealidad, como el mismo Quijote. Ésta es la tarea solicitada y a la que él mismo se encomienda, enseñando el camino, mostrando el modo, que no es otro que a través de un vuelco en el enfoque de su atención. He aquí, pues, el diagnóstico del "mal" que sufre el pueblo español: la pasividad de su mirada, ese vago y errante atender que no alcanza a descubrir más allá de lo *patente*, de las *impresiones*, de la facción superficial de la realidad<sup>22</sup>; un modo de atender que se conforma con ser *im-*

<sup>20</sup> "De suerte que, si devolvemos a la palabra percepción su valor etimológico –donde se alude a coger, apresar– el concepto será el verdadero instrumento u órgano de la percepción y apresamiento de las cosas" (I, 784).

<sup>21</sup> "La reabsorción de la circunstancia consiste en su humanización, en su incorporación a ese proyecto del hombre (...) proyectándoles sentido, significación, *lógos*, en suma. El destino del hombre (...) dar sentido a lo que por sí sólo no lo tiene (...) convertir eso que simplemente «hay ahí en torno mío» (circunstancia) en verdadero *mundo*, en *vida humana personal*" (Julián MARÍAS, 1983: 400-401).

<sup>22</sup> Reaparece la sombra de Schapp en la idea de una realidad dual, conformada por un plano sensual (superficial o sensible) y otro conceptual (profundo, ideal) donde se alberga el sentido y que, por su disposición, demanda de cierta actividad en el sujeto para su percepción: un atender más activo.

*presionista* y que no aspira a ir más allá en su afán de aprehender la realidad, a la búsqueda de lo profundo:

Hay, pues, toda una parte de la realidad que se nos ofrece sin más esfuerzo que abrir ojos y oídos —el mundo de las puras impresiones. Bien que le llamemos mundo patente. Pero hay un trasmundo constituido por estructuras de impresiones. Necesitamos (...) abrir algo más que los ojos, ejercitar actos de mayor esfuerzo (...). El mundo profundo es tan claro como el superficial, sólo que exige más de nosotros (I, 768).

Nos exige atender a aspectos que se hallan más allá de lo patente, de lo superficial; nos exige romper con la falsa creencia de totalidad que albergamos al poseer tan solo ciertos *aspectos* de la cosa percibida; pues, como ya advirtiese Husserl, nunca vemos plena la naranja:

si por ver se entiende, como ellos entienden, una función meramente sensitiva, ni ellos ni nadie ha visto jamás una naranja (...). Con los ojos vemos una parte de la naranja, pero el fruto entero no se nos da nunca en forma sensible: la mayor porción del cuerpo de la naranja se halla latente a nuestras miradas (I, 766).

A nuestra visión de la naranja —necesariamente en perspectiva, desde nuestra perspectiva como pueblo y como individuos— le faltarán siempre nuevas miradas, nuevas posibilidades culturales, nuevas referencias, pero entre ellas, al español le falta fundamentalmente la que atiende a la *profundidad*, a esa parte *virtual* que complementa lo que la realidad fenomenológicamente es —ejecutiva y virtual<sup>23</sup>.

Ortega entiende por *profundidad* aquello que hallamos de aludido en cada cosa; lo que de ella alude al resto de cosas circundantes hasta cubrir el Universo entero; el *sentido* de la cosa que ya aludíamos: la coexistencia con las demás. A ello se refiere el *amor*, a la pura síntesis de todas sus facciones y conexiones, donde “la meditación es ejercicio erótico. El concepto, rito amoroso” (I, 782). He aquí la clave del itinerario orteguiano hacia el sentido del ser de las cosas. Nada tan desnudo como velado<sup>24</sup>: acceder a la atención de la pro-

<sup>23</sup> Destaca SAN MARTÍN (2012: 180) cómo, para la fenomenología, la realidad es, precisamente, “lo que se nos da sensiblemente —lo patente— más la red que marca los límites de las cosas, la red conceptual (...) la conexión del todo —lo latente”. Es interesante advertir cómo, ya en 1914, alude Ortega a esa duplicidad, la cual no es nueva en Ortega: así la vemos en “El «Pathos» del sur” o “Arte de este mundo y del otro”.

<sup>24</sup> En *En torno a Galileo* se refiere Ortega a esta verdad velada por los hechos cual jeroglífico a descifrar: “¿Me ves bien? Bueno, pues eso que ves de mí no es mi verdadero ser (...). Mi rea-

fundidad, a ese bosque que “siempre está un poco más allá de donde nosotros estamos” (I, 764), oculto y distante, “lo latente en cuanto tal” (I, 765). De los árboles (mundo patente), descubro yo el bosque (mundo latente o profundo), un concepto que conformo a través de estructuras de ordenación al advertir la relación de unas cosas con otras, las cuales me permiten dotar de sentido lo visto. Expone meridianamente Ortega:

Cuando abrimos los ojos (...) hay un primer instante en que los objetos penetran convulsos (...). Mas poco a poco entra el orden. Primero se aquietan y fijan las cosas que caen en el centro de la visión, luego las que ocupan los bordes. Este aquietamiento y fijeza de los contornos procede de nuestra atención que las ha ordenado, es decir, que ha tendido entre ellas una red de relaciones. (...) Si seguimos atendiendo a un objeto éste se irá fijando más porque iremos hallando en él más reflejos y conexiones de las cosas circundantes (I, 782).

“El concepto contiene todo aquello que esa cosa es en relación con las demás” (I, 783), nos da un esquema de la misma, nos ofrece los límites donde termina ésta y comienzan las demás, pues la fija, pues nos permite pensarla, “es literalmente un órgano con que captamos las cosas. Sólo la visión mediante el concepto es una visión completa” (I, 785)<sup>25</sup>. Aunque, ¡atentos!, del mismo modo que “sólo la visión mediante el concepto es una visión completa”, sólo la visión mediante la impresión lo será, pues igual que la sensación sólo nos da la impresión de las cosas y nunca las cosas, con sólo una visión conceptual tampoco obtendremos las cosas. Por ello recuerda Ortega que debemos tomar al “concepto como instrumento, no para sustituir la espontaneidad vital, sino para asegurarla” (I, 786). El concepto completa la percepción, sirve para fijar la realidad, pero no da la *carne* de las cosas sino solo el sentido de las mismas. El concepto nos permite la profundidad, pero ignora por defecto la superficie. Así, si parcial es la mirada mediterránea al conformarse con atender lo superficial, no menos parcial será la germánica si se define por su mirar profundo<sup>26</sup>.

lidad, mi sentido está detrás de mí, oculto por mí. Para llegar a él tienes (...) que no tomarme a mí como la realidad misma, sino al contrario, tienes que interpretarme (...) des-ocultarme, descubrir” (VI, 373). La verdad como *alétheia*, como des-velamiento o interpretación, una verdad hermenéutica.

<sup>25</sup> La influencia de Schapp en este punto es importante. Schapp, en su tesis doctoral —que Ortega leyó en 1912— defiende la idea de *claridad mental* (*Deutlichkeit*) que se produce cuando hallamos, guiados por una idea preconcebida, ciertos elementos sensibles en el entorno, los cuales se ofrecen como correlatos objetivos de la cosa percibida en tanto adquieren sentido, un sentido que llega por abstracción de las ideas que les atribuyen orden o límites.

<sup>26</sup> Apela esto a la selección que ejerce la atención en su cometido perceptivo captando solo aquello que despierta el interés del sujeto, un interés circunscrito temporalmente, mediado culturalmente, pues “solo se encuentra lo que se busca” (VIII, 325). Así, no es el mismo el paisaje

Será menester no perder ninguna de ellas, ya que ambos aspectos de lo visto, profundo y superficial, resultan necesarios para la visión de la realidad.

Representamos [los españoles] en el mapa moral de Europa el extremo predominio de la impresión. El concepto no ha sido nunca nuestro elemento. No hay duda que seríamos infieles a nuestro destino si abandonáramos la enérgica afirmación de impresionismo yacente en nuestro pasado. Yo no prongo ningún abandono, sino todo lo contrario: una integración (I, 790).

Se necesitan, pues, ambos modos de atender para obtener una mayor integración de la cosa en sí, se requiere ser mediterráneo y germánico a la vez, alcanzar lo latente y lo patente de la cosa misma para obtener una noción plena de la realidad. Como dijese Rodríguez Huéscar (1985: 76), “superficie y profundidad se necesitan mutuamente”.

Jamás nos dará el concepto lo que nos da la impresión, a saber: la carne de las cosas. (...) Jamás nos dará la impresión lo que nos da el concepto, a saber: la forma, el sentido físico y moral de las cosas (I, 784).

Será así, pues, atendiendo tanto a lo patente como a lo latente, como daremos voz a las cosas mudas de nuestro derredor. Será así, combinando ambos modos de mirar, como salvaremos la circunstancia en su conjunto, descubriendo en *escorzo*, donde “la simple visión está fundida con un acto puramente intelectual” (I, 770). Si el “mal” del pueblo español, decíamos, está en su modo de mirar pasivo, aquí se esconde el fundamento para elaborar el tratamiento: la mirada en *escorzo*. En tal caso, acentuando la parte activa de nuestra atención para percibir la facción profunda, pues es de ésta de la que carecemos. Aunque, en sentido estricto, coincidimos con San Martín (cfr. 1998: 113) y Rodríguez Huéscar (cfr. 1985: 77) en que, en rigor, no hay un puro ver, un ver estrictamente pasivo, pues no hay latencia sin presencia, ni al contrario. Somos seres culturales, tal es nuestra percepción. No en vano, el ser humano nunca ve puntos luminosos, tras ellos siempre acecha la idea, siempre avizora el peso de la cultura, del concepto, la intuición de estructuras significativas. Quien sabe leer, difícilmente es capaz de percibir conjuntos de letras desligados –supondría un gran esfuerzo por su parte, un acto radical de reducción.

---

del mediterráneo que del germano, pues cada uno, mediante su sensibilidad cultural, accederá a unos aspectos de la realidad y no a otros. Es interesante destacar cómo Ortega se refiere, ya en sus *Meditaciones*, a una percepción cultural. Algo que, como bien advierte San Martín (cfr. 2012: 179), resulta pionero dentro de los estudios fenomenológicos y antecede en mucho las críticas que Heidegger lanzase en su momento a Husserl.

El lector, en *actitud natural*, siempre percibirá palabras, conjuntos significativos que armonicen con aquello que ya sabemos, con nuestros conceptos, pues “vivir es estar *ya* en el mundo; por consiguiente, estar *ya* interpretando las impresiones, organizándolas en «estructuras»” (Rodríguez Huéscar, 1985: 77). Cuando vemos cosas, cuando percibimos, inevitablemente lo hacemos mediante estructuras significativas, mediante holismos tendentes a totalidad, en *escorzo*, solo que cada pueblo acentúa más o menos ciertas facciones en su mirar.

La cultura, pues, el bagaje conceptual, ofrece *claridad* y seguridad<sup>27</sup> cuando aprehendemos cosas, des-velándolas como mi verdad, como mi porción propia e íntima de verdad (*alétheia*). Es la *Luz como imperativo*: “el hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra (...), es la raíz misma de su constitución” (I, 788). La claridad será, así, plenitud de vida. He aquí, pues, *in nuce*, la raíz de la noción perceptivo-atencional de Ortega y el alcance de la misma dentro de su filosofía. La cultura, cada cultura, representará un modo distinto de percibir su circunstancia, una cosmovisión (*Weltanschauung*), un órgano de percepción (cfr. III, 771) que posibilita el esclarecimiento y afirmación de un determinado fragmento de realidad, su perspectiva, su verdad. Como parafrasease Ortega de Goethe, “solo entre todos los hombres llega a ser vivido lo Humano” (II, 163), reconstruyendo el *torrente de lo real* mediante la yuxtaposición de miradas. He aquí el camino o posibilidad de cambio, mediante una hermenéutica del punto de vista, mediante la mutua comprensión cultural.

### El imperativo de cumplir con *El tema de nuestro tiempo*

A pesar de que los españoles comenzaran a ver en Ortega un referente ideológico tras sus *Meditaciones*, pronto se demostró que su efecto apenas tuvo mayor repercusión. La frustración del madrileño fue evidente. Tras distintos intentos de influencia pública, principalmente a través de la política, también desde el mundo académico, el aroma a desengaño fue *in crescendo* paralelamente a la merma de sus fuerzas. Necesitó de algunos descansos para, en 1921, hallar un nuevo aliento que reimpulsase su proyecto pedagógico<sup>28</sup>. Ese año Ortega engendraba *El tema de nuestro tiempo*<sup>29</sup> y sus textos, numerosos, como también sus cursos, demostraban con solvencia la solidez del método perspectivista, comenzaba a evidenciarse la estructura de lo que en

<sup>27</sup> Cfr. Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *ob. cit.*, p. 88.

<sup>28</sup> En 1922 publica *España invertebrada* y su tercer *Espectador*, donde el perspectivismo halla un terreno muy fértil para su despliegue.

<sup>29</sup> En el proemio a la primera edición, Ortega informa que el texto es una ampliación de las lecciones que él mismo impartió en el curso 1921-1922.



adelante sería su raciovitalismo. Su proclamación llegaría, formalmente, dos años después, cuando vio la luz *El tema de nuestro tiempo*, una obra que se convertiría en la exhibición más mordaz y contundente de su proyecto filosófico de raíz histórica, su reivindicación de la superación de la Modernidad y la aclamación de una exuberante entrada en ese siglo XX del que, como decíamos, Ortega se sentía parte pero del que no compartía su Modernidad. Con *El tema de nuestro tiempo*, profería Ortega un nuevo llamamiento a la responsabilidad de asumir lo que a cada uno le había tocado ser, el tema de su tiempo. El suyo propio, el del siglo XX, no era otro que el de romper con la Modernidad. Y una vez más, sería la atención la herramienta al servicio del cambio, al servicio de una emancipación, esta vez, quizá menos localizada y, por tanto, mucho más filosófica.

*El tema de nuestro tiempo* no va expresamente dirigido al lector español como lo estuvieran sus *Meditaciones* –Ortega no escondía cierto desencanto–, más bien apela al espectador en su generalidad, al ciudadano occidental, europeo. Sin embargo, la directriz se repite, lo que el madrileño pregona es el mismo grito que abanderase en sus *Meditaciones*: que el cambio social no se concibe sino a través de un cambio previo de sensibilidad, un cambio que arrincone los apetitos e intereses de la vieja guardia –demasiado culturalista y apocada– y ceda el protagonismo a una generación nueva que, por albergar diferente régimen vital –gustos, modas, arte... intereses–, no tiene más opción que mirar de diferente modo; que atender a aquello que sus nuevas preferencias le reclamen, al menos si pretende ser fiel consigo misma. En otras palabras, diríamos que esa nueva generación, forjada en un contexto distinto, de fuerte crisis epistemológica, si pretendía ser auténtica, debía romper primero con la hegemonía de un moderno culturalismo que le ahogaba, resistiéndose a someter la espontaneidad de la cultura –esa que es para la vida– a la Cultura (*Kultur*), propia del despotismo de la razón<sup>30</sup>. Como ya advirtiese en “Verdad y perspectiva” (1916), el espectador contemporáneo, a diferencia del “viejo”, “especula, mira –pero lo que quiere ver es la vida según fluye ante él” (II, 162). Con ello, no pretende Ortega, en ningún caso, que renunciemos a la Cultura, pues es ésta un inexcusable instrumento,

---

<sup>30</sup> Para comprender *El tema de nuestro tiempo* es importante retomar la dualidad cultura y Cultura (*Kultur*) vista anteriormente, pues, como advierte San Martín (2013: 59): “El problema de este libro (...) proviene de la utilización que Ortega hace de lo que es concepto de cultura superior (Cultura) como equivalente *tout court* del concepto de cultura”. Esto sucede especialmente cuando contrapone “vida humana” y “cultura” (refiriéndose a Cultura) pareciendo que contradice la admitida idea de que toda vida humana es, por el hecho de serlo, cultural. Ahora bien, y así lo afirma Ortega, pese a ser cultural, no por ello debe ser Cultural, no si Cultura significa algo que niegue la vida. Por ello defiende, precisamente, que la cultura esté al servicio de la vida.



pero no debe errar el hombre en su perspectiva<sup>31</sup>, pues se reafirma Ortega en que la cultura precede siempre al surgimiento de cualquier tipo de Cultura, por eso es fundamental. Efectivamente, “la vida debe ser culta, pero la cultura debe ser vital” (III, 584).

El llamamiento a la toma de conciencia es claro. Asumido el fracaso del racionalismo, sin dejar de recelar de su antagonista escéptico, avisa Ortega: “ni el absolutismo racionalista —que salva la razón y nulifica la vida—, ni el relativismo, que salva la vida evaporando la razón” (III, 577): es momento de síntesis. *El tema de nuestro tiempo* no es otro, pues, que el “someter la razón a la vitalidad (...) supeditarla a lo espontáneo” (III, 593); la cultura debe postrarse al servicio de la vida; “la razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital” (III, 593). El planteamiento no puede ser más despejado:

*¿No es tema digno de una generación que asiste a la crisis más radical de la historia moderna hacer un ensayo opuesto a la tradición de ésta y ver qué pasa si en lugar de decir “la vida para la cultura” decimos “la cultura para la vida”?* (III, 600).

Ortega pide al hombre del siglo XX que acepte, al fin, que los viejos modos de mirar —de atender—, filtrados por la retícula de la Cultura, han quedado obsoletos, no sirven para los tiempos nuevos. Pasa ahora otra sensibilidad porque otras son las demandas, otros sus quehaceres. Por tanto, ni racionalismo, que busca la imposición del objeto sobre el sujeto; ni relativismo, que rechaza toda verdad. Para Ortega es el momento del mirar sintético, en perspectiva, del raciovitalismo. Así afirma que, en el mirar, “el sujeto, ni es un medio transparente, un «yo puro», idéntico e invariable, ni su recepción de la realidad produce en ésta deformaciones. Los hechos imponen una tercera opinión, síntesis ejemplar de ambas” (III, 612). La percepción del mundo, el modo en que alcanzamos cognoscitivamente la realidad, no es una cuestión ni del objeto ni del sujeto, sino del modo en que ambos correlacionan, esto es, de perspectiva, y ésta, temporalmente circunscrita, muda en cada pueblo, en cada cultura, en cada época. La perspectiva del hombre nuevo, nada tiene que ver con la del hombre viejo, distintos son los gustos, la afección en el arte, la literatura, la política<sup>32</sup>. Según la situación vital de cada sujeto, su momento histórico, a través

<sup>31</sup> Rodríguez Huéscar define el acto inicial de toda cultura como la elección del punto de vista. El tema de nuestro tiempo sería algo así como la elección del punto de vista vital, por tanto, deberíamos ordenar el mundo desde el punto de vista de la vida (cfr. Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *ob. cit.*, p. 297).

<sup>32</sup> Ver “Sobre el punto de vista en las artes”: Ortega vincula la sensibilidad del artista con el foco de su atención variando, en su consumación, el resultado artístico. No menos interesante

de ese selectivo proceso que ya describimos, una misma realidad se presentará diferente en sus facciones, pues cada cual selecciona de ella aquellos aspectos que suscitan su interés, de ahí que “desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo” (III, 613). Lo que para uno queda en primer plano, destacado como figura sobre el horizonte, para el otro será simple pasto del desdén, reducido a fondo inadvertido, y ello debido a sus particulares intereses, a sus prioridades valorativas, al peso de unos afectos respecto de otros. Así, ambos espectadores, aun compartiendo realidad, viven condenados a no compartir nunca paisaje, pues “la realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva” (III, 613), fatalmente. “*Cada vida es un punto de vista sobre el universo*. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo –persona, pueblo, época– es un órgano insustituible para la conquista de la verdad” (III, 614).

La atención, pues, mediante el descrito proceso de selección cultural, marca el elemento diferencial entre cada pueblo, cultura o generación; la atención, movida por ese sistema de intereses, dispone y concede los puntos de vista y, en consecuencia, canaliza los vientos de cambio: quien está abierto a la “la comprensión de ciertas verdades (...) está condenado a inexorable ceguera para otras” (III, 613). Cada cultura ejerce, dada su idiosincrática sensibilidad, de tamiz diferencial en el filtraje que posibilita la percepción de la realidad, lo que relega a cada cultura a un pequeño y limitado lugar dentro de una inmensa serie histórica. A cada cultura le corresponde “su congrua porción de verdad” (III, 613) y ésta no coincide con la de sus predecesores. Ésa, precisamente, es la causa del “mal” que sufre el espectador del siglo XX –como sufría el español en sus *Meditaciones*–; que su retícula cultural –para el caso moderna– ya no le sirve, pues deforma la realidad al intentar ajustarla a sus preceptos, provoca errores de perspectiva. El hombre del siglo XX debe asumir la importante tarea de emanciparse del mirar moderno, culturalista, y asumir lo que su atención le concede, sin prejuicios ni timideces, *ir a las cosas mismas*.

En suma, ésta es la clave de la doctrina del punto de vista, el principio fundamental de la razón vital y la proclama que Ortega se afana en reiterar: el mundo es un horizonte sobre el que cada pueblo, cada cultura, mediante su atmósfera atencional, alcanza determinados pedazos, circunscrito siempre desde su localidad, mediante su sensibilidad:

---

resulta advertir cómo la sensibilidad del artista muda con el tiempo, de época en época, y lo hace paralelamente a las distintas corrientes de pensamiento y a los valores que ellas imperan, a su sensibilidad en suma.

Como un inmenso panorama se halla el Universo todo, patente siempre ante nosotros; pero en cada hora sólo una porción de él existe para nosotros. La atención del hombre peregrina como el reflector de un navío sobre el área inmensa de lo real, espumando de ella ahora un trozo, luego otro. Esa peregrinación del atender constituye la historia humana. Cada época es un régimen atencional determinado, un sistema de preferencias y de posposiciones, de clarividencias y de cegueras. De modo que si dibujamos el perfil de su atención habremos definido la época (II, 606).

Aceptemos, pues, como propio aquello que nuestro interés insta a nuestra atención, pues “dime lo que atiendes y te diré quién eres” (V, 479).

### Necesidad de romper con el *ensimismamiento* metódico

Resumiendo, hemos visto cómo Ortega define a la Modernidad en tanto una época en la que domina una especial sensibilidad para con uno mismo; una sensibilidad que, como venimos explicando, comporta la inevitable fijación del foco de nuestra atención sobre “sí mismo” y que, por tal gesto, condujo en su momento al “descubrimiento decisivo de la conciencia, de la subjetividad, del «yo»” (VIII, 318). Así, “el hombre moderno, nos aparece como el hombre que radicalmente se ha ensimismado” (V, 256), que se ha *fijado* sobre sí mismo, girando centrípetamente su atención. La peculiaridad frente a todo hombre anterior es haber convertido dicha capacidad en método para alcanzar justamente lo que a él le interesa, su propio “yo”, denominador común a cada una de sus inquisiciones al mundo. Ello supuso, en su momento, un radical cambio epistemológico que trajo consigo toda una transformación en el modo de entender el mundo y a nosotros en él. Sin embargo, afirma Ortega, ocurre ahora que, en pleno siglo XX, pese a la trascendencia del advenimiento años ha, la cosmovisión moderna ha entrado en un periodo de caducidad:

¿No es obvio sospechar que la crisis actual procede de que la nueva “postura” del hombre adoptada en 1600 –la postura “moderna”– ha agotado todas sus posibilidades, ha llegado a sus postreros confines y, por lo mismo, ha descubierto su propia limitación, sus contradicciones, su insuficiencia? (V, 256).

Los intereses del nuevo ciudadano, del “muy siglo XX”, reclaman la ejecución de un nuevo giro atencional que alcance a romper esa fijación del punto de vista moderno que tamiza, de manera demasiado angosta, nuestra noción de realidad. El subjetivismo, cual retícula cultural, provoca una criba culturalista en nuestra percepción, mediada por ese cedazo de idealismo privativo que lleva al ser humano ante un serio problema de adaptación en su concesión del

dominio de la vida a la razón pura. Ortega, pues, exige y promueve el necesario esfuerzo para que el “yo” salga de sí mismo aceptando una interesada apertura al mundo, retornando a él, aunque esta vez “en calidad de protagonista, (...) con un *sí mismo* que antes no tenía” (V, 537) y que, eso sí, gracias a la Modernidad ha descubierto y conocido en profundidad.

Esta nueva conciencia de nosotros mismos, más honda y detallada, permite ahora salir y actuar sobre el medio según las prioridades de ese “yo” descubierto, posibilitando que el hombre vuelva “a sumergirse en el mundo para actuar en él conforme a un plan preconcebido” (V, 539), conforme a su plan de vida. Salida que no podrá ser sino tras nuestra atención, profesando un giro de 180 grados que nos abra y arroje de nuevo a la realidad en torno, a la circunstancia. Un encargo que nos obliga a considerar la responsabilidad que cada sujeto tiene para con su propia vida y el compromiso de consumir el imperativo pindárico de “llegar a ser el que se es”, de ser *auténtico*. Lo que corresponde al nuevo espectador es, precisamente, mirar la realidad desde ese tamiz de autenticidad, pues “el punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad” (II, 162); no existe otro, y éste debe ajustarse a las necesidades de su tiempo, de su propia vida, tal es el tema de su tiempo.

### El cuidado atencional, un imperativo contemporáneo

En conclusión, la exigencia que impone Ortega a sus conciudadanos no es otra que la pretensión de autenticidad, mirar el mundo desde la propia perspectiva asumiéndola como tal y, en consecuencia, responsabilizándose de lo visto —a uno mismo en circunstancia— hasta conducirlo al pleno de su desarrollo. Es el tema de nuestro tiempo, el de Ortega y el de cada hombre libre hasta nosotros. Y ello pasa, necesariamente, por evitar que la sensibilidad para percibir e interactuar con nuestro entorno caiga en seducciones o estancamientos excéntricos. Un hombre libre, diríamos con Ortega, es el que *mira* libremente, pues “dime lo que atiendes y te diré quien eres”. Y esto que en pleno siglo XXI pudiese parecer algo consolidado, al menos en occidente, no lo es tal, ni mucho menos. Precisamente, hoy día, podríamos decir que la libertad de muchos de nosotros se conforma y limita por una peligrosa *creencia* de elección plena, y no por una elección real, hasta el punto de poner en grave riesgo la consumación de nuestro proyecto de vida, de nuestra autenticidad. Aquí es donde la atención recobra su valor como herramienta de cambio, tal y como la reivindicase Ortega en 1914. Sin embargo, cien años después, lejos de tener en cuenta su voz, la atención parece estar siendo mejor explotada por quienes ven en sus conciudadanos una fuente de riqueza y poder, tras el comercio de información,

que no por aquellos pensadores, educadores o defensores de la autenticidad, quienes, una vez más, en una especie de irónico sinfronismo, parece que vuelven a habérselas con las dulces cadenas del ciudadano seducido y fascinado.

Una muestra de esa manipulación atencional se advierte en la nada disimulada connivencia entre grandes corporaciones, entidades empresariales o medios de comunicación –por poner algunos ejemplos– y las redes sociales, inmensas plazas de concentración popular. A nadie parece sorprender, hoy día, que las redes sociales hagan su agosto a través de osados interrogatorios a sus usuarios. Como tales, constantemente se nos sondea a través de nuestras huellas (uso de *cookies*), por nuestros propios marcajes (“me gusta” o “favorito”) e incluso a través de la indiscreta pregunta que pretende conocer nuestro *paisaje vital* (dónde trabajo, a qué instituto voy, dónde vivo, qué lugares visito)<sup>33</sup>. El negocio de los *Big Data* es un valor en alza y de alcance aún desconocido. Muchas entidades sobreviven de captar nuestra atención, de despertar la armonía de nuestros intereses y ocupar nuestra vida para con ellos, hasta agotarnos en su beneficio, sea a través del consumo, del voto, del silencio o de la mera presencia. Se pagan cantidades ingentes de dinero por conocer nuestros intereses. Necesitan que les atendamos, pues el resto de nuestra vida subyace expuesta tras la saeta atencional.

No obstante, este mercado sería solo parte de una estrategia comercial sin riesgo de manipulación cultural si no fuese por un previo afán por determinar el establecimiento y modelado de nuestros intereses, esto es, del asentamiento de las bases para el desarrollo de una determinada sensibilidad cultural. Esto sucede a través de la educación (formal y no formal), donde constantemente observamos –especialmente con las reformas que arrinconan cada vez más el pensamiento crítico– cómo, mediante el juego dialéctico atención-interés, se van modelando los apetitos del sujeto desde su misma infancia. Mediante ejercicios de seducción y estimulación, privando al menor de la necesaria reflexión crítica, instauramos hábitos en nuestros menores que derivan en la emergencia de unos determinados intereses o preferencias una vez adultos. Si estos intereses son provocados –al menos evocados–, si son conocidos y, por tanto, controlados, podemos anticipar de buen inicio hacia dónde dirigirá la atención el sujeto en un futuro, pudiendo controlar qué facciones de realidad se interese en percibir y cuáles directamente ignore. Mediante modelos educativos construimos perspectivas, preparamos a nuestros menores, más o menos aviesamente, para percibir una determinada facción de realidad quedando, en consecuencia, ciegos a otras; eso es en definitiva toda cultura, lo que sucede es que ésta puede ser más o menos crítica en su conformación y la nuestra adole-

<sup>33</sup> “Dime el paisaje en que vives y te diré quién eres” (I, 102).

ce peligrosamente de pensamiento crítico. En el “Prólogo para franceses” de su libro *La rebelión de las masas*, advertía Ortega del peligro de construir hombres sin capacidad crítica, sin individualidad, a merced de las “modas”; advertía de ese “caparazón de hombre constituido por meros *ídola fori* (...). Tiene solo apetitos” (IV, 356). Apetitos que, obviamente, siempre habrá alguien ávido de saciar, a cambio de un beneficio claro, a cambio de poder.

El adoctrinamiento es notablemente más eficaz que la seducción, aunque bastante más comprometido e impúdico. Sin embargo, vemos que todo vale, pues quizá no basta con seducir la atención del ciudadano, como estimaba Ortega; es más eficaz y seguro evocarla desde la educación de sus intereses y preferencias, pues cuando aunamos ambas —la educación que nos restringe a una facción determinada de realidad y nos ciega a otras y la seducción que reafirma la parte para la que ya estoy sensibilizado—, el control del espectador está casi asegurado y, lo que es peor, pocas veces advertido dada la sutileza y el grado de sigilo que permite el control atencional en el sujeto. Ya lo advertía Ortega en “Amor en Stendhal”, esta estrategia permite que nuestra condena sea *de grado* —el sujeto siente que actúa “voluntariamente”, libre, “dueño” de su vida frente a una realidad que considera plena, sin ser ésta más que una porción del todo—, pero *sin remisión*, so pena de un arduo y laborioso trabajo de despertar social y fomento del pensamiento crítico y responsable sobre nuestro tiempo y nuestra circunstancia, el cual pasa por *ir a las cosas mismas*, a esas cosas inmediatas, mirarlas en primera persona y, solo entonces, elegir. Esta es la demanda orteguiana por excelencia aunque, como vemos, no parece querer calar en el seno de nuestra sociedad. ●

*Fecha de recepción: 14/08/2015*

*Fecha de aceptación: 12/01/2016*

## ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BASTIDA, A. (2005): “Salvación y elegancia de la vida. La Metafísica ética de José Ortega y Gasset”, en LLANO ALONSO, F. H. y CASTRO SÁENZ, A. (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, pp. 55-108.
- CARPINTERO, H. (1983): “Procesos psicológicos y situación histórica en el pensamiento de Ortega”, *Psicopatología*, 3, 2, pp. 157-170.
- (1990): “Ortega y la psicología: el caso de la atención”, *Revista de Occidente*, 108, pp. 49-60.
- (2000): *Esbozo de una Psicología según la razón vital*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.
- (2001): “La Psicología y el «Problema de España»”. Una cuestión de Psicología Social”, *Psicothema*, 13, 2, pp. 186-192.
- GARCÍA ALONSO, R. (1997): *El naufrago ilusionado: La estética de José Ortega y Gasset*. Madrid: Siglo XXI.

- GRACIA, J. (2014): *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus.
- LAFUENTE, E. (1983): "El «Sistema de psicología» de Ortega y Gasset", *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 18, pp. 51-74.
- LASAGA, J. (1995): "Sobre unas notas inéditas de Ortega", *Investigaciones Fenomenológicas*, 1, pp. 257-266.
- (2003): *José Ortega y Gasset (1883-1955)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MARÍAS, J. (1983): *Ortega I: Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza.
- MARTÍN GARCÍA, R. y CORTE IBÁÑEZ, L. de la (1995): "El «Sistema de psicología» de Ortega y Gasset: ideas para un proyecto de ciencia psicológica", *Revista de Historia de la Psicología*, 16, 3, pp. 249-254.
- MORÓN ARROYO, C. (1968): *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá.
- ORRINGER, N. R. (1977): "Luminous Perception in *Meditaciones del Quijote*: Ortega y Gasset's Source", *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 2, pp. 1-26.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1987): *Epistolario completo Ortega-Unamuno*. Edición de ROBLES, L. Madrid: El Arquero.
- (1988) *Meditaciones sobre la literatura y el arte*. Edición de Fox, E. I. Madrid: Castalia.
- (1991): *Cartas de un joven español*. Madrid: El Arquero.
- (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1985): *Perspectiva y Verdad*. 2.ª edición. Madrid: Alianza.
- SALAS, J. de (2013): "Perspectiva y método de salvación en Ortega", en ZAMORA BONILLA, J. (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 231-249.
- SAN MARTÍN, J. (1998): *Fenomenología y cultura en Ortega. Ensayos de interpretación*. Madrid: Tecnos.
- (2004): *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED.
- (2005): "Los escritores del 98 en la configuración del pensamiento de Ortega", *Devenires*, 6, 12, pp. 113-133.
- (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2013): "La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*", en ZAMORA BONILLA, J. (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 47-68.
- SILVER, P. W. (1978): *Fenomenología y razón vital: Génesis de Meditaciones del Quijote de Ortega y Gasset*. Madrid: Alianza.
- STANAGE, S. M. (1975): "Fenomenología deductiva de la «relevancia» en Ortega", *Cuadernos Hispanoamericanos. Revista Mensual de Cultura Hispánica*, 303, pp. 536-561.





# En torno a unas cartas inéditas de Ortega en Alemania\*

**María Martín Gómez**

ORCID: 0000-0003-2537-3383

## Resumen

El presente estudio analiza algunos de los documentos que sobre José Ortega y Gasset se encuentran en el *Deutsches Literatur Archiv* de Marbach (Alemania). En el archivo de Marbach se custodia una colección de manuscritos que contiene algunas cartas, hasta ahora inéditas, entre José Ortega y Gasset y filósofos alemanes como Karl Jaspers, Wilhelm Hausenstein o los editores de la revista *Merkur*. Las cartas presentadas resultan muy interesantes para entender la filosofía orteguiana y sus relaciones con Alemania.

## Palabras clave

Ortega y Gasset, Hans Paeschke, Karl Jaspers, *Merkur*, *Deutsches Literatur Archiv Marbach*, filosofía española, filosofía alemana

## Abstract

This paper reports the documents about José Ortega y Gasset of the *Deutsches Literatur Archiv* in Marbach (Germany). The Marbach collection of manuscripts contains some unpublished letters between José Ortega y Gasset and philosophers as Karl Jaspers, Wilhelm Hausenstein and the editors of the Journal *Merkur*. The presented letters deal with Ortega's philosophy and his relation to Germany.

## Keywords

Ortega y Gasset, Hans Paeschke, Karl Jaspers, *Merkur*, *Deutsches Literatur Archiv Marbach*, spanish philosophy, german philosophy

## 1. Presentación

José Ortega y Gasset mantuvo siempre un trato muy especial con Alemania. Germanófilo incontestable, no tuvo inconveniente en escribir, en su famoso "Prólogo para alemanes", que "España necesitaba a Alemania"<sup>1</sup>. En la actualidad, aun cuando su influencia y formación de raigambre germánica han sido ampliamente estudiadas, nos encontramos con nuevos da-

\* El presente trabajo se ha podido realizar gracias a una beca de investigación otorgada por la Universidad de Salamanca para realizar una estancia de investigación en el *Deutsches Literatur Archiv* de Marbach (Alemania) y cuenta con los permisos de derechos de autor de los herederos de José Ortega y Gasset, de los editores de la revista *Merkur* y de los herederos de Karl Jaspers.

<sup>1</sup> José ORTEGA Y GASSET, "Prólogo para alemanes", en *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, IX, 133. En adelante, se citará el volumen en romanos y la página en arábigos.

### Cómo citar este artículo:

Martín Gómez, M. (2017). En torno a unas cartas inéditas de Ortega en Alemania. *Revista de Estudios Orteguianos*, (35), 111-131.  
<https://doi.org/10.63487/reo.281>



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 35. 2017  
noviembre-abril

tos en el *Deutsches Literatur Archiv* de la ciudad alemana de Marbach (en adelante DLA), que pueden ayudar a una mejor comprensión de las relaciones –no siempre fructíferas– entre Ortega y Alemania.

El investigador que quiera profundizar en esta materia tendrá que rastrear por tanto, y de manera ineludible, la importante documentación que se encuentra depositada en el *Deutsches Literatur Archiv*, ya que, en este acreditado centro, el estudioso interesado hallará varias cartas originales de Ortega, algunas inéditas hasta ahora, y multitud de escritos y reseñas que tienen como nombre central el de don José Ortega y Gasset. Presentamos entonces algunos de los documentos que hemos localizado.

## 2. Un artículo en alemán: “Sobre el punto de vista en las artes”

El legajo más importante, en lo que se refiere a los protocolos documentales sobre Ortega y Gasset que se pueden localizar en el archivo de la ciudad de Marbach, tiene que ver con la participación de Ortega en la revista alemana *Merkur: Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*. Los primeros contactos con esta revista comienzan a partir de la traducción de un artículo del filósofo español al alemán titulado “Der Gesichtspunkt und seine Rolle in der Kunst”, publicado en el cuarto número de la revista, en el año 1947<sup>2</sup>. El artículo en cuestión no era plenamente original, pues ya había sido publicado en España al menos en dos ocasiones. Una primera vez en 1924, como artículo de pensamiento en la *Revista de Occidente*, y años después, en 1932, con el mismo título, “Sobre el punto de vista en las artes”, pero formando parte ahora del libro *Goethe desde dentro*<sup>3</sup>.

En el archivo DLA de Marbach se custodia una copia de este artículo publicado en alemán en la revista *Merkur*, que, por otra parte, y sin que sepamos muy bien por qué razón, se encuentra archivado entre los papeles del escritor y periodista Hans Ulbrich. El manuscrito es un borrador a limpio de la traducción del artículo de Ortega al alemán (“Sobre el punto de vista en las artes”) y nos interesa especialmente por cuanto nos permite realizar una comparación entre el borrador de la traducción y la versión definitivamente impresa. En este sentido, las diferencias entre el documento primero y la traducción publicada en la revista *Merkur* no son realmente significativas. Tan sólo hemos localizado cuatro modificaciones: dos cambios en el orden de las

<sup>2</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Der Gesichtspunkt und seine Rolle in der Kunst”, *Merkur*, 4 (1947), pp. 509-522.

<sup>3</sup> “Sobre el punto de vista en las artes”, V, 160-173 y X, 614. Según los editores de las *Obras completas*, Ortega publicó este texto en *Revista de Occidente* con el subtítulo de “Primera parte”, lo que indica que tenía proyectada al menos una segunda parte que finalmente no apareció, razón por la que, al ser recogido años después este artículo en *Goethe desde dentro*, dicho subtítulo fue eliminado.

palabras, una coma añadida en el último momento (entre las palabras alemanas *unmöglich* y *gleichzeitig*) y una palabra tachada en el manuscrito inicial (*werden*) que posteriormente no será incluida en la versión última ofrecida por la revista. Cambios intrascendentes, lógicos de la tarea propia de cualquier traductor, pero muy sugerentes por cuanto nos sitúan en los textos y contextos de las relaciones de Ortega con Alemania y la filosofía alemana.

En este sentido, nos parece más reveladora una nota que se encuentra en la página 518 del artículo impreso en la revista y que no figura en el manuscrito de Marbach. Se trata de una anotación a pie de página en la que Ortega escribía una aclaración a propósito del siguiente ejemplo: “Si miramos una esfera vacía desde el exterior, veremos un volumen sólido. Si entramos en ella, veremos en torno nuestro una superficie que limita el hueco interior”<sup>4</sup>. Nos imaginamos que la inclusión de la nota en el artículo impreso tuvo que ser obra del traductor al alemán, quien pudo decidir en última instancia cómo traducir esta frase. Sabemos quién es el traductor de esta versión porque tanto en el DLA de Marbach como en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón se conservan varias cartas entre Ortega y los editores de esta revista y en una de ellas se dice expresamente que Richard Moering –un hispanista que si bien vivía en París, había pasado mucho tiempo en España– fue quien tradujo este texto de Ortega<sup>5</sup>. Pasemos entonces a comentar estas circunstancias epistolares entre autores, editores y traductores.

### 3. El epistolario entre los editores de la revista *Merkur* y José Ortega y Gasset

Las cartas a las que nos referimos entre Ortega y los editores de esta revista se encuentran catalogadas en diversos cartapacios en el archivo alemán de Marbach y en los materiales de trabajo del filósofo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón. En el caso del archivo alemán, unos corresponden a la signatura propia del nombre de Ortega, pero otros escritos están depositados en los archivos de los editores y traductores de Ortega, lo que complica la posibilidad de seguir ordenadamente todas las cartas localizadas allí. Dificultad que se ve agrandada por cuanto no todos los manuscritos del depósito alemán están catalogados. Así las cosas, cabe pensar que en un futuro, el investigador orteguiano visitante en Marbach pueda descubrir todavía más cartas relativas al filósofo madrileño y sus vicisitudes alemanas.

En cualquier caso, el epistolario consultado en Alemania está integrado por ocho cartas autógrafas del propio Ortega que el filósofo dirigió a la revista *Merkur*. En esta misma carpeta encontramos 21 copias de las cartas que los edi-

<sup>4</sup> *Ibid.*, 168.

<sup>5</sup> Carta de Hans PAESCHKE a José ORTEGA Y GASSET, 7 de diciembre de 1947, Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón (en adelante AO), sig. PB-274/3.

tores de la revista enviaron a Ortega y más de 150 cartas originales entre el traductor oficial de las obras de Ortega –Gustav Kilpper– y los editores de la revista *Merkur* –Hans Paeschke y Joachim Moras<sup>6</sup>.

El intercambio epistolar de Ortega con los responsables de la revista *Merkur* –revista impulsora y pionera en la difusión del pensamiento orteguiano en Alemania– se inicia el 7 de diciembre de 1947. Aunque los editores habían escrito con anterioridad a Ortega (el 27 de marzo de 1947), su hijo, José Ortega Spottorno, les había contestado que Ortega no se encontraba en ese momento en Madrid, sino que estaba en Lisboa. Así, no será hasta diciembre de 1947 que el editor, Hans Paeschke, escriba directamente al filósofo a Portugal.

En esta primera carta, el editor Hans Paeschke, se autopresenta, presenta la revista *Merkur*, y pide a Ortega que de ahora en adelante tenga a bien enviarles sus trabajos con el fin de darlos a conocer en Alemania. No tenemos constancia de ninguna respuesta por parte de Ortega y por eso, dos años más tarde, Hans Paeschke vuelve a escribir al filósofo madrileño.

En una carta redactada el 18 de febrero de 1949, Hans Paeschke vuelve a presentarse y confiesa a nuestro filósofo que hace dos años (en 1947) se ha publicado en su revista *Merkur* una traducción del artículo “Sobre el punto de vista en las artes”. A poco que se conozca el carácter de Ortega, el lector se sorprenderá de inmediato al leer esta misiva: ¿acaso no sabía Ortega que su artículo había sido traducido al alemán? ¿Por qué razón le avisan los editores dos años después? ¿Publicaron tal vez en la revista alemana un artículo de Ortega sin su permiso ni consentimiento? No lo sabemos, pero el señor Hans Paeschke no parece tener mayor problema al respecto ya que no hace ninguna referencia a este “pequeño inconveniente”. Antes al contrario, en su carta pretende más bien convencer a Ortega para que envíe nuevos artículos para su publicación en los próximos números de la revista *Merkur*. Incluso llega a proponer al filósofo español la traducción al alemán del “programa” que Ortega había redactado para la inauguración del Instituto de Humanidades<sup>7</sup>. Por último, en esta misma carta, acaba informando a Ortega de que algunos amigos suyos, como el profesor Curtius o el traductor de sus obras al alemán y director de la editora Deutsche Verlags-Anstalt, Gustav Kilpper, están cooperando con su revista.

La primera carta de Ortega, que se conserva tanto en la Fundación José Ortega y Gasset –Gregorio Marañón como en el DLA de Marbach, está firmada en Madrid el 26 de abril de 1949. Allí, un Ortega más sorprendido que enfadado, confiesa que debido a la sobrecarga de trabajo y a las clases que tiene que dar en el Instituto de Humanidades, no ha podido atender con atención

<sup>6</sup> El doctor Gustav Kilpper, además de ser el director de la Deutsche Verlags-Anstalt, es quien se encarga de las traducciones de Ortega al alemán tras el fallecimiento de su traductora anterior Helene Weyl.

<sup>7</sup> José ORTEGA Y GASSET y Julián MARÍAS, “Prospecto del Instituto de Humanidades”, VI, 533-545.

toda la correspondencia. Pero hoy, que ha podido leer con tranquilidad la carta recibida, no recuerda “si después de darle mi consentimiento para que se publique en *Merkur* traducido el prospecto del Instituto de Humanidades he añadido que la situación de la Deutsche Verlags-Anstalt conmigo está fuera de toda corrección legal y Uds. mismos, sin saberlo, han publicado recientemente trabajos míos para los que aquel editor no poseía ningún derecho de publicación”<sup>8</sup>.

¿Despiste de unos nuevos editores o malentendido entre Ortega y su editorial en Alemania? Si seguimos indagando en las cartas encontradas tendremos que reconocer que al editor de la revista le asiste alguna razón. Localizamos, en el referido DLA de Marbach, una carta del año anterior (25 de noviembre de 1948) entre el propio Hans Paeschke (editor de la revista *Merkur*) y Gustav Kilpper (director de la Deutsche Verlags-Anstalt y traductor de Ortega en Alemania) en la que, si bien no se menciona el artículo de Ortega en cuestión, Paeschke sí le agradece a Kilpper el respaldo que la editora Deutsche Verlags-Anstalt está prestando a la revista *Merkur*. En esta misma carta, Hans Paeschke aprovecha para preguntar a Kilpper (que es quien verdaderamente tiene contacto con Ortega) si es cierto que el filósofo español está trabajando en un libro sobre Leibniz. Si es así, le dice Paeschke, estaría encantado de promocionarlo en Alemania ya que el asunto “tiene una importancia especial tras la paz de Westfalia” y la repercusión que está teniendo estos días en la prensa<sup>9</sup>. Gustav Kilpper contesta al editor en términos muy cordiales por lo que queda probado que los editores de la revista *Merkur* estaban en contacto con la editorial encargada de la difusión de la obra de Ortega en Alemania, aunque no contaran con el consentimiento expreso de Ortega<sup>10</sup>.

De todas formas, en la tercera carta que Hans Paeschke envía a Ortega<sup>11</sup>, el editor de la revista se disculpa y explica a Ortega que el artículo “Sobre el punto de vista en las artes” se lo había enviado el doctor Richard Moering (sobrenombre de Peter Gan), tras el arreglo con la señorita Ysabel (*sic.*) de

<sup>8</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a Hans PAESCHKE, 26 de abril de 1949, AO, sig. PB-274/6. La versión alemana se encuentra en el DLA Marbach y lleva por fecha el 6 de mayo de 1949 (cfr. signature “Ortega”).

<sup>9</sup> Recordemos que en este año, 1948, se está celebrando en Alemania la conmemoración de la paz de Westfalia (1648).

<sup>10</sup> En realidad Kilpper, en esta carta de 6 de diciembre de 1948, no contesta directamente a Hans Paeschke, sino al otro editor de la revista *Merkur*, a Joachim Moras. Pero como decimos, no es fácil seguir ni reconstruir con cierto orden toda la correspondencia entre los editores y traductores de Ortega. Aunque la carta estuviera dirigida a alguien en concreto, los editores de la Revista *Merkur* parece que se intercambiaban la correspondencia y por eso tanto Ortega como Kilpper unas veces escriben a Moras y otras a Paeschke.

<sup>11</sup> La tercera carta está escrita el 29 de junio de 1949 y Hans PAESCHKE se la envía a ORTEGA a Aspen (Colorado, EE.UU.) porque sabe que Ortega está participando en el *Goethe Bicentennial Festival*. Ver signature “Ortega” del DLA Marbach.

Aranguren, en Madrid<sup>12</sup>. Y enseguida se excusa: “En aquel tiempo todavía no conocíamos su dirección”. A partir de ahí vuelve a insistir en lo felices que serían los editores (el doctor Moras y él mismo) si Ortega les enviara un nuevo artículo para publicar, subrayando que si bien la editora de Kilpper les apoya, la revista *Merkur* es totalmente independiente de ella. Después, el editor le pregunta a Ortega si tiene la intención de visitar Hamburgo el próximo agosto, tal y como le ha dicho el profesor Curtius, ya que si es así, le encantaría poder verle.

No hay contestación por parte de Ortega a esta carta ni a la siguiente que Hans Paeschke le envía el 25 de agosto de 1949. Lo importante de esta cuarta carta es que Hans Paeschke se la envía a Hamburgo ya que Ortega está participando en el seminario que sobre Goethe había organizado la *Societad Goethe* en la Universidad y, según las palabras escritas por el propio editor, era la primera visita que el filósofo español hacía tras la Segunda Guerra Mundial<sup>13</sup>.

Llegados aquí resulta imposible no acordarse de las palabras que en su día escribió Julián Marías a propósito de la relación entre Ortega y Alemania. Para Marías, Ortega siempre se mostró solidario con las circunstancias de la Alemania post-bélica, por lo que, tras la guerra, viajó en multitud de ocasiones al país. En este sentido, sostiene Marías, “Ortega sentía preocupación por Alemania, país que le parecía necesario dentro de Europa, irrenunciable, por el cual había que velar para que su recuperación interna fuera posible. Sentía que era menester no dejarla sola”<sup>14</sup>.

Como el editor de la revista no sabe si Ortega recibió la última carta, en esta misiva vuelve a trasladarle las mismas cuestiones, insistiendo en lo agradecido que estaría si Ortega decidiese colaborar con su revista y especificando, por primera vez, los honorarios que podría recibir. Como decimos, Ortega tampoco contesta a esta carta, lo que no parece que influyera en el ánimo del editor, quien no tiene reparos en escribirle una quinta carta, fechada esta vez el 2 de enero de 1950. Claro que con alguna justificación, pues, según se dice al inicio de la misma, el silencio de Ortega estaría motivado por cuanto el editor y el filósofo se habrían visto en la visita que hizo Ortega a Stuttgart. En la ciudad alemana, tanto el editor de la revista como los doctores Kilpper y Maier, creyeron necesario pagar unos honorarios a Ortega por la traducción, en 1947, del artículo “Sobre el punto de vista en las artes” y por todo ello el editor informa a Ortega que recibirá al menos unos 40 dólares.

Después, hacia el final de la carta, el editor vuelve a exponer su deseo de que Ortega participe en la revista, pero esta vez cambia la estrategia. Una vez

<sup>12</sup> Isabel Aranguren, señorita de la aristocracia española, era amiga personal de Ortega. Se pueden observar varias de las fotos que se recogen de ellos juntos en el libro *José Ortega y Gasset. Imágenes de una vida. 1885-1955*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia / Fundación José Ortega y Gasset, 1983.

<sup>13</sup> También lo señala así Kurt KOSZYK en un artículo de periódico del 21 de octubre de 1955. Ver la carpeta titulada “Sammlung der Stadt Dortmund” del DLA Marbach.

<sup>14</sup> Julián MARÍAS, “Humanidades hace medio siglo”, *ABC*, 26 de febrero de 1998.

que le ha demostrado que los propios amigos de Ortega avalan la revista, el editor explica a Ortega que *Merkur* es la única revista alemana que no defiende una “posición fuertemente católica”, sino un “humanismo libre” que se esfuerza por cambiar la herencia europea<sup>15</sup> y que se ajusta muy bien al pensamiento del filósofo. Es entonces cuando Hans Paeschke confiesa a Ortega que su revista nunca podrá competir con otras como *Der Monat* (que cuentan con financiación americana) y aprovecha para decir a Ortega que el doctor Kilpper le ha comentado que la revista *Der Monat* anda detrás de un artículo orteguiano sobre “El hombre y la gente”. Hans Paeschke no tiene reparos en preguntar a Ortega si no hay vuelta atrás en esta decisión, informándole, además, de que en el cuaderno de diciembre de su revista, el redactor Anselm Stichling ha publicado una recensión sobre la fundación del Instituto de Humanidades.

Ortega esta vez sí contesta y lo hace con uno de los escritos más largos que se conservan tanto en la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón como en el DLA de Marbach. La carta está firmada en Madrid el 24 de febrero de 1950 y en ella apreciamos a un Ortega abrumado de trabajo, pero que no obstante se alegra de que Hans Paeschke mantenga contacto directo con los doctores Kilpper y Maier y comunica a Hans Paeschke que “respecto a la publicación de mi ensayo «Sobre el punto de vista en las artes» debo decirle que no me agradaría mucho la idea de verlo aparecer hoy —suponiendo que no haya aparecido ya en Alemania en algún sitio sin permiso mío— (quisiera recordar haber oído algo referente a esta publicación, pero mi recuerdo no es suficientemente firme). Se trata de un ensayo muy antiguo y no quisiera verlo hoy publicado como novedad. Por otra parte, comprendo que a una revista no le conviene publicar artículos con fecha antigua. Por tanto, yo creo que será preferible, que renunciaseis ustedes a insertarlo en su publicación periódica. Bien está que aparezca un día formando con otros un tomo y llevando al pie una nota donde se haga constar su vetusta edad”<sup>16</sup>.

El lector se quedará nuevamente perplejo. Ortega parece no haberse dado cuenta de que el artículo ya había salido a la luz en 1947 y hasta le habrían pagado unos honorarios al respecto. En este punto resulta revelador dejar a un lado por momentos la correspondencia entre Ortega y el editor de la revista para prestar atención a las cartas que paralelamente se estaban cruzando el editor de la revista y el traductor de Ortega.

El 4 de marzo de 1950, un día después de recibir la carta de Ortega, Hans Paeschke envía la carta recibida a Kilpper para que pueda conocerla de pri-

<sup>15</sup> La cita exacta dice así: “die nicht von einer streng katholischen Position, sondern im Sinne eines freien Humanismus das europäische Erbe zu vertreten bemüht ist”.

<sup>16</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a HANS PAESCHKE, 17 de febrero de 1950, AO, sig. PB-274/8. Cfr. también PB-274/10. También en la signatura “Ortega” del DLA Marbach, con fecha 24 de febrero de 1950.



mera mano. Al mismo tiempo, Paeschke explica a Kilpper que el artículo al que se refiere Ortega ya había salido a la luz y que Ortega incluso habría recibido honorarios por ese artículo del que ahora parece haber olvidado que hace tres años que se publicó. Hans Paeschke entiende que debe solucionar cuanto antes este malentendido con Ortega, pero prefiere consultarlo antes con Kilpper. Es entonces cuando el traductor de Ortega en Alemania contesta al editor e intenta tranquilizarlo. En una carta del 6 de marzo de 1950, el traductor de Ortega comunica al editor que ha escrito a Ortega personalmente para aclarar el asunto y previene al editor que el filósofo madrileño tiene siempre tanto trabajo y es tan descuidado con el orden de sus cosas que es bastante probable que no conteste nunca a esta carta. Según escribe el traductor de Ortega, “cuando yo tenía cuarenta años menos siempre quería pasar un tiempo largo junto a él como su secretario para poder ordenar sus trastos”<sup>17</sup>.

En cualquier caso, la carta autógrafa de Ortega continúa con la promesa de enviar pronto un nuevo artículo, aunque reconoce que desde hace tres semanas está inmerso en la preparación de los cursos de su recién constituido Instituto de Humanidades. Por lo demás, explica a Hans Paeschke que el único trato que tiene con la otra revista, *Der Monat*, es en relación a la conferencia impartida en la Universidad Libre de Berlín que versaba “Sobre Europa”<sup>18</sup> y, según aclara Ortega, eso se debe a que ellos fueron los primeros –y únicos– en mostrar interés en su trabajo. Por eso hablaron de publicarlo. Con todo, Ortega informa al editor de *Merkur* de que la situación ha cambiado por completo, ya que ha rehecho el texto sobre Europa y en la actualidad se trata más bien de “un libro de 130 páginas” que difícilmente podrá difundirse en una revista. Como Ortega no quiere que el texto se publique de forma fragmentaria (“es importante para el texto que el lector lo encuentre entero delante de sí”<sup>19</sup>) expresa a Paeschke su deseo de verlo editado como libro completo en Alemania.

<sup>17</sup> Años más tarde, en una carta del 5 de septiembre de 1950, el traductor hará un comentario similar refiriéndose a la tardanza de Ortega para contestar a sus cartas: “hay que reconocer que Ortega otorga una duración insólita al término español *mañana*”. Posteriormente, en otra carta a Paeschke, de 7 de febrero de 1953, hará otro comentario personal referente a la vida de Ortega. Esta vez tiene que ver con su participación en la política: “Aunque conozco a Ortega desde hace veinte años, no sé nada sobre su vida. Su actividad política poco participativa antes de 1936 me es conocida tan sólo por unos comentarios aislados. De igual manera no sé casi nada de su estancia en Argentina y después en Lisboa. Sólo sé que Franco se esforzó en esos años para que Ortega regresase a Madrid, pero desconozco las razones que le llevaron a rechazar esa llamada. Sólo me es conocido su rechazo al régimen clerical”. De todo esto no se puede deducir nada en concreto, menos aún de una personalidad tan difícil y exigente como la de Ortega.

<sup>18</sup> Entendemos que se trata de la conferencia pronunciada en Berlín en 1949 con el título: “*De Europa meditatio quaedam*”. Con todo, Ortega se refiere a ella en estas cartas como su trabajo “Über Europa”.

<sup>19</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a Hans PAESCHKE, 17 de febrero de 1950, AO, sig. PB-274/8. También en la signatura “Ortega” del DLA Marbach, con fecha 24 de febrero de 1950.



Por lo demás, Ortega puntualiza en su carta que nunca ha autorizado la publicación de “El hombre y la gente”, y que además no lo cree oportuno ya que se trata de un curso sumamente sistemático. Lo único que habló con los editores de la revista *Der Monat*, aparte de lo ya dicho, fue de la posibilidad de publicar una segunda parte de *La rebelión de las masas*, bajo el título “Veinte años después”<sup>20</sup>. Pero esta conversación –añade Ortega– no ha sido aún formalizada por lo que pide al editor de la revista *Merkur* que mantenga en secreto esta información.

Finalmente, Ortega se despide haciendo una breve y última referencia a la reseña publicada por el señor Anselm Stichling en la revista *Merkur* sobre el recién creado Instituto de Humanidades. Sostiene aquí Ortega, que si bien se aprecia que la nota ha sido escrita con simpatía y con el mejor de los propósitos, el autor “comete algún que otro error garrafal que desdibuja por completo la fisionomía de mi intención. Se trata simplemente de una mala inteligencia que desgraciadamente por su contenido descompone el carácter de mi proyecto”<sup>21</sup>.

Como es de esperar, Hans Paeschke contesta rápidamente a Ortega y tres días después, el 9 de marzo de 1950, le dirige una epístola en la que lo primero que hace es informar a Ortega de que el doctor Kilpper le ha enviado una nueva traducción sobre un trabajo orteguiano para que sea publicado en *Merkur*, trabajo que trata, precisamente, sobre el problema de la traducción. Hans Paeschke entiende que la traducción que ha hecho Kilpper es magnífica, por lo que no tiene inconveniente en escribir a Ortega que “el doctor Kilpper es el mejor sucesor” que ha podido encontrar tras el fallecimiento de Helene Weyl<sup>22</sup>. A continuación, intenta explicar a Ortega que el artículo sobre el arte ya fue publicado en años anteriores, que naturalmente habían hablado con él sobre este tema (“wir haben darüber auch später korrespondiert”) y que incluso Ortega habría recibido hace tiempo cerca de 50 dólares por su trabajo.

No hay –que sepamos– contestación por parte de Ortega, pero el contacto con los editores alemanes no debió interrumpirse. Así, el 26 de mayo de 1950, el editor vuelve a escribirle para, en esta ocasión, enviarle el prospecto que han redactado sobre la revista *Merkur*. En el anuncio se explica de nuevo que *Merkur*, a diferencia de otras revistas “cercanas al catolicismo” o de otras más internacionalistas como *Monat*, “financiadas por la militarización americana”,

<sup>20</sup> Ver José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, edición de Domingo HERNÁNDEZ. Madrid: Tecnos, 2013.

<sup>21</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a Hans PAESCHKE, 17 de febrero de 1950, AO, sig. PB-274/8. También en la signatura “Ortega” del DLA Marbach, con fecha 24 de febrero de 1950.

<sup>22</sup> La principal traductora al alemán de las obras de Ortega fue Helene Weyl, pero tras una larga enfermedad, la traductora fallece en 1948. Es entonces cuando Gustav Kilpper se hace cargo de las traducciones de Ortega. El epistolario entre su traductora anterior y Ortega puede consultarse en Gesine MÄRTENS (ed.), *Correspondencia: José Ortega y Gasset y Helene Weyl*, traducción de María Isabel PEÑA AGUADO. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2008.

es la última revista cultural de la Alemania occidental que mantiene “cierto nivel” y que es independiente tanto de la Iglesia como de los partidos políticos o de cualquier otro grupo politizado. Después informa a Ortega de que en el próximo número (cuaderno de junio de 1950) aparecerá el artículo que les remitió el señor Kilpper titulado “Miseria y esplendor de la traducción”<sup>23</sup>.

Ortega enviará una breve respuesta a esta carta de 1950 y lo hace tan sólo para informar al editor de que, según le comenta su propia secretaria, Ortega no ha recibido ninguna suma de 50 dólares por la publicación del artículo “Sobre el punto de vista en las artes”. Por eso le ruega que le informe de la fecha y el lugar donde se hizo el ingreso.

Como podemos comprobar, las relaciones entre Ortega y la revista *Merkur* continúan, aunque no del todo amistosas. Aunque se trata de una de las revistas más importantes de Alemania tras el final de la guerra y la que más trabajos de Ortega en vida publicó, Ortega y Gasset no se muestra entusiasmado por publicar en ella sus artículos. Hay que reconocer que los editores del *magazine* no comenzaron con buen pie al publicar el artículo “Sobre el punto de vista en las artes” sin el permiso expreso de Ortega. Por nuestra parte, tras conocer el intercambio epistolar existente en el Archivo de Marbach y en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, entendemos al filósofo. En primer lugar, porque los editores habían divulgado el referido artículo sin la autorización de Ortega. Después, porque reseñaron la inauguración del Instituto de Humanidades en Madrid sin contar tampoco con el beneplácito de su fundador. Y, por si fuera poco, también estaban teniendo problemas con el pago de los honorarios.

Pero a pesar de todas las adversidades es curiosa la actitud que exhibe el editor de la revista *Merkur*. Hans Paeschke nunca se muestra molesto o agraviado por los comentarios de Ortega. Al contrario, le escribe siempre agradecido. Tan convencido estaba de la utilidad de su revista, que lo único que pretende es tener la confianza de Ortega. Paeschke sabe que es necesario desarrollar una revista filosófica y cultural que ayude al progreso y al levantamiento de Alemania. Por eso quiere contar con las publicaciones de Ortega. Porque es consciente de lo que Ortega representa –prestigio académico– y porque tal y como confiesa en una carta posterior quiere que *Merkur* tenga el mismo sentido que la “inolvidable” *Revista de Occidente*. Por este motivo, en la siguiente carta enviada a Ortega, además de explicarle cuándo y cómo se hicieron los pagos de los honorarios, le pide permiso para publicar en Alemania la conferencia que en 1939 Ortega había impartido en Argentina titulada “Ensimismamiento y alteración”. Según sabemos, su traductor alemán, Gustav Kilpper, ya la había traducido y contaba con el visto bueno de Ortega. ¿Por qué entonces publicarla en una revista como *Merkur*?

<sup>23</sup> En efecto, el artículo aparece publicado como “Glanz und Elend der Übersetzung” en el cuaderno 28 (1950) de *Merkur*, pp. 601-622. Cfr. V, 705-724.

Tras el análisis de toda la correspondencia disponible creo que el doctor Kilpper fue quien verdaderamente apostó por la revista *Merkur* para la difusión de la obra orteguiana. Aunque no pagasen puntualmente, aunque hubiesen publicado “cosas” sin el permiso del autor, Kilpper comprende claramente que la revista *Merkur* había nacido con los mismos ideales que defendía Ortega: revitalización de Europa, pensamiento libre y humanista, visión cultural de la filosofía... y por eso *Merkur* debe publicar la obra de Ortega. Y, en efecto, así vino a suceder de hecho.

Con todo, y aun siendo la revista *Merkur* una de las publicaciones que más difundió la obra de Ortega en Alemania, tras la lectura de estas cartas inéditas, debemos reconocer que Ortega no fue quien decidió la elección de esta revista para la publicación de sus escritos. Como venimos diciendo, con toda seguridad fue su traductor, Gustav Kilpper, quien después de traducir los artículos de Ortega, y naturalmente contando siempre con su aprobación más o menos explícita, enviaba los artículos a la revista *Merkur*. Por eso se entiende que las cartas conservadas en el DLA de Marbach entre Kilpper y Paeschke sean mucho más numerosas que las de Ortega a Hans Paeschke. Y fue por medio de estas cartas y misivas que los editores alemanes lograron su objetivo. Al final de este viaje epistolar observaremos cómo los editores alemanes consiguen cambiar la impresión y la opinión de Ortega.

Pero volvamos al año 50 y a la breve carta de Ortega –de queja– de octubre de 1950. Ya no tendremos más cartas autógrafas de nuestro filósofo hasta el 15 de marzo de 1953. Una vez más, el editor alemán nos sorprende con su paciente actitud. Aun cuando en estos años Hans Paeschke no ha recibido ninguna contestación por parte de Ortega, él sigue enviándole cartas y escritos sobre muy diversos temas: la crítica orteguiana a la filosofía de Heidegger, la inclusión de un subtítulo en el nombre de la revista, la idea que han tenido de publicar “alguna cosa” que conmemore el 70 cumpleaños de Ortega en 1953... Pero Ortega no responde. ¿A qué se debe este silencio por parte del madrileño?

Tras un estudio a fondo de estas cartas alemanas sabemos que no era un silencio malintencionado. Durante estos años cincuenta, y hasta su muerte en 1955, el catedrático de Metafísica “desarrolla y cuaja su filosofía” por lo que son también los mayores momentos de su reconocimiento internacional. Ortega visita con frecuencia Alemania y en alguno de estos viajes pudo por fin reunirse con los editores de la revista *Merkur*. Parece que una de esas reuniones modificó por completo la opinión de Ortega respecto de sus editores porque en la siguiente carta autógrafa de Ortega que se conserva (escrita en Lisboa el 15 de marzo de 1953) el filósofo español informa al editor alemán que ha pedido personalmente al doctor Kilpper que se dé prisa en la traducción de su nuevo artículo para enviarlo cuanto antes a su revista. Se entiende ahora que en el cuaderno de julio de 1953 de la revista *Merkur* se publique un nuevo artículo de José Ortega y Gasset: “Über das Denken”<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Über das Denken”, *Merkur*, 65 (1953), pp. 601-625. Cfr. “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, VI, 3-29.

La siguiente carta original de Ortega data de noviembre de 1953 y está escrita desde el Hotel Bayerischer Hof de Múnich. Ortega ha llegado a Múnich en esos días para poder participar en el congreso “Kulturkreise der deutschen Industrie”, donde impartirá su famosa conferencia titulada “Gibt es ein europäisches Kulturbewusstsein?” La carta, un poco escueta, agradece la última publicación de Ortega en la revista *Merkur* y pide a los editores que le llamen por teléfono pues quiere tener con ellos “una larga conversación” sobre muy diversos temas. La conversación debió producirse de inmediato, pues según relata Hans Paeschke, en otra carta dirigida a Ortega el 13 de noviembre, los editores están encantados tras las perspectivas “tan luminosas” que Ortega les abrió en su charla de ayer. Son ellos los que ahora se muestran agradecidos por el impulso y la confianza depositada por Ortega en su revista.

Como podemos comprobar, las relaciones, tras el primer diálogo, han cambiado por completo y Ortega ya no volverá a poner objeciones a las publicaciones que de su obra se hagan en *Merkur*. Aunque desconocemos el contenido de estas conversaciones personales que tuvieron lugar en Alemania, pensamos que Ortega se habría reunido con los editores para darles ideas nuevas que impulsaran la expansión de la revista. Por eso, en la siguiente carta de Ortega a los editores alemanes, se respira un aire nuevo. Frente al “sehr geehrter” (“muy estimado”) de los anteriores escritos, se aprecia el nuevo “Lieber!” (¡“querido”!), que Ortega utiliza ahora para dirigirse a Hans Paeschke. En esa nueva carta, firmada en Lisboa el 20 de abril de 1954, Ortega anuncia a los editores que a mediados de mayo volverá a estar en Múnich y que le “gustaría mucho” poder encontrarse para continuar la conversación sobre la revista.

El trato se ha vuelto tan cercano que Ortega les confía que está muy interesado en publicar un capítulo de su nuevo libro en la revista *Merkur*. Pero tal y como el propio Ortega escribe, debe pensar primero qué artículo elegir, ya que no es fácil separar un solo apartado. Quizás —añade Ortega— lo mejor sería publicar la conferencia que impartió en el Prinz Karl-Palais<sup>25</sup>, pero el pro-

<sup>25</sup> Walter Thorun nos da la referencia de que en esos años Ortega participó en una reunión que se celebró en el Münchner Palais Prinz Karl sobre el tema “Internationale Verständigung durch des Kindes- und Jugendbuch (lich)”, cfr. Walter THORUN, *Jugendhilfe und Sozialarbeit im lebensgeschichtlichen Rückblick*. Hamburgo: Books on Demand, 2006, p. 98. Gerd Angermann también se refiere a este congreso y a la participación de Ortega, concretando que tuvo lugar en 1951, cfr. Gerd ANGERMANN, “Der Krieg im Groschenheft”, *Jugendzeitschrift des Deutschen Gewerkschaftsbundes*, 13 (1960), p. 5. Después, en una crónica sobre la historia de la Biblioteca Internacional de la Juventud, se especifica que en 1951 dicha biblioteca organizó un congreso sobre el tema “Internationale Verständigung durch das Kinder- und Jugendbuch” y allí el filósofo español Ortega y Gasset impartió una conferencia titulada “Die pädagogische Paradoxie und Idee einer mythen bilden den Erziehung”, *vid.* “Chronik der wichtigsten Ereignisse in der Internationalen Jugendbibliothek”, en la página web de la *Internationale Jugendbibliothek*. En la página web del Archivo de Literatura de Suiza, se ha realizado una cronología sobre las activi-

blema estriba en que allí sólo pudo leer una parte de su conferencia y su trabajo es en realidad mucho más largo. Finalmente, Ortega pide a Hans Paeschke que le haga llegar un saludo al otro editor (a Moras) con la esperanza de volver a verlos pronto.

En la siguiente carta de Ortega, de 16 de mayo de 1955, el filósofo vuelve a hacer referencia al encuentro que tuvieron en Múnich donde hablaron de “dar una nueva forma” a la revista *Merkur*. Y lo hace también para que no piensen que se ha olvidado de ellos o de sus intereses. Pero yo no les oculto —escribe Ortega— que me encuentro bastante dubitativo con respecto a que nuestro proyecto sea posible teniendo en cuenta la situación actual de la vida académica y cultural en Alemania. No obstante, manifiesta el filósofo, “las razones son más adecuadas para una conversación que para una carta”<sup>26</sup>. Por este motivo, en la última carta que se conserva en el DLA de Marbach, de Hans Paeschke a Ortega y Gasset (del 26 de octubre de 1954), el editor le confiesa que las críticas de Ortega serán muy bien recibidas ya que tienen en mucha estima su opinión. En cualquier caso, el editor entiende que el intento de analizar en treinta volúmenes “la fisiología de nuestra vida espiritual” desde distintos aspectos tales como la cultura, la ciencia o el arte es, sin lugar a dudas, algo novedoso en Alemania pero también una empresa muy arriesgada. Por eso siempre “estaremos agradecidos con usted”: porque la excitante conversación que tuvimos al atardecer en la estación de Baviera, cuando nos señaló tantas perspectivas actuales que nosotros sin su ayuda nunca podríamos haber alcanzado, nos sirvió de guía e impulso. Por lo demás, la carta termina explicando a Ortega que en el cuaderno de noviembre de 1954 se publicará un capítulo de su ensayo “Über den Ausdruck als kosmisches Phänomen”<sup>27</sup>.

La correspondencia entre los editores de la revista *Merkur* y Ortega y Gasset finaliza con una carta autógrafa de Ortega, escrita en Múnich el 1 de junio de 1955. En ella, Ortega informa a los editores de que ha llegado hace un par de días a Múnich y que permanecerá en la ciudad hasta el 6 de junio. En ese tiempo le encantaría poder verlos y volver a reunirse con ellos. Ortega se despide “con los mejores deseos”.

dades realizadas por el Berner Schriftsteller Verein y allí se explica que Ortega pronunció la conferencia “Die pädagogische Paradoxie und Idee einer mythen bilden den Erziehung” el 28 de noviembre de 1951 invitado por el Berner Schriftsteller Verein y por la Asociación de Estudiantes de Berna. Finalmente, la investigadora Teresa Zarataín me facilita el siguiente dato: Ortega impartió una conferencia en el Prinz Karl-Palais de Múnich el 16 de noviembre de 1951 titulada “La paradoja de la pedagogía y el ideal de una educación creadora de mitos”. La ponencia de Ortega está impresa en los archivos de la Biblioteca Internacional de la Juventud, quien ha facilitado a Teresa Zarataín una copia de la conferencia que será incluida como anexo a la traducción del libro *Un puente de libros infantiles* de Jella Lepman (Madrid: Creotz, 2017).

<sup>26</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a HANS PAESCHKE, 16 de mayo de 1955, AO, sig. PB-274/36.

<sup>27</sup> Así fue. El artículo “Über den Ausdruck als kosmisches Phänomen” se publicó en noviembre de 1954 en el cuaderno 81, pp. 1013-1020. Cfr. “Sobre la expresión, fenómeno cómico”, en *El Espectador VII*, II, 680-696.

No sabemos nada más. La correspondencia entre Ortega y los editores de la revista *Merkur* termina aquí. De todos modos debió ser la última conversación porque, entre otras cosas, Ortega fallecía poco tiempo después, en octubre de ese mismo año. En este sentido, la última carta hallada, aun siendo breve y desde el punto de vista filosófico poco relevante, sí es importante y digna de tener en cuenta para añadir nuevos datos en la biografía de Ortega. En el relato que ofrece Soledad Ortega en la introducción que precede al libro *José Ortega y Gasset. Imágenes de una vida. 1883-1955*, se explica que la última conferencia impartida por el filósofo tuvo lugar en Venecia en la primavera de 1955<sup>28</sup>. Después, casi todos sus biógrafos interpretan que Ortega regresó a España para irse de vacaciones con su familia. Con esta carta de junio de 1955 queda probado que Ortega, tras su paso por Venecia, decidió ir hasta Múnich, sin que sepamos cuál fue el motivo de este nuevo viaje, pero al que, por medio de estas cartas y documentos estudiados en nuestro trabajo, podemos apuntar algunas razones. En cualquier caso, Alemania –la Alemania que España necesitaba– habría sido el último destino internacional del filósofo español cerrando así, también, un ciclo de su pensamiento.

#### 4. Algunas cartas entre Karl Jaspers y Ortega y Gasset

Hay también en el DLA de Marbach otros manuscritos muy interesantes para el estudio de las relaciones que mantuvo Ortega con la filosofía alemana. En este caso, encontramos algunos documentos autógrafos que tienen que ver sobre todo con la participación de Ortega en el libro *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers*<sup>29</sup>. Expliquemos, si quiera brevemente, el contexto de esta nueva correspondencia.

En torno a los años 50, alumnos y compañeros de Karl Jaspers comienzan a preparar la publicación de un libro que conmemore el 70 cumpleaños del filósofo alemán que se celebraba el 23 de febrero de 1953. El proyecto del que partían pretendía editar una obra colaborativa que, tal y como se explica en la

<sup>28</sup> Soledad ORTEGA, *José Ortega y Gasset. Imágenes de una vida. 1883-1955*, ed. cit., p. 56. Esta estancia en Múnich tampoco está documentada en AA.VV., *Ortega y Gasset. Centenario de su nacimiento*. Madrid: Ministerio de Educación y Cultura, 1983 o en la amplia biografía de Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés, 2002, p. 486. El único que aporta un dato similar, pero no cita su fuente, es Jordi GRACIA, *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus, 2014, quien reconoce que Ortega “todavía volverá a Múnich en la primavera de 1955, y todavía confía en mayo en «enviar muy pronto el nuevo texto revistado», con los dos o tres capítulos que faltan de *El hombre y la gente*”. Por lo que se deduce de esta frase, Jordi Gracia estaría apoyándose en algún epistolario de Ortega, pero desconocemos la referencia concreta.

<sup>29</sup> Piper KLAUS, *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers*. Múnich: Piper, 1953. El artículo de Ortega ocupa las páginas 73-109. Cfr. “Fragmentos de *Origen de la filosofía*”, VI, 847-879. Puede consultarse también el artículo de F. Xavier VALL, “Vestigios hispánicos de Karl Jaspers (1920-1939)”, *Revista de Hispanismo Filosófico e Historia del Pensamiento Iberoamericano*, 19 (2014), pp. 71-100.



presentación que la editorial Piper hace del ejemplar, huyese de una concepción de la filosofía como disciplina cerrada. Jaspers nunca consideró la filosofía como un constructo teórico y estático y por eso los editores de la obra habrían invitado a diversos filósofos a participar, pero también a sociólogos, biólogos, psiquiatras o literatos. Tal y como ellos mismos declaran en la contraportada, el propósito de esta obra era abordar los temas más actuales de la cultura y el pensamiento, emulando, en este sentido, lo que siempre había sido la práctica del conmemorado Karl Jaspers. De este modo el libro recoge artículos de Albert Camus ("Die Gottesmörder"), Paul Ricoeur ("Geschichte der Philosophie als kontinuierliche Schöpfung der Menschheit auf dem Wege der Kommunikation") o Hannah Arendt ("Ideologie und Terror"). Obviamente también uno de Ortega y Gasset.

Por las cartas que ya hemos comentado entre los editores de la revista *Merkur* y los traductores oficiales de Ortega en aquella época, deducimos que la participación del filósofo español en este volumen estuvo mediada por la Deutsche Verlags-Anstalt. Aunque no sepamos exactamente quién se dirige a Ortega para pedir su colaboración, sí sabemos a quién contesta Ortega para convenir los detalles de esta publicación.

Existen en el DLA de Marbach dos cartas autógrafas de Ortega y Gasset enviadas esta vez a la editorial Piper & Co. (en concreto a Klaus Piper) en relación a esta publicación. La primera está fechada en Fuenterrabía, Guipúzcoa, el 30 de agosto de 1952, aunque Ortega utiliza un folio con el membrete del Instituto de Humanidades "Aula Nueva" de la calle Serrano de Madrid. En esta misiva, Ortega confirma que ese año ha estado en Alemania (hasta febrero de 1952<sup>30</sup>) pero que por razones de salud ha tenido que marcharse. Como los problemas de salud continúan, Ortega reconoce que el trabajo se le ha ido acumulando y no sabe si podrá cumplir con el encargo de enviar una aportación para el libro conmemorativo de Karl Jaspers. Por eso solicita, por favor, le informen de cuál sería la última fecha para enviar el manuscrito.

Si hacemos caso de las palabras recogidas en el libro de Nemesio González<sup>31</sup>, Ortega nunca sintió especial simpatía por el pensamiento de Karl Jaspers. Quizá, por eso, la mala salud de Ortega no fuera más que una excusa para eludir el compromiso. En cualquier caso, encontramos otra carta de Ortega sobre este mismo asunto, dirigida al encargado de coordinar el volumen, Klaus Piper. Esta vez está escrita en Madrid, utilizando para ello papel con membrete del Instituto de Humanidades de la calle Bárbara de Braganza 12. En esta segunda carta, con fecha de 30 de octubre de 1952, Ortega reconoce que su mala salud le ha impedido ocuparse del escrito conmemorativo

<sup>30</sup> Este dato coincide con una de las visitas que documentábamos en el apartado anterior y con la reunión que en ese tiempo tuvo Ortega con los editores de la revista *Merkur*.

<sup>31</sup> Nemesio GONZÁLEZ, *Unamuno y Ortega*. Roma y Madrid: Universidad Pontificia Gregoriana y Universidad Pontificia de Comillas, 1987, p. 833.

para Karl Jaspers pero cree poder terminarlo en unos 5 ó 6 días. Para “ahorrar tiempo”, Ortega enviará una copia del texto en español a la propia editorial y otra al doctor Kilpper, traductor de Ortega en Alemania<sup>32</sup>. Como lo que más prisa corre en ese momento era facilitar un título para el artículo, Ortega, que reconoce no estar seguro todavía del título, señala que tal vez sea “Stücke zu einer «GEBURT DER PHILOSOPHIE»” (las mayúsculas y el orden de las comillas son del propio autor).

En el DLA de Marbach no hay ninguna carta más al respecto ni se conserva el manuscrito enviado. Por el libro editado sabemos que finalmente el artículo de Ortega llegó a tiempo y el trabajo entregado lleva por título el prometido en su carta de 1952. En principio, Ortega redacta lo que parece un estudio nuevo, expresamente redactado para la ocasión, aun cuando en todo el capítulo no aparece ni una sola referencia a Karl Jaspers. Es verdad que, según la opinión de los editores, no se trataba de escribir nada en favor de Jaspers, pero es cierto que puede reforzar la tesis, ya apuntada, de que Ortega pensaba que el alemán Jaspers era “confuso, abstruso y difuso”<sup>33</sup>. De todas formas, el trabajo de Ortega hace un recorrido sobre el origen de la filosofía señalando que ésta debe diferenciarse tanto de la religión como de la poesía.

A este respecto, podemos consultar –en Marbach y también en la Fundación Ortega<sup>34</sup>– una copia de la carta que Karl Jaspers envió a Ortega, tras haber recibido y leído el capítulo del autor madrileño. La carta está escrita el 21 de abril de 1953 y en ella Jaspers hace una especie de reseña sobre el artículo que Ortega le ha dedicado. En primer lugar, Jaspers se muestra muy agradecido por la colaboración de Ortega (“qué feliz sorpresa ver que en mi libro conmemorativo hay un artículo suyo y qué felicidad todavía mayor cuando lo he leído”), para inmediatamente subrayar después que el artículo trata un tema muy significativo con la originalidad, a veces ingeniosa, y desde el punto de vista filosófico de Ortega. No es para menos. El artículo, de más de treinta páginas, aborda, como siempre en Ortega, multitud de temas: filosofía, religión, poesía, lenguaje, pensamiento, tiempo... Por estas razones Jaspers escribe que la abundancia de sus conocimientos históricos es asombrosa. El mundo presocrático, en el que desde Nietzsche tanto interés se tiene, se ha despejado gracias a usted. (Ortega hace referencia en su estudio, sobre todo, a Heráclito y Parménides).

<sup>32</sup> Sabemos que Kilpper llegó a recibirlo porque, en una carta del 3 de febrero de 1953, reconoce a Hans Paeschke que es una suerte que ese escrito se publique en el volumen de Karl Jaspers.

<sup>33</sup> Nemesio GONZÁLEZ, ob. cit., p. 833.

<sup>34</sup> Carta de Karl JASPERS a José ORTEGA Y GASSET, 21 de abril de 1953, AO, sig. C-149/5. También en la firma “Ortega” del DLA Marbach.



Me consta –continúa Jaspers– que “se ha quejado de algunas frases mal traducidas a Piper”. Parece que la frase sobre la que Ortega mostró su disconformidad era, literalmente, la que sigue: “Man schwatzt gar zu leicht nach, die Philosophie sei die Frage nach dem Sein”<sup>35</sup>. Pero Jaspers le confiesa que él no lo aprecia como un problema. “Es fácil de corregir si se reconoce la frase”. Así, Jaspers se despide de Ortega “con los mejores deseos para sus próximos trabajos”, volviendo a agradecerle su magnífica participación.

¿Por qué protestó Ortega en esta traducción? Creo que la clave está en el traductor que había realizado la versión de su escrito al alemán, ya que en el libro impreso el capítulo de Ortega aparece traducido por Gerhard Lepiorz. Aunque Ortega había comunicado a la editorial que se lo enviaría a su traductor de confianza, Gustav Kilpper, el texto no sale a la luz finalmente firmado por él. La razón que considero más probable es que Kilpper y Gerhard Lepiorz comenzaban a trabajar asociados por aquel tiempo, pues años más tarde, en 1957, firmarán juntos la traducción alemana de la obra de Ortega *Über die Jagd*.

Por lo demás, en lo que se refiere a la carta de Karl Jaspers, creo que de ella no se deduce una amistad especial entre ambos pensadores, pero tampoco animadversión. Es verdad que los alemanes siempre se tratan de usted, pero la carta de Jaspers nos resulta más correcta que cordial. De todos modos, si nos atrevemos a hacer este tipo de apreciaciones es porque nos ha llamado la atención que en este tiempo Jaspers se está carteando con el hijo de Ortega, José Ortega Spottorno, y sin embargo no hay ni una sola referencia a este hecho ni en la carta dirigida a Ortega ni en la correspondencia con el hijo.

¿Cuándo comienza la correspondencia entre Jaspers y José Ortega Spottorno? La primera carta que se conserva en el Archivo de Marbach es de enero de 1950. Por tanto José Ortega y Gasset todavía vivía. Es el hijo de Ortega, quien, como encargado de la *Revista de Occidente*, se pone en contacto con Jaspers para traducir su escrito “Vom Ursprung und Ziel der Geschichte” al castellano. Después, en otras muchas cartas que también se guardan entre el hijo y el filósofo alemán, se aborda la posibilidad de realizar otras traducciones como las de los libros *Vernunft und WIDERvernunft* o *Rechenschaft und Ausblick*. Quizá una de las cartas más interesantes sea la del 17 de junio de 1953, donde, a propósito de una nueva traducción, el hijo de Ortega informa a Jaspers de que algunas de las frases del filósofo alemán han sido censuradas en castellano. Por eso le pide su consentimiento para retirarlas. El hijo de Ortega le confiesa que, bajo su parecer, la mayoría de las sugerencias del calificador son meras “absurdesces”, pero está claro que tienen que obedecer si quieren que la traducción salga adelante. La carta de Jaspers, de 26 de junio de 1953, no tiene desperdicio. Aunque reconoce que es mejor dar la razón al censor que renunciar a la traducción, se muestra sorprendido y desconsolado.

<sup>35</sup> La frase referida aparece en la página 107 del artículo de Ortega.

Con todo entiende que unas cuantas tachaduras resultan “inofensivas” si se comparan con años pasados cuando él mismo no podía ni siquiera publicar.

## 5. Otros documentos sobre Ortega en el DLA de Marbach

Para concluir nuestra investigación sobre los fondos de Ortega en el DLA de Marbach, deberíamos hacer mención a otros documentos, quizá no tan importantes, pero que también debe considerar cualquier investigador que visite el Archivo de Marbach. Son, por ejemplo, una foto de Ortega junto al músico e historiador Walter Riezler en los años 50, o también una carta firmada en París el 4 de mayo de 1953 por Wilhelm Hausenstein<sup>36</sup>. En esta nueva carta encontrada, Wilhelm Hausenstein, en nombre de la Academia de Bellas Artes de Baviera, felicita a Ortega como miembro académico que es, por su próximo cumpleaños<sup>37</sup>. Ortega le contesta, con un breve agradecimiento por haberse acordado de su cumpleaños, el 12 de junio<sup>38</sup>. Gracias a una noticia aparecida en el diario *Die Zeit*, sabemos que unos meses después de haber recibido esta carta, Ortega participará en las conferencias que la Academia organizó en la Münchener Technische Hochschule, del 16 al 20 de noviembre de 1953. Son las famosas conferencias sobre la técnica en las que participarán, como ponentes, Martin Heidegger, Romano Guardini o Werner Heisenberg<sup>39</sup>.

Hay también en el Archivo de Marbach otros *escritos menores* que hemos encontrado también en torno a Ortega y que deberían ser citados en una investigación como ésta. Me estoy refiriendo a la existencia de una carta (del 7 de abril de 1947) entre el químico William Dupré Treadwell y el escritor Max Rychner (amigo de Ernst Robert Curtius), en la que el químico, a propósito del 50 cumpleaños del escritor, le envía una felicitación donde declara haber estado leyendo sus libros y le da la enhorabuena, sobre todo, por el

<sup>36</sup> La carta está editada en Hellmut H. RENNERT, *Wilhelm Hausenstein. Ausgewählte Briefe. 1904-1957*. Oldenburgo: Igel, 1999, p. 307 y también se encuentra en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, sig. C-149/5.

<sup>37</sup> Tal y como informa el diario alemán *Die Zeit*, la Bayerische Akademie der Schönen Künste, en la sesión celebrada en otoño de 1951, había decidido nombrar a Ortega nuevo académico (la noticia aparece publicada el 25 de octubre de 1951). La noticia dice así: “La Bayerische Akademie der Schönen Künste eligió en su reunión de otoño cuatro nuevos miembros. El profesor Uhde-Bernays quien, por motivo de su 75 cumpleaños, fue admitido como miembro en el departamento de Literatura (Abteilung Schrifttum); Werner Egk miembro numerario en el departamento de Música (Abteilung Musik); e Igor Strawinsky y José Ortega y Gasset. El filósofo español, quien, por invitación de la Academia en Múnich impartirá varias conferencias, ofrecerá en invierno, en la universidad de Múnich, lecciones magistrales sobre el tema de su nuevo libro *El hombre y la gente*”. Cfr. *Die Zeit*, 25 de Octubre de 1951.

<sup>38</sup> Carta de José ORTEGA Y GASSET a Wilhelm HAUSENSTEIN, 12 de junio de 1953, AO, sig. CD-H/15.

<sup>39</sup> *Die Zeit*, 26 de noviembre de 1953.

capítulo referido a Ortega y Gasset<sup>40</sup>. Según escribe Treadwell, “los comentarios sobre Ortega y Gasset me fascinan”.

Temática similar es tratada en otra carta localizada en este mismo archivo entre la Deutsche Verlags-Anstalt de Stuttgart y la editorial Piper. En este escrito, del 5 de junio de 1957, se informa de que en el segundo volumen de la colección “Pensadores de nuestro tiempo”, editado por la editorial Piper, se va a incluir un capítulo sobre el pensamiento de Ortega y Gasset.

También se hallan en el Archivo de Marbach cuatro manuscritos de pensadores alemanes que leyeron a Ortega y escribieron sobre él. Así, el escritor Günter Bartsch tiene un manuscrito titulado “Philosophie als Schicksal” en el que estudia la filosofía de Ortega y Gasset, o también Helen Hessel, quien tiene un borrador escrito en prosa, de no más de tres páginas, sobre la figura de Ortega y Gasset. Asimismo, hay también en Marbach unos apuntes de Ernst Kreuder (“Die Enthusiasmierung der Kunst”) donde se refiere al filósofo madrileño como estudioso del arte y una reseña de Hans Blumenberg sobre el texto orteguiano “Vergangenheit und Zukunft im heutigen Menschen”.

Pero con gran diferencia, el fichero más original que puede consultarse en el Archivo de Marbach es la carpeta que se titula “Sammlung der Stadt Dortmund” y que reúne más de 165 recortes de periódicos relacionados con nuestro pensador. Según los datos proporcionados por el personal del Archivo de Marbach, se trata de una colección procedente de la Biblioteca de la ciudad de Dortmund que durante muchos años se dedicó a recopilar todas las noticias que sobre diversos autores (pensadores, escritores, artistas...) aparecían en la prensa alemana. El fin de este trabajo era crear un centro de documentación que no sólo ofreciese al visitante información en libros o artículos de revista sino también todo aquello que se publicaba en los medios de comunicación. Desconocemos quién pudo realizar este trabajo de seguimiento ni quién concretamente se ocupó de nuestro Ortega, pero la información recogida allí sobre Ortega y Gasset es abrumadora: recortes de los periódicos alemanes que informaron sobre el aniversario de Ortega en el primer centenario de su nacimiento, separatas de artículos suyos publicados en *Merkur*, reseñas de libros orteguianos que se traducían al alemán, artículos de otros autores que trataban algún tema de la filosofía orteguiana, noticias de prensa que dan cuenta de las estancias y conferencias de Ortega en Alemania, crónicas sobre su muerte, carteles informativos sobre las traducciones de sus obras, fotografías de Ortega en sus apariciones públicas y en los medios de comunicación... Quien quiera investigar acerca de la recepción de Ortega en la prensa alemana de estos años deberá revisar, con tiempo y paciencia, toda la vasta información que se encuentra almacenada en esta carpeta. No en vano, se pue-

<sup>40</sup> Rychner ya había escrito y editado varios trabajos sobre Ortega y Gasset. *Vid.* Werner SIEBEERT, *Max Rychner. Bibliographie*. Berna: Francke, 1986.

den localizar recortes de periódicos desde los años 20 hasta los años 80. Como decimos, un auténtico trabajo de archivo.

Y con esta información concluimos nuestra investigación sobre los fondos del filósofo José Ortega y Gasset depositados en el DLA de Marbach y contrastados también con los documentos de la Fundación José Ortega y Gasset –Gregorio Marañón. Creemos que hemos cumplido nuestro objetivo inicial de facilitar y dar a conocer el material encontrado en este centro y a partir de su análisis y estimación invitamos a los investigadores hispanos o alemanes que así lo quieran a que profundicen en el estudio de los documentos presentados. Cada uno obtendrá sus propias conclusiones. Por lo que respecta a este trabajo la conclusión –en clave lógica– es que las relaciones entre Ortega y Alemania fueron siempre implicativas. Ortega tuvo un gran interés en Alemania seguramente tanto como Alemania lo tuvo por el pensamiento orteguiano. No en vano Ortega y Gasset fue considerado en Alemania un “ciudadano del mundo que provenía de España”<sup>41</sup>. ●

*Fecha de recepción: 06/02/2017*

*Fecha de aceptación: 07/09/2017*

## ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA.VV. (1983): *Ortega y Gasset. Centenario de su nacimiento*. Madrid: Ministerio de Educación y Cultura.
- ANGERMANN, G. (1960): “Der Krieg im Groschenheft”, *Jugendzeitschrift des Deutschen Gewerkschaftsbundes*, 13, pp. 1-5.
- GONZÁLEZ, N. (1987): *Unamuno y Ortega*. Roma y Madrid: Universidad Pontificia gregoriana y Universidad Pontificia de Comillas.
- GRACIA, J. (2014): *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus.
- KLAUS, P. (1953): *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers*. München: Piper.
- MARÍAS, J. (1998): “Humanidades hace medio siglo”, *ABC*, 26 de febrero.
- MÄRTENS, G. (ed.) (2008): *Correspondencia: José Ortega y Gasset y Helene Weyl*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1947): “Der Gesichtspunkt und seine Rolle in der Kunst”, *Merkur*, 4, pp. 509-522.
- (1950): “Glanz und Elend der Übersetzung”, *Merkur*, 28, pp. 601-622.
- (1953): “Über das Denken”, *Merkur*, 65, pp. 601-625.
- (1954): “Über den Ausdruck als kosmetisches Phänomen”, *Merkur*, 81, pp. 1013-1020.
- (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.

<sup>41</sup> Muchos de los recortes de periódicos que encontramos en la carpeta “Sammlung der Stadt Dortmund” titulan sus crónicas sobre Ortega así: “Ortega y Gasset: Weltbürger aus Spanien”, “Ein großer Spanier und Europäer”, “Ortega y Gasset: Spanier, Europäer und Philosoph”.

- (2013): *La rebelión de las masas*, edición de Domingo HERNÁNDEZ. Madrid: Tecnos.
- ORTEGA SPOTTORNO, S. (1983): *José Ortega y Gasset. Imágenes de una vida. 1883-1955*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia / Fundación José Ortega y Gasset.
- RENNERT, H. H. (1999): *Wilhelm Hausenstein. Ausgewählte Briefe. 1904-1957*. Oldenburgo: Igel.
- SIEBEERT, W. (1986): *Max Rychner. Bibliographie*. Berna: Francke.
- THORUN, W. (2006): *Jugendhilfe und Sozialarbeit im lebensgeschichtlichen Rückblick*. Hamburgo: Books on Demand.
- VALL, F. X. (2014): "Vestigios hispánicos de Karl Jaspers (1920-1939)", *Revista de Hispanismo Filosófico e Historia del Pensamiento Iberoamericano*, 19, pp. 71-100.
- ZAMORA BONILLA, J. (2002): *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés.



# La posible influencia del pensamiento de Ortega en la arquitectura contemporánea: el caso del Museo de Arte Romano de Mérida

Arturo Tomillo Castillo

## Resumen

En este texto abordamos algunas consecuencias que el pensamiento de Ortega ha supuesto para la práctica de la arquitectura, aunque trataremos de indagar con más detalle en los aspectos que vinculan a la arquitectura con el tiempo como fundamento de la misma, porque es a nuestro juicio en este ámbito donde encontraremos las repercusiones más significativas que el legado de Ortega nos dejó. Para ello nos centraremos en un caso concreto que da notoria cuenta de lo que ha sido una asimilación exitosa del pensamiento orteguiano y que, a su vez, ha constituido un importante referente para la arquitectura de los últimos treinta años; nos referimos al Museo Nacional de Arte Romano de Mérida de Rafael Moneo, construido entre los años 1981 y 1985.

## Palabras clave

Ortega y Gasset, arquitectura, tiempo, forma, razón histórica, razón narrativa

## Abstract

This paper seeks to research the consequences that Ortega's thinking has implied in architectural practice. Specifically we will examine aspects that show architecture with time as a fundamental part of it. It is in this area where we find the most significant repercussions of Ortega's legacy. For this reason we will focus on one of the buildings that most successfully personifies Ortega's thinking. This building that has become a benchmark in terms of architecture for the last thirty years: the National Roman Art Museum of Mérida, by Rafael Moneo, built between 1981 and 1985.

## Keywords

Ortega y Gasset, architecture, time, form, historical reason, narrative reason

## Introducción

Si convenimos en considerar el soporte intelectual de la Era Moderna como fundamento para comprender las propuestas que, en el ámbito de la arquitectura y del urbanismo, aportó el Movimiento Moderno, no resultará entonces extraño constatar las derivas que revelan las disfunciones emanadas de las terapias tayloristas y funcionales subyacentes a la adopción de una estricta razón natural y científica a la hora de dar respuesta a las patologías de una ciudad directamente heredera de la Revolución Industrial. Frente a ello debemos reseñar las aportaciones que, en la segunda mitad del siglo XX, harían arquitectos y críticos como Manfredo Tafuri o Colin Rowe al respecto,

### Cómo citar este artículo:

Tomillo Castillo, A. (2017). La posible influencia del pensamiento de Ortega en la arquitectura contemporánea: el caso del Museo de Arte Romano de Mérida. *Revista de Estudios Orteguianos*, (35), 133-159.

<https://doi.org/10.63487/reo.282>



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 35. 2017  
noviembre-abril

especialmente en lo que concierne a la introducción en el debate del papel de la dimensión histórica como instrumento desde el que valorar el contenido de la forma arquitectónica en la ciudad.

En este texto abordamos algunas consecuencias que el pensamiento de Ortega ha supuesto para la práctica de la arquitectura, aunque trataremos de indagar con más detalle en los aspectos que vinculan a la arquitectura con el tiempo como fundamento de la misma, porque es a nuestro juicio en este ámbito donde encontraremos las repercusiones más significativas que su legado nos dejó. Para ello nos centraremos en un caso concreto que, en nuestra opinión, da notoria cuenta de lo que ha sido una asimilación exitosa del pensamiento orteguiano y que, a su vez, ha constituido un importante referente para la arquitectura de los últimos treinta años; nos referimos al Museo Nacional de Arte Romano de Mérida de Rafael Moneo, construido entre los años 1981 y 1985. Las inquietudes que Ortega manifestó explícitamente respecto a la arquitectura ya han sido comentadas y no son objeto de este estudio; no obstante, nos remitimos al texto realizado por Pedro Moleón a modo de comentarios respecto a cuatro escritos de Ortega<sup>1</sup>.

Desde los años cincuenta y sesenta del siglo pasado, el legado de la modernidad es asumido en las escuelas españolas de arquitectura de forma plena, pero si bien el recelo frente al papel de la historia como discurso supondrá un desmarque generalizado respecto a la misma por parte de numerosos profesionales, Rafael Moneo se caracterizará por su voluntad de retomar el legado de las vanguardias a la vez que asumir el papel de la historia como reflexión teórica e instrumento de proyecto en la arquitectura. Moneo nació en 1937 y, como indica Francisco González de Canales, “inicia su carrera en una época en la que el optimismo científico-técnico extendió la idea de que la arquitectura

<sup>1</sup> Véase Pedro MOLEÓN, “Ortega y la arquitectura”, en AA.VV., *Textos de Crítica de Arquitectura comentados I*, 1.ª edición. Madrid: Departamento de Proyectos Arquitectónicos de la ETSAM (UPM), 2003, pp. 63-71. Acompañan a estos comentarios los siguientes textos de Ortega (entre paréntesis, 1.ª publicación y referencia en las *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, indicando el tomo en romanos y las páginas en arábigos): “La voluntad del barroco” (12 de agosto de 1915, en la revista *España*, y I, 898-900, en *Obras completas*); “El Monasterio” (9 de abril de 1915, en la revista *España*, y VII, 411-417, en *Obras completas*); “Nuevas casas antiguas” (3 de diciembre de 1926, en *El Sol*, y II, 654-657, en *Obras completas*) y “En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»” (partes I a III, los días 7, 14 y 21 de enero de 1953, en el diario *España* de Tánger, y VI, 797-810, en *Obras completas*; la parte IV en 1963, en “Pasado y porvenir para el hombre actual”, VI, 778-196 en *Obras completas*. Éste último da continuidad a la conferencia titulada: “El mito del hombre allende la técnica”, pronunciada el 5 de agosto de 1951 en el Coloquio de Darmstadt, VI, 811-817, en *Obras completas*).



podía ser una ciencia empírica”<sup>2</sup>. Sin embargo éste nunca fue el talante de Moneo quien siempre mostrará, como ocurre con Ortega, un declarado recelo frente al cientifismo positivo dominante, así como a la aplicación de los métodos derivados de tales presupuestos intelectuales. Nos sigue diciendo González: “Pero la España que conoció Moneo en su juventud era también humanista y contestataria, y así sus primeros años en Madrid transcurrieron con el trasfondo de las primeras manifestaciones antifranquistas en la Universidad auspiciadas por el fallido homenaje a Ortega y Gasset de 1956, gran referente de toda una época en el país. Según sus propias declaraciones, las lecturas filosóficas y el interés por la literatura y las artes marcaron fuertemente su periodo formativo”<sup>3</sup>. La obra de Ortega, según el propio Moneo<sup>4</sup> ha tenido ocasión de confirmarnos, ha resultado de una muy notable estima por su parte. Debemos indicar en este punto que, a lo largo de su carrera, Moneo ha mantenido una postura que concibe el ejercicio de la disciplina arquitectónica en su condición autónoma, lo cual supone el empleo prioritario de aquellos recursos e instrumentos específicos de la misma. Se trata ésta de una actitud de autodefensa frente al influjo de contaminaciones interdisciplinarias que, en ocasiones, no son sino meras justificaciones inmediatas cuya banal apropiación *horizontal* de ideas externas no muestran sino su carencia de sentido y su equívoca condición. Pero esto no supone un rechazo a la asunción paradigmática de los referentes culturales, estéticos o intelectuales; en Moneo subyace un soporte teórico incardinado en algunas inquietudes intelectuales que, si bien nunca se ofrecen de una manera automática y directa en su producción, sí es posible rastrear al analizar los planos más profundos de su pensamiento. En este trabajo trataremos de mostrar la vinculación del arquitecto con la obra del pensador, no tanto en el sentido de una demostración, sino a través de la indagación acerca de la obra objeto de esta investigación, su contraste con el discurso teórico del autor y mediante la comparación de ambas respecto del pensamiento de Ortega.

Si numerosos arquitectos de la segunda mitad del siglo XX reivindicarán el papel del tiempo y de la historia en la arquitectura, lo harán sin abandonar el ámbito de su naturalidad. En Moneo puede constatarse la incorporación de

---

<sup>2</sup> Francisco GONZÁLEZ DE CANALES, “Una reflexión teórica desde la profesión”, en *Rafael Moneo: Una reflexión teórica desde la profesión. Materiales de archivo (1961-2015)*. A Coruña: Fundación Barrié / Estudio de Arquitectura de Rafael Moneo, 2013, pp. 17-29.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>4</sup> Según las entrevistas que hemos realizado con Rafael Moneo en relación al tema el día 17 de enero de 2013 y los días 29 y 30 de mayo de 2015. Siendo Presidente del Tribunal, también él mismo tuvo ocasión de reconocer su influencia orteguiana en el turno de intervenciones como respuesta a la lectura de la tesis a la que este texto se remite.

elementos que, si bien exceden el marco de lo natural, serán reincorporados en el ámbito racional al quedar coordinados en el *lógos* vital y al trascender tal concepto en el ejercicio de la arquitectura. A su vez esta razón será una razón histórica y una razón narrativa. Ésta es, en resumen, la secuencia que hemos empleado a modo de metodología en la investigación que hemos realizado en los últimos años a través de la elaboración de una tesis doctoral que lleva por título: *El tiempo como sustancia de la forma. Una aproximación al Museo de Arte Romano de Mérida desde los presupuestos del vitalismo*<sup>5</sup>.

Dado que en este artículo no es posible dar cuenta de todos los elementos de la secuencia referida, nos centraremos en mostrar dos aspectos que entendemos resultan suficientemente significativos. En primer lugar, a través del concepto que Ortega denomina *escorzo*, afrontaremos la relación que, en este proyecto, se produce entre los aspectos fenomenológicos y la interpretación intelectual de la arquitectura. Posteriormente, mostraremos el modo en que la idea de temporalidad orteguiana constituye el fundamento de este edificio al subyacer en ella las componentes históricas y narrativas a las que nos remitimos.

## El escorzo como órgano de la profundidad

Si analizamos la obra de Moneo desde los orígenes de su carrera hasta el proyecto que aquí analizamos podemos apreciar una evolución en la que, de una construcción entendida como *sinceridad*, se irá derivando hacia una construcción entendida como *analogía*. En el primer caso se asumen los principios modernos de nitidez y coherencia –por ejemplo, entre la estructura resistente y el aspecto exterior del edificio– mientras, en el segundo, se irá constatando un incremento de complejidad entre los planos ofrecidos a la experiencia inmediata y los componentes, por así decir, reales de la configuración del edificio. La lectura del libro *Complejidad y contradicción*, de Robert Venturi, publicado por primera vez en 1966, tuvo una trascendencia importante en general en la profesión. Frente al purismo de la arquitectura moderna, Venturi nos dice: “Defiendo la riqueza de significados en vez de la claridad de significados; la función implícita a la vez que la explícita. Prefiero «esto y lo otro» a «o esto o lo otro», el blanco y el negro, y algunas veces el gris, al negro o al blanco. Una arquitectura válida evoca muchos niveles de significados y se centra en muchos puntos: su espacio y sus elementos se leen y funcionan de varias maneras a la

<sup>5</sup> Esta tesis se estructura en siete categorías relacionadas con el valor “tiempo”: un tiempo como *movimiento* (tal como lo concibe la dinámica clásica), un tiempo como *duración*, un tiempo como *experiencia*, un tiempo como *memoria*, un tiempo como *historia*, un tiempo como *narración* y, por último, a modo de síntesis, un tiempo entendido como *forma*.

vez”<sup>6</sup>. Veremos, efectivamente, en Moneo, la asimilación de estas ideas al constatar la complejidad de las diversas lecturas que, en Mérida, nos permitirán una interpretación no ausente de diversos planos de significación. Sin embargo, conviene aquí enfatizar cómo buena parte de estas reflexiones ya estaban presentes en la obra de Ortega. Pero, si Venturi reivindica la complejidad de significación junto a la ambigüedad y a la falta de claridad, veremos que esto último no es compartido ni por Ortega ni por la arquitectura de Moneo.

Una lectura de *Meditaciones del Quijote*<sup>7</sup> nos permitirá señalar una serie de argumentos cuya repercusión en el ámbito de la arquitectura queremos evidenciar. Para ello trataremos de sintetizar los puntos de mayor envergadura a los efectos de establecer una comparativa con el edificio que aquí analizamos. Abordaremos las ideas que nos interesan a estos efectos y que se remiten al perspectivismo de Ortega, a sus concepciones acerca de lo patente, de lo latente y de la profundidad y, en último término, de aquello que podríamos denominar como el espesor temporal o espacial, en virtud de lo cual cabría una interpretación intelectual que Ortega denomina el *escorzo*. Respecto a nuestra condición perspectiva nos dice: “¿Cuándo nos abriremos a la convicción de que el ser definitivo del mundo no es materia ni es alma, no es cosa alguna determinada, sino una perspectiva?”<sup>8</sup> Aborda Ortega el concepto de profundidad, y para ello se remite a una descripción de lo que entiende por el bosque, del cual se pregunta: “¿Con cuántos árboles se hace una selva? ¿Con cuántas casas una ciudad? (...) Selva y ciudad son dos cosas esencialmente profundas, y la profundidad está condenada de una manera fatal a convertirse en superficie si quiere manifestarse”<sup>9</sup>. La manifestación o *patencia* acontece en forma de superficialización de algo que es profundo y en cuanto tal, latente; se trata éste de un principio estructural, tanto de la realidad como del conocimiento<sup>10</sup>. La *invisibilidad* de la selva y de la ciudad son consecuencia de su carácter de realidades *profundas* y que, por consiguiente, sólo son accesibles mediante una *patentización*.

Algunos hombres se niegan a reconocer la profundidad de algo porque exigen de lo profundo que se manifieste como lo superficial. No aceptando que haya varias especies de claridad, se atienen exclusivamente a la peculiar claridad

<sup>6</sup> Robert VENTURI, *Complejidad y contradicción en la arquitectura*, 1.ª edición. Barcelona: Gustavo Gili, 1972, p. 26. (1.ª edición en inglés en 1966).

<sup>7</sup> *Meditaciones del Quijote*, I, 747-826.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 756.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 764.

<sup>10</sup> Conviene enfatizar esta última dualidad porque el análisis que expondremos del Museo de Mérida se atendrá a ambos enfoques de la arquitectura.

de las superficies. No advierten que es a lo profundo esencial el ocultarse detrás de la superficie y presentarse sólo a través de ella, latiendo bajo ella. (...) Vano será que comencemos a seccionar en capas superficiales la tercera dimensión: por finos que los cortes sean, siempre las capas tendrán algún grosor, es decir, alguna profundidad, algún dentro invisible e intangible. Y si llegamos a obtener capas tan delicadas que la vista penetre a su través, entonces no veremos ni lo profundo ni la superficie, mas una perfecta transparencia, o, lo que es lo mismo, nada<sup>11</sup>.

Antes de mostrar el modo en que la relación entre lo patente y lo latente es concebida en el Museo de Mérida, debemos señalar unas notas. Hemos de citar a Colin Rowe, a quien Moneo reconoce como uno de los críticos de arquitectura más influyentes en su generación, especialmente por sus aportaciones al concepto de *frontalidad* con el que enjuiciaremos el proyecto de Mérida. En un texto titulado "Transparencia: literal y fenomenal"<sup>12</sup>, Rowe trata de aclarar estos dos modos bien distintos de concebir la transparencia en virtud de los cuales analiza sendos grupos de obras pictóricas y arquitectónicas; a modo de ejemplo, entre otros casos, Rowe nos propone una comparativa entre el cuadro *La Sarraz*, pintado en 1930 por Lázló Moholy-Nagy y *Tres rostros*, pintado en 1926 por Fernand Léger. En el primer caso, la transparencia es una cualidad intrínseca de la materia y se tiende sobre un espacio natural no contradictorio; en el segundo, la transparencia requiere una interpretación, esto es, requiere de un acto nuestro en virtud del cual estaremos en condiciones de establecer unas relaciones capaces de encontrar en la obra innumerables planos de significación. Se trata de una transparencia más de índole lingüístico que espacial, pues ésta se funda en la arbitrariedad del signo lingüístico. Las fijaciones espaciales y temporales han sido superadas por la interposición de sucesivos planos que trascienden su insignificancia para obtener organizaciones complejas dotadas de sentido. Nos dice Rowe que esta transparencia –que se ha traducido al castellano como *fenomenal*– sea probablemente una aportación cubista. La *frontalidad* sería entonces una supresión de la profundidad en el sentido de una concepción del espacio en el sentido literal, pero no ajena a una profundidad en el sentido de un espacio interpretativo. Extraemos al respecto de Ortega: "Toda esta profundidad de lontananza existe en virtud de mi colaboración, nace de una estructura de relaciones que mi mente interpone entre unas sensaciones y otras"<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 765-766.

<sup>12</sup> Colin ROWE y Robert SLUTZKY, "Transparencia: literal y fenomenal", en Colin ROWE, *Manierismo y arquitectura moderna y otros ensayos*. Barcelona: Gustavo Gili, 1999, pp. 155-177. (1.<sup>a</sup> edición publicada en 1976 en el MIT).

<sup>13</sup> I, 768.

En el texto de Ortega hemos citado una alusión a la transparencia que él identifica con la nada, pues su falta de opacidad sería la total ausencia de profundidad. Pero en otro lugar el propio Ortega utilizará el término en un sentido bien distinto; en efecto, si nos detenemos en *La deshumanización del arte*, leemos: “la mayoría de la gente es incapaz de acomodar su atención al vidrio y transparencia que es la obra de arte”<sup>14</sup> porque más allá de las cosas humanas, reales, la transparencia artística se ofrece como *pura virtualidad*, como ficción. En este caso el uso de los términos vidrio y transparencia no es literal sino metafórico y se corresponde con la segunda acepción a que Rowe se refiere. En este segundo caso, como nos dice Ortega, la profundidad es clara, pero exige un esfuerzo nuestro, pues ésta no se nos presenta de una forma patente, queda entonces latente a la espera de que nuestra voluntad nos muestre la riqueza de paisajes que alberga.

A diferencia de lo que ocurre en pintura, en arquitectura no es posible obviar la tercera dimensión literal, sin embargo, Rowe, analiza la obra de Le Corbusier<sup>15</sup> en donde encuentra numerosos recursos que aluden a esta multiplicación de significados que se ocultan tras el orden frontal que ofrecen los alzados o las plantas; estos planos se muestran a modo de *coulisse* virtual en sus edificios. Esta estratificación de los planos, tanto verticales como horizontales, será la responsable de donar la profundidad que se ofrece a nuestra interpretación. Un análisis en detalle del complejo orden interior nos revelará las contradicciones entre el orden percibido y el orden *real* de sus obras. En un análisis similar del monasterio de La Tourette<sup>16</sup>, y como encabezamiento del texto, Rowe transcribe la siguiente cita de Ortega:

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

<sup>14</sup> *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela*, III, 852.

<sup>15</sup> En relación a estos distintos modos de entender la transparencia, Rowe compara el alzado completamente acristalado de las salas de talleres del edificio de la Bauhaus en Dessau de Walter Gropius (1925-1926) con el alzado posterior de la casa Stein-de Monzie en Garches de Le Corbusier (1926-1928).

<sup>16</sup> Convento de Santa María de la Tourette en Eveux (Lyon) construido por Le Corbusier para la Orden de los Dominicos (1956-1960).

El escorzo es el órgano de la profundidad visual; en él hallamos un caso límite, donde la simple visión está fundida con un acto puramente intelectual<sup>17</sup>.

Trataremos de ver cómo en Mérida se hace uso de este rico juego de significados mediante la utilización coordinada de planos frontales y sus lecturas de la tercera dimensión, bien sea ésta espacial o bien sea interpretativa, y ello especialmente en lo que respecta a la sala de colecciones del museo.

Debemos señalar la importancia que para esta obra representa la Mezquita de Córdoba en lo que respecta a la relación que en ella se produce entre el espacio y la disposición plana, longitudinal y anisótropa de las arcadas que lo conforman. A diferencia del modelo focal de la nave cristiana, en donde se manifiesta una direccionalidad centrada en el altar y en el rito o sacerdote oficiante, el modelo de mezquita se alinea hacia la quibla, no de una forma puntual, sino ortogonalmente hacia ella a lo largo de toda su longitud. La disposición geométrica de la Mezquita de Córdoba hace uso de las dos dimensiones ortogonales del plano de planta de una forma singular. La dirección de las naves conformadas por las arquerías-acueductos y por las cubiertas se orienta en perpendicular hacia la quibla. Si alzamos la mirada en la dirección paralela a la quibla apreciaremos una sucesión de arcadas planas –en el sentido de que no tienen corporeidad en la dirección de su profundidad, salvo el propio espesor del muro en que se ubican– que conforman una serie de bóvedas continuas de carácter virtual; los arcadas se visualizan así como sucesivos estratos dispuestos en perspectiva fugada y ofrecen toda su expresividad al espectador de forma completamente frontal. El cromatismo bicolor de los arcos de herradura se ofrece al espectador en toda su intensidad. “De la intersección de ambos sistemas, una intersección que, naturalmente, es virtual, pero que es también irreductible, depende la estructura formal de la mezquita”<sup>18</sup>.

Esto mismo ocurrirá en Mérida, en donde la intersección virtual de dos direcciones ortogonales y contrapuestas será empleada como recurso con el que dotar al proyecto de una de sus más importantes claves. La sala de colecciones de Mérida consta de una serie de diez naves transversales conformadas por sus respectivos muros de ladrillo romano y, a la vez, contemporáneo. Esta seriación se contrapone ortogonalmente a la nave principal que se presenta como

<sup>17</sup> Colin ROWE, “La Tourette”, en Colin ROWE, *Manierismo y arquitectura moderna y otros ensayos*. Barcelona: Gustavo Gili, 1999, pp. 179-195. Publicado por primera vez en *Architectural Review*, 1961, bajo el título “Monasterio dominicano de La Tourette, Eveux – sur – Arbresle, Lyon”. La cita puede encontrarse en *Meditaciones del Quijote*, I, 770.

<sup>18</sup> Rafael MONEO, “La vida de los edificios: Las ampliaciones de la Mezquita de Córdoba”, *Revista Arquitectura COAM*, 256 (1985), p. 29.

una nave basilical. De igual modo que en la mezquita, esta nave es un espacio virtual conformado por la horadación de planos que subrayan su propia *frontalidad*. Es éste un recurso de extraordinaria inteligencia pues, en términos de eficacia, permite obtener la máxima rentabilidad visual de los muros como soporte de las piezas a exponer, y ello con la menor cantidad de materia. Tanto es así que —a diferencia de lo que ocurre con otro referente para este edificio, la planta 3.<sup>a</sup> de los mercados de Trajano en Roma—, los alzados laterales no existen, permitiendo con ello la mayor diafanidad del espacio contenido y la mayor permeabilidad de las vistas cruzadas. Ello permite una disposición, tanto de los planos verticales como de los horizontales, en virtud de una concepción espacial de carácter neoplástico, es decir, moderna, y con ello apta para su adecuación constructiva en términos actuales.

En todo caso, hasta ahora hablamos de un espacio cuya profundidad es virtual en el sentido de que se ha descarnado la materia que lo conforma lateralmente. Ahora nos referiremos al recurso que consiste en el desdoblado que se produce entre las bambalinas significantes y los planos virtuales de significado y ello nos permitirá entonces analizar el Museo de Mérida en los términos que podemos fijar bajo las denominaciones de *teatro de la arquitectura* y *cartografía del espíritu*. Moneo asumirá el papel de la memoria como condición central de una forma que se encarnará al concebirse como un teatro, de la misma forma que en el siglo XVI lo hiciera el *Teatro de la Memoria* de Giulio Camillo al tratar de dar cuenta de la estructura de aquellos conocimientos que no eran sino la razón misma del universo. Al respecto, en *Idea del teatro*, Ortega nos dice: “El Teatro es, ante todo y ni más ni menos, un edificio —un edificio de estructura determinada”<sup>19</sup>. El teatro es la “metáfora visible”, es un espacio organizado y significativo con un fin determinado, por eso continúa diciendo: “Como decían los antiguos biólogos, la función crea el órgano. Debieron decir que también lo explica”<sup>20</sup>.

Moneo se esforzará en mostrar aquella realidad no expresable mediante los mecanismos de la representación espacial propios de la razón natural. El empleo del símbolo y de la analogía estaría en condiciones de transmitir elementos directamente a la raíz primaria de nuestro ser. Anotamos a continuación la siguiente cita de Suzanne Langer que Moneo transcribe: “El símbolo es la imagen absoluta, la imagen de aquello que de otra manera sería irracional, ya que no puede expresarse al pie de la letra: la conciencia directa, la emoción, la vitalidad, la identidad personal, la vida vivida y sentida”<sup>21</sup>, y luego indica

<sup>19</sup> *Idea del teatro. Una abreviatura*, IX, 832.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 833-834.

<sup>21</sup> Rafael MONEO, “A la conquista de lo irracional”, *Revista Arquitectura COAM*, 87 (1966), pp. 1-6. Cita de Suzanne LANGER en p. 6.



Moneo: “Captar estas vivencias inmediatas, directas, reales... supone el establecer símbolos que no son tan solo representación”<sup>22</sup>.

En Mérida, la arquitectura asumirá la encomienda de servir como garante de la memoria del mundo romano, no como elemento físico operativo, sino como partícipe de una profunda conexión entre el hombre interior y su materialización evocativa a través de una cartografía. Esta cartografía sólo será pertinente en la medida en que plasme las variables del espíritu humano y el legado de su historia, historia que, como tal, es continuamente susceptible de transformación. Subyace así la intención de fijar en una arquitectura –acogedora de los estratos acumulados en el tiempo– los signos de un conocimiento depositado en la memoria emeritense. Ello se mostrará, no sólo en los estratos visibles en planta, sino en la sección<sup>23</sup>; por un lado la cripta y, por otro, la sala de colecciones. Esta dualidad nos revelará una contradicción, a saber: aquella que por un lado nos muestra el ámbito de lo latente, *oculto* en la penumbra sin contornos de la cripta, y aquella otra realidad *luminosa* en la nave donde se alojará la inmensa biblioteca pétreo que se someterá a la mirada del público y al escrutinio del estudioso. Plantas y sección que, aun presentándose en superficie, se dilatarán en un sentido profundo, al ser susceptibles de interpretación. Moneo entonces, como estratos que se superponen en el tiempo, solapará la Mérida contemporánea con la Mérida romana, a sabiendas de que la historicidad es un hecho irreductible. Por ello, la cartografía que Moneo nos muestra, será un detonante que, partiendo de la constatación de la condición radical y originaria de la vida, permitirá representar somáticamente dos momentos distintos con los que captar, a través de símbolos, la conciencia del tiempo y de su profundidad. Dice Ortega: “Hay sobre el pasivo ver un ver activo, que interpreta viendo y ve interpretando; un ver que es mirar. (...) No hay en esto mayor cantidad de misticismo que cuando decimos estar viendo un color desteñido. (...) La decadencia o desvaído de un color es una cualidad nueva y virtual que le sobreviene, dotándole de una como profundidad temporal”<sup>24</sup>. Esta síntesis de elementos dispares, en este caso en el tiempo, como ocurre en la fabulación, nos permite dotar a las cosas de un nuevo sentido. Años después de concluido se refiere Moneo a su edificio en los siguientes términos:

El interés del museo radica, en buena medida, en que prácticamente todas las obras expuestas, todo el material arqueológico procede del mismo yaci-

<sup>22</sup> *Idem.*

<sup>23</sup> La placa del suelo de la sala divide la sección en dos partes; bajo ella se dispone, a nivel del yacimiento romano, la cripta –con iluminación tenue– y, sobre ella, la sala de colecciones –con amplia iluminación– que constituye la imagen más difundida del museo.

<sup>24</sup> *Meditaciones del Quijote*, I, 769.



miento, de la ciudad de Mérida. Así, el museo da fe de una Mérida todavía viva y sin embargo enterrada, que la construcción del nuevo edificio nos ha hecho ver. El museo, el edificio construido para tal fin, ha sido el instrumento para hacer visible –literalmente visible– una realidad de la que hasta entonces tan sólo sabíamos gracias a los textos escritos, a la historia. Es, en verdad, una experiencia singular y única ver las ruinas adentrarse en la ciudad, perderse en los muros que limitan el museo. Allí, la ciudad que fue se nos hace evidente. El museo ha convertido el pasado en realidad viva, mediante una construcción, una arquitectura que da continuidad a lo que ha sido el uso de aquel suelo a lo largo del tiempo. Así, lo construido se entiende como una realidad “otra” que nos acompaña en la vida<sup>25</sup>.

Más allá del carácter programático sobre el empleo de la luz que el edificio nos muestra, nos interesa estudiar el modo en que este tratamiento repercute en la experiencia subjetiva de los individuos que recorren el museo. En primer lugar, hemos visto una dualidad en la sección, que responde, por un lado, a las ruinas a conservar *in situ*, en la cripta, y por otro, a la colección de objetos extraídos de diversos yacimientos de Mérida, en la nave. Empezamos ya a ver el paralelo respecto a alguna de las contradicciones intrínsecas a la arquitectura que este edificio nos muestra. El carácter insondable de un yacimiento que se pierde en la penumbra de la noche, nos remite al carácter que el Romanticismo atribuía al bosque, como oposición a la ciudad (lugar de certezas y protección), pues el bosque representa el infinito repertorio de la posibilidad, la promesa de viaje y de aventura, la tensión de una línea de horizonte y un punto de fuga que tensa y garantiza la extrañeza frente al mundo. En este caso, se trata del asombro frente al mundo romano que, bajo múltiples veladuras, se oculta en el subsuelo emeritense, ese subsuelo que intuimos cargado de sorpresas y que supera los confines que el museo delimita, desdibujándose más allá de nuestra vista, porque la penumbra emborrona su perímetro y funde el conjunto en una atmósfera cargada, intensa, evocadora. No es raro, por tanto, que la penumbra de la cripta nos oculte un vestigio del que no importa su valor estrictamente arqueológico, sino su carácter latente, el trasmundo que oculta.

Moneo justificará su arquitectura como una contribución urbana al recuperar la memoria de un pasado romano cuyo rastro es testigo en la ciudad. Mérida esconde en el subsuelo los estratos que dan cuenta de su historia, de su memoria, y así el proyecto se hará cargo de las tramas que se superponen como huellas de un trazado urbano al modo de un palimpsesto; a la antigua malla romana del entorno de extramuros, se incorporará la urdimbre medieval que conforma el tejido de lo que luego será la ciudad contemporánea. La trama ro-

<sup>25</sup> Rafael MONEO, *Apuntes sobre 21 obras*. Barcelona: Gustavo Gili, 2010, pp. 117-118.

mana se hará visible al excavar hasta la cota de arranque de los muros del antiguo trazado romano. Pero, este desvelamiento será a su vez una llamada a la conciencia de una ciudad que aún permanece enterrada, por eso nos dice Moneo: "El museo iba así a poner de relieve una Mérida que no era sólo memoria escrita, sino más bien todo lo contrario: enterrada presencia con la que la nueva construcción cohabitaba"<sup>26</sup>. Esta *enterrada presencia* que Moneo opone a la *memoria escrita* y desvelada se remite a la condición *latente* de unas ruinas cuyo carácter estriba precisamente en su profundidad, en la conciencia de que éstas subyacen bajo el contemporáneo y visible suelo emeritense.

Esta apelación al Romanticismo no es complacencia con el fragmento o con lo oscuro, como tampoco es voluntad de una mistificación en los términos a que se refiere Venturi; es, por el contrario, la constatación del carácter profundo del mundo que el hombre trata de clarificar, especialmente al constatar que la realidad no es el objeto mismo sino una perspectiva, aquélla que constituye nuestra interpretación y en donde no cabe entonces un realismo del objeto arquitectónico que nos permita hablar de él en términos de intrínseca *sinceridad*. No se trata tampoco del lamento reaccionario por un mundo perdido e irre recuperable en donde el devenir sólo conlleva a la merma y a la decadencia del objeto; el poeta romántico busca en el fragmento y en el vestigio la esencia de un absoluto perdido, y es precisamente en la referencia a la totalidad, en donde la herida y la arruga guardan sentido<sup>27</sup>, por lo que la búsqueda de lo profundo no es deseo de distorsión y tergiversación, sino, como podremos ver al estudiar el carácter narrativo del museo, es un esfuerzo orientado hacia una reconciliación.

Frente a lo que ocurre en la cripta, en la planta superior la luz lo inunda todo, lo matiza en su justo término, lo ilumina, nos permite entender, analizar y sopesar como corresponde a una institución que da cuenta del pasado mediante la razón esclarecedora. Aunque, paradójicamente, hay aquí una experiencia íntima al modo de la *durée* bergsoniana. Hay un mundo exterior que no se ve, sin embargo se refleja de forma intensa gracias al casi único rayo de luz directa que penetra en el interior de la nave. Es aquí donde se ubica el gran lienzo mural que constituye el fondo perspectivo de la nave del museo y que acoge a los clípeos, cariátides y togados más representativos. El movimiento del sol conforma este magnífico reloj que vemos proyectado sobre el muro frontal y que permite a la arquitectura, a través de sus muros, concebirse como un *gnomon* de luz y de sombra, esto es, como testigo de un devenir que queda registrado y evidenciado en el lienzo. Pero este reloj no mide el tiempo

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 107.

<sup>27</sup> Cfr. Javier HERNÁNDEZ PACHECO, *El círculo de Jena o la filosofía romántica*. Madrid: Conferencia pronunciada en la Fundación Juan March el día 5 de noviembre de 2009.

newtoniano sino que nos pone en contacto inmediato con nuestro ser primario. Este rayo nos sitúa ante la evidencia de un continuo e inasible devenir; la materia se acrisola en una fluyente e impresionista escena torneada por los diversos colores ante las sucesivas etapas de la luz que se ofrecen al plano frontal y patente. De la materia extraemos su cualidad, no como cuerpo estable, sino como cambio y trasfiguración. Quizá sea ésta la más poderosa imagen del museo; la imagen nos ha quedado grabada, pero ante nuestra conciencia, como ocurre en el cuadro *La lechera* (1660) de Johannes Vermeer, sentimos como reverbera el pasado y como contiene larvado el futuro. El instante, tránsito, se estira; la estática inmovilidad de la imagen que capta al rayo nos anuncia su despedida y nos da la bienvenida a su propia trasfiguración.

### Tiempo como sustancia de la forma

La obra temprana de Rafael Moneo ha sido estudiada en la tesis redactada por Valeria Koukoutsis-Mazarakis y titulada *José Rafael Moneo: 1965-1985*<sup>28</sup>. En este trabajo, su autora destaca aspectos en Moneo tales como la asunción de la especificidad en la arquitectura, la voluntad de conexión entre contenidos prácticos e intelectuales, la propuesta de una síntesis entre la modernidad y la tradición, etc., aspectos todos ellos analizados bajo el prisma de las aportaciones orteguianas en el contexto español de su época. Nos dice la autora:

Moneo produces architecture by applying an intellectual operation that is based on a critical approach to current architecture and history. His insistence on reviving the principles of architecture rather than form or function meticulously selected to solve the problem leads him to an atemporal, ahistorical architecture in which modernism's rationalism and expressionism are his codified, but not his stylistic, repertory<sup>29</sup>.

Sin embargo, como trataremos de mostrar, la asunción del pensamiento de Ortega por parte de Moneo no conlleva en absoluto a una arquitectura de carácter atemporal o ahistórica en virtud de la cual, sus formas, tratarían de proteger a modo de empalizada su propia invariancia respecto al embate y la erosión del correr de los tiempos. La oposición entre una concepción atemporal del cosmos y otra concepción de éste según el *Zeitgeist* no agota las formas de temporalidad. Podemos entonces afirmar que ninguna de estas alternativas es la que subyace en el Museo de Mérida y que es la idea de temporalidad tal

<sup>28</sup> Valeria KOUKOUTSI-MAZARAKIS, *José Rafael Moneo Vallés: 1965-1985*. Director: Stanford ANDERSON. Massachusetts: Institute of Technology, Department of Architecture, 2001.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 11-12.

como es concebida en la razón vital orteguiana la que nos permitirá comprender este edificio. Al apelar a un *tiempo como sustancia de la forma*, queremos expresar que ello es exportable como indagación general para la arquitectura y, a su vez, creemos que es reveladora respecto a los soportes intelectuales que respaldan este proyecto. Según Ortega, la sustancia de la vida es el tiempo, el cambio; si asumimos como forma todo aquello con una vida propia obtenemos la referida expresión.

Las propuestas por parte de Wilhelm Dilthey en el sentido de afrontar una delimitación entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu se ofrecieron con el propósito de establecer las metodologías de estudio adecuadas a su diversa condición ontológica. Surge entonces la denominada “crítica de la razón histórica” cuya intención consistirá en el esclarecimiento de la naturaleza y estructura de la vida humana y su originaria y radical dimensión histórica. El legado que, en este sentido, recogerá Ortega, le llevará a afirmar que, frente al error de investigar lo humano con ideas naturalistas, las ciencias del espíritu, “no han sido hasta hoy más que un intento larvado de hacer lo mismo”<sup>30</sup>. Tendremos ocasión de recordar el debate que, en arquitectura, se produjo en los años sesenta y setenta del siglo pasado, en relación a dos diversos procedimientos; nos referimos a aquellos que fueron denominados con los términos de *metodología* por un lado y de *tipología* por otro, al entender que, si bien el primero es un correlato de lo que Ortega denomina la *razón natural*, el segundo, en el caso de Moneo, no puede entenderse sin el soporte intelectual que para él supuso el concepto de *razón histórica*. En nuestra opinión, este desplazamiento en los fundamentos metodológicos a la hora de acometer el proyecto de arquitectura ha resultado especialmente exitoso en este edificio, toda vez que asume la crítica que Ortega acometió respecto a algunos presupuestos que han regido el desarrollo de la arquitectura moderna.

Buena parte de las vanguardias asumieron la axiomática de la Era Moderna en lo referente a la concepción de las categorías de espacio y de tiempo. Se trata de concepciones de corte newtoniano e ilustrado que, como afirma el profesor Miguel Martínez Garrido<sup>31</sup>, aún siguen incorporadas en el sentir de buena parte de la arquitectura actual, y más especialmente en lo que concierne a los procedimientos metodológicos heredados por los paradigmas clásicos<sup>32</sup>. Nos di-

<sup>30</sup> *Historia como sistema*, VI, 58.

<sup>31</sup> Miguel MARTÍNEZ GARRIDO, *La dislocación como instrumento de orden en la arquitectura posmoderna (notas para una hermenéutica de la arquitectura actual)*. Director: Francisco Javier SAÉNZ DE OÍZA. Madrid: Escuela Técnica Superior de Arquitectura, Universidad Politécnica de Madrid, 1986.

<sup>32</sup> Según el significado de *paradigma* que Thomas S. KUHN aporta en su libro *La estructura de las revoluciones científicas*.

ce Ortega: “La ciencia está repleta de ucronismos, de calendas griegas”<sup>33</sup>. Asimismo estos modelos de pensamiento gravitan entorno a una idea del cosmos que concibe a éste como naturaleza. Se asume así la presencia del hombre como sujeto de un engranaje mecánico del cosmos y se recoge una idea acerca del *ser natural* dentro de la tradición ontológica iniciada por el eleatismo presocrático que concibe a éste como aquello inmutable y estático frente al cambio y el movimiento, los cuales se constituyen como meras apariencias.

Desde el siglo XIX, el pensamiento vitalista ha contribuido notablemente a la puesta en crisis de los modelos dominantes en el pensamiento moderno. En el ámbito de la arquitectura, los fundamentos más arraigados en lo que a la concepción de la misma se refiere se remontan al periodo en torno a la época de la escuela eleática en virtud de las formulaciones que el pensamiento filosófico posterior ha atribuido a las categorías de tiempo y de espacio. Tanto la crítica de Henri Bergson como la de José Ortega y Gasset se remontan a Platón y a Aristóteles, al entender que éstas abarcan los elementos subyacentes en el pensamiento por ellos formulado, los cuales, a su vez, se derivan fundamentalmente de los interrogantes planteados por la citada escuela y representan un esfuerzo de superación de los mismos. Por otra parte, durante el periodo anterior a la aparición de los grandes filósofos griegos, se produce una transformación en donde, de la inicial cosmología vinculada a un tiempo primordial y contingente se pasará a una visión del universo como ente indestructible, atemporal, inmutable, perfecto, esférico, geométrico y espacial. Respecto a Aristóteles, nos dice Ortega: “Busca en la cosa mudable lo que en su cambio no varía, lo que en su movimiento permanece. A eso es a lo que llamé «naturaleza» de las cosas, por tanto, lo que en la cosa real *parece* ocultarse de ser como son los conceptos y objetos matemáticos”<sup>34</sup>. Y también nos dice: “Larvada en el concepto de naturaleza hemos recibido la cadena que nos ha hecho esclavos del destino helénico”<sup>35</sup>. Y es entonces en virtud de estos fundamentos asociados al concepto de naturaleza heredados por la geometría como se ha desarrollado, en gran medida, el ámbito de la arquitectura moderna. Sigue diciendo Ortega:

La vida humana no es, por tanto, una entidad que cambia accidentalmente, sino, al revés, en ella la “sustancia” es precisamente cambio, lo cual quiere decir que no puede pensarse eleáticamente como sustancia. Como la vida es un “drama” que acontece y el “sujeto” a quien le acontece no es una “cosa” aparte y antes de su drama, sino que es función de él, quiere decirse que la

<sup>33</sup> VI, 55.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 60.

“sustancia” sería su argumento. Pero si éste varía, quiere decirse que la variación es “sustancial”<sup>36</sup>.

Al negar los estatutos de estabilidad esencial a la condición humana, Ortega renuncia a concebir ésta en términos de naturalidad, bien se considere al hombre como cuerpo o como espíritu. Si el valor tiempo ha sido tradicionalmente desterrado de lo natural y arrojado al ámbito de lo accidental, de aquello que sobreviene a lo sustancial, es entonces clara la repercusión de esta actitud de Ortega a la hora de reivindicar al tiempo como sustancia de la forma, especialmente si convenimos en concebir a esta última, y por tanto a la arquitectura, como directamente vinculada a la conciencia humana.

Tomemos como objeto de reflexión el caso de las arcadas de ladrillo que Mérida nos propone. En ocasiones la crítica ha señalado que este museo es *más romano que los romanos* o incluso se ha apelado a la falsedad de unos muros cuyo modelo de construcción no se corresponde con los actuales. Un arco responde a una tectónica de la que dan cuenta las leyes físicas naturales; estas leyes son efectivamente inmutables, mientras que los recursos tecnológicos sociales o de cualquier otra índole disponibles son específicos de cada época concreta, lo cual supone que tal especificidad es, por así decir, sobrevenida y adjetiva. De esta forma, o bien se está *al corriente* con los tiempos, en cuyo caso la atención al pasado sería siempre inactual y anacrónica y entonces un arco proyectado en la segunda mitad del siglo XX sería un elemento desfasado, o bien, sólo una esencialidad extra-temporal –aquella que se atiene a la ley necesaria– sería legítima; pero entonces, en este caso, no cabría la posibilidad de un tiempo fluyente, sustancial y dotador del sentido.

Sin embargo, en Mérida, un arco es el testimonio de la historia emeritense que debe ser expresada mediante una narración; y será esta narración la que asumirá la encomienda de ofrecer el propio discurso museológico al establecer el contexto, y por tanto, al dotar de sentido y al hilvanar los fragmentos de la colección por medio de una dramatización que la arquitectura estaría en condiciones de aportar. La asunción aquí del valor tiempo implicaría no un principio de irracionalidad sino una suerte de razón ampliada en donde el uso de una historia irreductible sería “aún más racional que la física, más rigurosa, más exigente que ésta”<sup>37</sup>. Porque el devenir mismo de la historia responde al *lógos* radicado en el hecho vital y biográfico que excede a lo estrictamente natural.

La toma de conciencia por parte de Moneo acerca de la condición biográfica que asume la arquitectura se hace explícita en 1981 –momento en que está

<sup>36</sup> *Ibid.*, 67.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 80.

proyectando el Museo de Mérida— en un artículo titulado “4 citas / 4 notas” sobre la casa estudio de John Soane en Lincoln’s Inn Fields en Londres. De hecho, frente a aquellos críticos que tildan despectivamente a Soane de ecléctico e historicista, Moneo defenderá el valor de la historia no como nostalgia reaccionaria, sino como autobiografía y sentido. Nos dice entonces:

La casa de Soane es la historia de Soane, la autobiografía de Soane, una autobiografía que obligaría, por otra parte, a una interpretación de la casa en clave literaria que sería, en último término, el único camino para entender el sentido de que intentaba dotar a las piezas: la autobiografía, la casa, es la versión más real de la vida, de una vida en la que el mundo de la ficción deseada se entrecruza con la representación del papel que cada uno juega en ella<sup>38</sup>.

Y concluye el texto diciendo:

Soane se da cuenta de que la historia sólo proporciona los elementos, los restos que él recoge en su casa, los espacios que él construye, pero que, roto el cuerpo de doctrina clásico, faltaba el soporte que les diera sentido; en su casa se servirá de la ficción literaria como soporte, sin atreverse a reclamarlo a la disciplina misma, dando así prueba una vez más, de su extrema lucidez.

La grandeza de Soane está, precisamente, en haber aceptado la nueva situación, lo que le lleva a utilizar la historia sí, pero sin caer en la trampa de convertirla en nostálgica evocación<sup>39</sup>.

Se tomará como principio de la arquitectura aquello que Ortega denomina la *condición radical*, esto es, la vida en su condición original. A su vez, según Ortega, *lógos* es *sentido*, *conexión* y *unidad*, de forma que la vida sólo adquiere sentido cuando halla su *lógos*; cuando es interpretada. El uso de los aspectos anteriormente descritos en Mérida, adquirirán el *sentido* cuando sean puestos en conexión mediante, precisamente, una razón narrativa.

Para el arquitecto moderno historia es sinónimo de historicismo y debe aquí señalarse que los historicismos y eclecticismos del siglo XIX son en gran medida consecuencia directa del método de Durand<sup>40</sup>, fundado a su vez en el paradigma newtoniano e ilustrado. Es decir, se da la paradoja de que el historicismo decimonónico, al que la arquitectura moderna relega al *kitsch* y, por tanto, a la forma muerta, se nutre de los mismos fundamentos intelectuales, al

<sup>38</sup> Rafael MONEO, “4 citas / 4 notas”, *Arquitecturas bio*, 38-39 (1981), p. 45.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>40</sup> J. N. L. Durand, uno de los primeros docentes de la Escuela Politécnica de París, ofreció un método compositivo —con la pretensión de dar respuesta a los nuevos usos civiles postrevolucionarios— de gran trascendencia en la arquitectura decimonónica.



menos en lo que respecta a los parámetros temporales, que el propio Movimiento Moderno. Por otra parte, conviene aquí enfatizar que la crítica que Nietzsche plantea en sus *Consideraciones Intempestivas* en relación al veneno de la memoria se basa en una visión de la misma entendida como gravoso y pesado lastre para la vida, lo cual está en línea con los supuestos necrofílicos de un tiempo cronológico asociado desde la Edad Media con la corrupción y la entropía, por lo que hemos creído pertinente la revisión de los caracteres del antiguo tiempo del *Aión*.

En este sentido resulta especialmente revelador estudiar la evolución durante la Edad Media y el Renacimiento de la iconografía respecto al tiempo para entender las divergencias entre la simbología de las representaciones del tiempo en la Modernidad respecto a las de la Antigüedad. Nos dice Erwin Panofsky<sup>41</sup> que en tiempos clásicos sólo existen dos series representativas del tiempo; por un lado, aquellas representaciones de *Chronos* con los atributos de *Kairós* o bien aquéllas con los de *Aión*<sup>42</sup>; ambas representan el equilibrio inestable, el poder universal o la fertilidad infinita, pero en ningún caso se encuentran las representaciones de destrucción y decadencia que asume, desde la Edad Media, la figura de *Chronos*. Panofsky investiga entonces cómo llegaron a introducirse los símbolos que atribuyen al tiempo los caracteres que la Modernidad ha heredado. La ciencia contemporánea ha asumido de forma consistente el concepto de corrupción y entropía formulado según el 2.º principio de la termodinámica y que ha sido puesto en cuestión por la figura reciente del científico Ilya Prigogine, al recoger –aunque desde un punto de vista crítico– alguno de los aportes ofrecidos por el pensamiento vitalista.

La vida es temporalidad, y entonces comprende la realidad en su devenir, es decir, no acepta el estudio del hecho como tal si éste no es un ver *cómo se hace el hecho*. Este *en su mismo hacerse* será posteriormente teorizado en el concepto de “formatividad” del esteta italiano Luigi Pareyson al que Moneo apela, especialmente en su discurso de ingreso en la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando. Este discurso, pronunciado en el año 2005, llevaba por título: *Sobre el concepto de arbitrariedad*<sup>43</sup>, y supone una reivindicación de estas ideas en

<sup>41</sup> Erwin PANOFSKY, “El Padre Tiempo”, en *Estudios sobre iconología*. Madrid: Alianza, 1972, pp. 93-137. (Título original: *Studies in Iconology*. New York: Harper & Row, 1932).

<sup>42</sup> En la colección del Museo de Mérida contamos con dos representaciones del siglo II d. C. procedentes de los hallazgos relacionados con los cultos de Mitra, encontrados en la propia Mérida y que obedecen a la serie de *Aión*. Una, denominada *Aión-Chronos*, porta una cabeza de león sobre el pecho y una serpiente enrollada alrededor del cuerpo; la otra, *Chronos leontocéfalo*, con cabeza de león y una serpiente enrollada.

<sup>43</sup> Rafael MONEO, *Sobre el concepto de arbitrariedad en la arquitectura*. Discurso de entrada en la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando. Madrid: RABASF, 2005.



su papel como superadoras de las contradicciones que nos muestra el par libertad y necesidad.

Si en Demócrito se admite un universo sometido al azar y a la necesidad, en Platón, el universo sólo atiende a la necesidad. Según Rudolf Wittkower, a pesar de las muy numerosas excepciones, durante el Renacimiento llegó a prosperar la concepción estoica, según la cual la Virtud y la Fortuna, o si se quiere, lo virtuoso y lo azaroso, debían entenderse como elementos irreconciliables. Y si nos centramos en la vanguardia más rigorista, por ejemplo, en el constructivismo de Karel Teige, constataremos cómo la defensa de una arquitectura al servicio efectivo de la vida y de la justicia se vincula exclusivamente a la necesidad. Pero, frente a estas posiciones, el vitalismo que recoge Moneo tratará de superar este referido binomio.

A la luz de lo heredado desde la Antigüedad podemos comprender la primacía que el valor espacio ha tenido en la modernidad como materia prima de la arquitectura. En lo que respecta al tiempo, la arquitectura moderna recoge el concepto romántico del *Zeitgeist*, lo cual justifica la estrecha vinculación entre las diversas manifestaciones disciplinares de la vanguardia, al concebirse todas ellas en torno a los intereses e inquietudes de un mismo espíritu de los tiempos. Pero en general es clara la ya referida componente teleológica y sintética de un tiempo cronológico cuya progresividad se entendería como una marcha triunfal del calendario.

Durante las décadas precedentes a este proyecto se produjo un esfuerzo colectivo tendente a la definición de una modernidad alternativa a la que habían propuesto las vanguardias y que trató de tomar conciencia del pasado sin por ello dejar de reconocer la pertenencia a un momento particular constituido por el presente, lo cual supone un replanteamiento de las relaciones entre el *arché* y el *télos*. Nos dice Ortega:

Importa mucho, señores, que sepamos adoptar frente a las cosas que fueron, frente al pasado, una actitud certera, porque las dos maneras hoy usadas de enfrentarse con él, antagónicas una de otra, son igualmente erróneas y estériles. De un lado están los progresistas; de otro, los reaccionarios. Para los hombres del progreso, el pasado humano sólo tiene interés, sentido y valor, en la medida en que fue preparación del presente. (...)

El reaccionarismo se niega a aceptar el presente, al fin y al cabo única vida real que existe; prefiere renunciar a vivir plenamente, y eligiendo una época pasada, que por una u otra razón le parece más cómoda o adecuada a sus conveniencias, resuelve instalarse en ella, irse a vivir a ella, convirtiéndola en un presente inmutable, petrificado, perenne<sup>44</sup>.

<sup>44</sup> "Para un museo romántico", II, 624 y 625.

En Ortega, como en Moneo, el peso del pasado, así como la idea de futuro concebido como posibilidad, no anulan la condición progresista en el hombre, aunque tal progresividad no puede ser entendida como a priori en los términos en que ha sido interpretada por la ortodoxia teleológica moderna, porque no es posible entender tal condición de progreso desde esquemas preestablecidos. El Museo de Mérida da buena cuenta de las tesis orteguianas, en virtud de las cuales el progreso exigiría una evolución en donde la nueva forma superaría a la anterior al conservarla y atesorarla. En 1965, en un comentario sobre la superación del racionalismo del Movimiento Moderno, Moneo nos dice: “al escribir «superarlo» me ha sacudido un cierto desasosiego; aunque tal vez sea la expresión correcta y mi malestar, por tanto, no sea justificado, preferiría haber escrito «recuperarlo». Pienso que hoy son más precisas las operaciones de salvación y rescate que las de aligerar, una vez más, el lastre sin darse cuenta del valor de aquello que se tira por la borda”<sup>45</sup>. Por el contrario, en 1925, Ortega indica: “Cuando un arte lleva muchos siglos de evolución continuada, sin graves hiatos ni catástrofes históricas que la interrumpan, lo producido se va hacinando y la densa tradición gravita progresivamente sobre la inspiración del día”<sup>46</sup>. En 1923 nos dice:

Ha habido generaciones que sintieron una suficiente homogeneidad entre lo recibido y lo propio. Entonces se vive en *épocas acumulativas*. Otras veces han sentido una profunda heterogeneidad entre ambos elementos, y sobrevivieron *épocas eliminatorias y polémicas*, generaciones de combate. En las primeras, los nuevos jóvenes, solidarizados con los viejos, se supeditan a ellos; en la política, en la ciencia, en las artes siguen dirigiendo los ancianos. Son tiempos de viejos. En las segundas, como no se trata de conservar y acumular, sino de arrumbar y sustituir, los viejos quedan barridos por los mozos. Son tiempos de jóvenes, edades de iniciación y beligerancia constructiva<sup>47</sup>.

Pero, ante esta discrepancia de criterios, creemos que deben señalarse algunos apuntes. Ortega nos habla desde el momento de la propia vanguardia en donde la historia recae bajo la sospecha de discurso en defensa de determinados privilegios y especialmente ante la experiencia que fue lo que Matila Ghyka denominó como el *gran bazar* del siglo XIX; Moneo nos habla desde un momento en donde si bien la arquitectura moderna está siendo objeto de revisión, ésta no puede ser rechazada pues sus principios han sido profundamente

<sup>45</sup> Rafael MONEO, “A vueltas con la metodología”, *Revista Arquitectura COAM*, 82 (1965), pp. 9-14.

<sup>46</sup> *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela*, III, 871.

<sup>47</sup> *El tema de nuestro tiempo*, III, 565.

asumidos y siguen teniendo vigencia, especialmente en el contexto español. Por otra parte, Ortega se refiere a la idea de cultura en su condición hierática y, por ello, como necrosis inerte y opuesta a la vida. El propio Nietzsche se refiere a la antigua Grecia como ejemplo jovial de espontaneidad ajena al gravamen de la memoria. En Grecia hay una síntesis de forma y libertad que no es posible imitar desde fuera. Por eso, y en la misma línea, Moneo nos dice que nunca hubo canon en Grecia, es decir, en Grecia no existió una normatividad inapelable ni un lastre esclerótico capaz de ahogar las fuerzas creativas y vitales de la producción estética. Esto nos lleva a plantear de nuevo la cuestión acerca de cuáles son los presupuestos temporales que subyacen en el historicismo del siglo XIX, pues si estos son los ya referidos referentes cronológicos quizá quepa reivindicar otras formas de temporalidad a las que también nos hemos remitido y que asumen esta combinación de ley y de libertad. En todo caso, es muy significativo el modo en que Moneo, al referirse a su museo, frente a la idea de bazar, acudirá a la expresión de archivo *vivo* de la memoria de Mérida.

Estas actitudes serán asumidas por Rafael Moneo de una forma propia en sus diversas facetas como proyectista, como teórico y como docente y serán las que porte en el debate que, durante su carrera, ha mantenido con otros arquitectos interesados en el valor tiempo. Como consecuencia de esta ansiada recuperación de la historia, el debate se centrará en torno a la reflexión acerca del valor de la tipología como instrumento de proyecto, que había sido abandonada en el siglo XIX. El arquitecto de la escuela milanesa, Ernesto Nathan Rogers, abrió el debate acerca de la polaridad que, en la proyectación arquitectónica, se produce entre la *metodología* y la *tipología*; en este último caso, se identificaba el tipo como aquel elemento que, habiendo sido utilizado en el pasado con éxito, y en virtud de su pertinencia en el presente, garantizaba una satisfactoria respuesta al contexto concreto.

Pero debemos indicar que no todos los arquitectos asumieron el papel de la tipología de igual modo. La recuperación de la tipología por parte de numerosos arquitectos estaría claramente emparentada con la influencia del estructuralismo, en tanto que la identificación del tipo, tras una labor de clasificación, permitiría extraer los rasgos que darían cuenta sintéticamente de la estructura formal, especialmente de aquellos rasgos formales que permanecen en la ciudad a lo largo de la historia, por lo que sería aquí donde el arquitecto encontraría el núcleo de su disciplina. Ésta sería la postura de Aldo Rossi, autor según el cual, la arquitectura es portadora de los valores de la memoria. En su influyente libro *La arquitectura de la ciudad*<sup>48</sup>, Rossi acometerá esta tarea des-

<sup>48</sup> Aldo ROSSI, *La arquitectura de la ciudad*, 2.<sup>a</sup> edición ampliada. Barcelona: Gustavo Gili, 2010. (Publicado por 1.<sup>a</sup> vez en italiano en 1966).

de una actitud racionalista con la que pretenderá abarcar la referida memoria. Esta actitud será origen de algunos conflictos visibles en su obra y que Moneo, a pesar de su admiración hacia Rossi, recogerá como crítica. Estos conflictos serán evidenciados por el propio Rossi en sus textos posteriores. Por otra parte, esta concepción racional, junto a la adopción de los anteriormente referidos postulados atemporales e invariantes de la forma, llevan en Rossi a practicar una arquitectura en la que la reivindicación de la memoria no encuentra inordinación en el devenir contingente de los tiempos; sus formas parecen entonces yacer en un pasado ubicado tras una barrera infranqueable incapaz de coexistir con el ritmo presente de la vida.

En el caso de Louis Kahn, y desde concepciones claramente platónicas, según nos dice él mismo: “La forma nada tiene que ver con las condiciones circunstanciales”<sup>49</sup>; para Kahn, el *orden es*, es decir, toda apelación a un decurso temporal de la existencia está condenada al *no ser*; no hay posibilidad de conjugar el verbo ser en esta expresión, pues el orden es independiente de los avatares del tiempo, no cabe, por tanto, su transformación. Para Kahn, frente al aparente desorden fluente de las formas singulares que la geología nos muestra en su superficie, prestando sostén, orden y consistencia, se ubica la estructura desde donde cabe leer los fenómenos. Por el contrario, el vitalismo de Moneo le llevará a reivindicar el hecho circunstancial, paradójicamente, como esencial. En buena parte de la obra de Kahn encontraremos referencias a lo romano; para este arquitecto el valor masivo de la edificación romana se ofrece como la mejor visualización de esta idea de la permanencia platónica de la forma. En Mérida, por el contrario, lo romano es un dato; se trata de un elemento obligado del que da cuenta el Museo. Moneo podría haber ideado una arquitectura en exclusividad moderna; pero, al elegir la opción de lo romano, Moneo queda obligado a la referencia concreta que supone el mundo romano. En Mérida, el pasado concreto y tangible en los muros romanos queda registrado como testimonio de lo que somos, sin embargo, ante la conciencia de nuestro devenir, cabe la transformación que asume nuestra existencia contemporánea. Frente a un tiempo inmóvil pero amenazado y zarandeado por los vientos corrosivos de *Chronos*, los registros de la arquitectura concreta se acumulan salvaguardando así su identidad, a la vez que se transforman en el continuo suceder del tiempo, consignando así nuevos registros. Nos dice Ortega al respecto:

No hay, por tanto, que lagrimar demasiado sobre la mudanza de todo lo humano. Es precisamente nuestro privilegio ontológico. Sólo progresa quien

<sup>49</sup> Louis KAHN, *Forma Diseño*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1965, pp. 8-9.

no está vinculado a lo que ayer era, preso para siempre en ese ser que ya es, sino que puede emigrar de ese ser a otro. Pero no basta con esto: no basta que pueda libertarse de lo que ya es para tomar una nueva forma, como la serpiente que abandona su camisa para quedarse con otra. El progreso exige que esta nueva forma supere la anterior, y para superarla la conserve y aproveche (...). Progresar es acumular ser, tesaurizar realidad<sup>50</sup>.

Esta expresión sintetiza las reservas de Moneo respecto a las tentaciones de *nueva forma*. Si para los anteriormente referidos arquitectos, el tiempo se muestra como sustrato inalterable, en Moneo, el tiempo se mostrará como flujo contingente. Pero estas ideas, además, suponen que más allá de los rasgos comunes y estables de la arquitectura, lo verdadero y primario es lo singular, y especialmente la realidad singular que es el individuo concreto o la comunidad concreta cuyo rastro es visualizado a través de una arquitectura específica y atenta a una realidad contextual. En esta arquitectura cabrá entonces concebir, por un lado, la congenialidad del tipo y, a la vez, la singularidad del contexto; la arquitectura, como el ser vivo, conserva lo que es propio de su identidad, su autenticidad<sup>51</sup>, pero al mismo tiempo es capaz de leer el contexto con el que tiene que habérselas, lo que está fuera de sí. El tipo, para Moneo, no es universal ni arquetípico, no es un elemento rígido inalterable, es más bien el testigo que, si bien recoge la experiencia del pasado, es susceptible de transformación en virtud de su realidad contextual. Y éstas son, en extracto, las ideas que Moneo ofrece en un artículo escrito en 1978 —es decir, dos años antes que el proyecto que aquí abordamos—, titulado “Sobre la noción de tipo”<sup>52</sup>. Anota aquí Moneo:

El concepto de tipo en sí mismo está abierto al cambio —al menos en cuanto que supone conciencia de la realidad y, por tanto, inmediato reconocimiento de la necesidad y posibilidad del cambio— pues los procesos de obsolescencia que inevitablemente se producen en la arquitectura tan sólo pueden ser detectados, y al detectarlos cabe el actuar sobre ellos, si las obras se clasifican tipológicamente discriminando y diferenciando dicha clasificación cuanto sea posible. De ahí que el tipo deba ser entendido como “cuadro o marco en el que la transformación se lleva a cabo”, siendo así, por tanto, término necesario para la

<sup>50</sup> *Historia como sistema*, VI, 74.

<sup>51</sup> Sobre la idea de autenticidad, nos remitimos a Eduardo ÁLVAREZ GONZÁLEZ, “El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 25 (2012), pp. 163-183.

<sup>52</sup> Rafael MONEO, “Sobre la noción de tipo”, *El Croquis. Rafael Moneo (1967-2004)*; *Antología de urgencia*, 20, 64 y 98 (2004), pp. 584-607. Originalmente publicado en *Oppositions*, 13 (1978), Institute for Architecture and Urbanism Studies, MIT press.

dialéctica continua requerida por la historia. Desde este punto de vista el tipo deja de ser el “mecanismo rígido” que inmoviliza la arquitectura, y se convierte en el medio necesario tanto para negar el pasado como para anticipar el futuro<sup>53</sup>.

En la apelación a lo histórico es donde Moneo encontrará los instrumentos del oficio. Hemos indicado que frente a la conciencia *transversal* que supone el *Zeitgeist* como ligazón entre las artes entre sí, o entre éstas y otros ámbitos del conocimiento, Moneo defenderá el valor de la autonomía disciplinar vinculada a la experiencia del pasado. Pero esta defensa en ningún caso debe ser confundida con la *barbarie del especialismo* a que Ortega se refiere en *La rebelión de las masas*. En tanto que la experiencia del hombre es lo que a éste le ha pasado, será ésta también su propia limitación. Dice Ortega: “Las experiencias de vida hechas estrechan el futuro del hombre. Si no sabemos lo que va a ser, sabemos lo que no va a ser. Se vive en vista del pasado”<sup>54</sup>. La experiencia de la arquitectura desde el oficio, nos aporta el conocimiento de ese pasado en torno al que el arquitecto puede encontrar los límites de su trabajo, pero son las herramientas de ese oficio las que permiten ver el mundo con los ojos de arquitecto, por lo que es desde ellas desde donde cabe otear el horizonte de posibilidad. Vemos así a la historia como limitación y, a la vez, como condición de posibilidad, en tanto que nos aporta el material en que nos reconocemos. Así pues la constatación de los límites que nos ofrece nuestra propia experiencia en la historia, el oficio será, en opinión de Moneo, lo que nos protegerá ante la posibilidad de extravío, y en especial, en lo que a extrapolaciones inmediatas respecto a otros ámbitos se refiere.

La reivindicación de una autonomía disciplinar no debe verse como un mero reconocimiento del pasado, incapaz de coordinarse con las nuevas demandas de un futuro imprevisto al que debamos hacer frente con nuevos mecanismos. Dice Ortega: “Si hablamos de *ser* en el sentido tradicional, como *ser ya* lo que se es, como ser fijo, estático, invariable y dado, tendremos que decir que lo único que el hombre tiene de ser, de «naturaleza», es lo que ha sido. El pasado es el momento de identidad en el hombre, lo que tiene de cosa, lo inexorable y fatal”<sup>55</sup>. La operatividad metodológica, según la terminología anteriormente expresada, sólo es posible ante esta condición natural del hombre que hallamos en nuestro pasado. Pero desde las posiciones aquí expresadas, nuestra evolución temporal –impredecible como continuo devenir creativo y en su permanente diálogo con lo contextual–, sólo puede ser afrontada desde el reconocimiento de un tiempo sustancial, pues el hombre “no es” sino que “va

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 588.

<sup>54</sup> *Historia como sistema*, VI, 72-73.

<sup>55</sup> *Ibid.*, 71.

siendo”; “Ese «ir siendo» es lo que, sin absurdo, llamamos «vivir». No digamos, pues, que el hombre *es*, sino que *vive*”<sup>56</sup>.

## Conclusiones

La arquitectura moderna condena al tiempo, a la memoria y a la historia al marco de su reductibilidad de la misma forma que la condición natural –en que se funda la práctica de esta arquitectura– prescinde de la componente biográfica y ontológica del tiempo, quedando éste marginado a su condición dinámica. La ciencia clásica moderna concibe las categorías de espacio y tiempo como absolutas, lo cual supone la adopción del concepto de *movimiento* en tanto elemento de coordinación entre ambos y que, a su vez, puede generalizarse en la idea de *función*, la cual es recogida en el pensamiento moderno de la arquitectura. La idea moderna de dinámica entrará en crisis en el siglo XIX mientras, a la vez, algunos pensadores comienzan a cuestionar el peso que hasta entonces tenía y sigue teniendo la aproximación gnoseológica al cosmos como naturaleza. En lo que al tiempo respecta, si Newton concibe la oposición entre un tiempo absoluto (tiempo del mundo) y un tiempo vulgar (tiempo de la conciencia), Henri Bergson invertirá los términos al elevar la segunda modalidad a la categoría de tiempo *auténtico*; se trata entonces ahora del tiempo durativo de la conciencia íntima, al que Bergson asociará la idea de movimiento *mismo* en oposición a la *espacializada* dinámica. Pero lejos de condenar los elementos de la pulsión vital y del tiempo a la condición irracional y espiritualista, Ortega tratará de sintetizarlos al hallar su sentido y su *lógos* en torno a la conexión orbital cuyo núcleo radica en la vida. De este modo, al incorporar los referidos elementos en su condición biográfica, la razón vital será concebida en Ortega como una razón histórica y, en última instancia, como una razón narrativa.

Esta misma secuencia es la que subyace en la concepción del Museo de Mérida. En Mérida se recogen los aspectos *irracionales* del tiempo fenomenológico, inasible e inconmensurable de la experiencia íntima que deberán trascender al ámbito de lo colectivo a través de una razón de proyecto desde la cual operar a través de lo conmensurable, de lo espacial y de la representación. Podemos entonces aquí subrayar la especificidad de este proyecto, el cual, recogiendo el testimonio histórico de la modernidad, incorporará los elementos del tiempo subjetivo y de la memoria, así como las ciencias diltheyanas del espíritu, para con ello dar cuenta, a través de la razón histórica y narrativa, del hecho al que el museo se refiere. Dice Ortega: “el razonamiento esclarecedor, la *razón*, consiste en una narración. Frente a la razón pura físico-mate-

<sup>56</sup> *Ibidem*.



mática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia"<sup>57</sup>. Gracias a ello, la fragmentariedad desnortada que se extrae de una decodificación de los textos sin voluntad clara de recomposición –hecho éste muy presente en la arquitectura contemporánea–, quedará ahora hilvanada al recuperar el antiguo *logon didonai* como un “dar cuenta de” la vida humana y especialmente de una vida humana en el marco colectivo.

La pertinencia del hecho lingüístico en la arquitectura queda especialmente reseñada al enfatizar su componente colectiva. En este sentido, en el Coloquio de Darmstadt, el propio Ortega nos indica: “la arquitectura no es, no puede, no debe ser un arte exclusivamente personal. Es un arte colectivo”<sup>58</sup>. Hay entonces un tiempo del lenguaje que trasciende el conflicto señalado: “Es por la lengua como se manifiesta la experiencia humana del tiempo”<sup>59</sup>, nos dice E. Benveniste. Será entonces el lenguaje el encargado de aportar sentido a la obra mediante el recurso fundado en la dramatización de la experiencia, es decir, a través de una conexión entre la conciencia íntima y el carácter social y colectivo intrínseco en la arquitectura. El arquitecto se centrará aquí en la tarea de dar razón de los objetos de un pasado que no conservan su significación y que, precisamente por ello, debe asumir la labor didáctica orientada a lograr una reconciliación. Los postulados de Ilya Prigogine parten de una concepción de lo vital en el marco de un cosmos dotado de sentido, afirmación ésta sin duda objetable. Pero en todo caso, y a los efectos de la producción humana, cabe suponer, como lo hace Marcel Proust, que –aunque sea parcialmente y ante la evidencia de una corrupción segura– es posible revertir la tiranía de *Chronos* mediante la tarea que supone la labor literaria y la arquitectura y, con ello, es posible la vida; es posible recobrar el tiempo perdido. ●

*Fecha de recepción: 07/09/2015*

*Fecha de aceptación: 03/03/2016*

<sup>57</sup> *Idem.*

<sup>58</sup> “En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»”, VI, 798.

<sup>59</sup> Émile BENVENISTE, *Problemas de lingüística general*. México D. F.: Siglo XXI, 1979, tomo II, p. 76.



## ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁLVAREZ GONZÁLEZ, E. (2012): "El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, 25, pp. 163-183.
- BENVENISTE, E. (1979): *Problemas de lingüística general*, tomo II. México D. F.: Siglo XXI.
- BOHIGAS GUARDIOLA, O. (1969): "Metodología y tipología", en *Contra una arquitectura adjetivada*. Barcelona: Seix Barral, pp. 95-102.
- GONZÁLEZ DE CANALES, F. (2013): "Una reflexión teórica desde la profesión", en *Rafael Moneo: Una reflexión teórica desde la profesión. Materiales de archivo (1961-2013)*. A Coruña: Fundación Barrié / Estudio de Arquitectura de Rafael Moneo, pp. 17-29.
- HERNÁNDEZ PACHECO, J. (2009): *El círculo de Jena o la filosofía romántica*. Madrid: Conferencia pronunciada en la Fundación Juan March el día 5 de noviembre.
- KAHN, L. (1965): *Forma Diseño*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 8-9.
- KOUKOUTSI-MAZARAKIS, V. (2001): *José Rafael Moneo Vallés: 1965-1985*. Director: Stanford ANDERSON. Massachusetts: Institute of Technology, Department of Architecture.
- MARTÍNEZ GARRIDO, M. (1986): *La dislocación como instrumento de orden en la arquitectura posmoderna (notas para una hermenéutica de la arquitectura actual)*. Director: Francisco Javier SAÉNZ DE OÍZA. Madrid: Escuela Técnica Superior de Arquitectura, Universidad Politécnica de Madrid.
- MOLEÓN, P. (2003): "Ortega y la arquitectura", en AA.VV., *Textos de Crítica de Arquitectura comentados 1*, 1.ª edición. Madrid: Departamento de Proyectos Arquitectónicos de la ETSAM (UPM), pp. 63-71.
- MONEO, R. (1965): "A vueltas con la metodología", *Revista Arquitectura COAM*, 82, pp. 9-14.
- (1966): "A la conquista de lo irracional", *Revista Arquitectura COAM*, 87, pp. 1-6.
- (1981): "4 citas / 4 notas", *Arquitecturas bis*, 38-39, pp. 44-48.
- (1985): "La vida de los edificios: Las ampliaciones de la Mezquita de Córdoba", *Revista Arquitectura COAM*, 256, pp. 26-36.
- (2004): "Sobre la noción de tipo", *El Croquis. Rafael Moneo (1967-2004); Antología de urgencia*, 20, 64 y 98, pp. 584-607.
- (2005): *Sobre el concepto de arbitrariedad en la arquitectura*. Discurso de entrada en la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando. Madrid: RABASF.
- (2010): *Apuntes sobre 21 obras*. Barcelona: Gustavo Gili.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- PANOFSKY, E. (1972): "El Padre Tiempo", en *Estudios sobre iconología*. Madrid: Alianza, pp. 93-137. (Publicado por 1.ª vez en inglés en 1932).
- ROSSI, A. (2010): *La arquitectura de la ciudad*. 2.ª edición ampliada. Barcelona: Gustavo Gili. (Publicado por 1.ª vez en italiano en 1966).
- ROWE, C. y SLUTZKY, R. (1999): "Transparencia: literal y fenomenal", en ROWE, C., *Manierismo y arquitectura moderna y otros ensayos*. Barcelona: Gustavo Gili, pp. 155-177. (1.ª edición publicada en 1976).
- (1999): "La Tourette", en ROWE, C., *Manierismo y arquitectura moderna y otros ensayos*. Barcelona: Gustavo Gili, pp. 179-195. (Publicado por 1.ª vez en 1961).
- VENTURI, R. (1972): *Complejidad y Contradicción en la arquitectura*, 1.ª edición. Barcelona: Gustavo Gili. (1.ª edición en inglés en 1966).



# Theodor Lipps y el concepto de estilo en la estética orteguiana

Taro Toyohira

ORCID: 0000-0002-6719-7253

## Resumen

El presente estudio examina la presencia de Theodor Lipps en la estética de José Ortega y Gasset. Analiza especialmente la influencia de ideas lippsianas en "Ensayo de estética a manera de prólogo", a la par que se revelan las diferencias importantes en torno a su concepción de la estética como ciencia.

## Palabras clave

Ortega y Gasset, Theodor Lipps, estética, ejecutividad, estilo

## Abstract

This article studies the presence of Theodor Lipps in José Ortega y Gasset's aesthetics, analyzing the influence of Lipps's aesthetic ideas especially on "Ensayo de estética a manera de prólogo". At the same time, it contributes to reveal the important differences regarding their conception of aesthetics as science.

## Keywords

Ortega y Gasset, Theodor Lipps, aesthetics, operativeness, style

## Introducción

Theodor Lipps fue un psicólogo y filósofo alemán que tuvo gran influencia sobre todo en el ámbito psicológico y estético a principios del siglo XX. Fue profesor de Ortega en Leipzig<sup>1</sup> y en su Biblioteca personal se pueden encontrar varias obras del filósofo alemán<sup>2</sup>. La presencia de Lipps es notable también en dos ámbitos del pensamiento orteguiano; primero, en el

<sup>1</sup> Jordi GRACIA, *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus, 2014, p. 45.

<sup>2</sup> En la Biblioteca personal de Ortega, ubicada dentro de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, se encuentran tres libros de Lipps sobre temas estéticos: Theodor LIPPS, *Komik und Humor: Eine psychologisch-ästhetische Untersuchung*. Hamburgo y Leipzig: Leopold Voss, 1898; *Ästhetik: Psychologie des Schönen und der Kunst: T. 1. Grundlegung der Ästhetik*. Hamburgo y Leipzig: Leopold Voss, 1903; *Ästhetik: Psychologie des Schönen und der Kunst: T. 2. Die ästhetische Betrachtung und die bildende Kunst*. Hamburgo y Leipzig: Leopold Voss, 1906. No hay ningún subrayado en los ejemplares. En nuestra opinión el último ejerció mayor influencia en Ortega como luego veremos. Por razones de espacio y comodidad manejaremos en nuestro estudio la edición española de éste: Theodor LIPPS, *Los fundamentos de la estética: la contemplación estética y las artes plásticas*, traducción de Eduardo OVEJERO Y MAURY. Madrid: Daniel Jorro, 1924. Se indica la parte correspondiente en la citada edición que se encuentra en la Biblioteca personal de Ortega.

### Cómo citar este artículo:

Toyohira, T. (2017). Theodor Lipps y el concepto de estilo en la estética orteguiana. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (35), 161-187.  
<https://doi.org/10.63487/reo.283>



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

Revista de  
 Estudios Ortegaianos  
 N° 35. 2017  
 noviembre-abril

ámbito psicológico, o más concretamente en el problema de la percepción del prójimo. Ortega rechaza radicalmente su teoría de la *Einfühlung*, pero al mismo tiempo se nota la influencia de Lipps en la crítica orteguiana de la comprensión analógica del Otro en Husserl. Pero su presencia en el ámbito estético es también muy importante y explícita. El pensamiento sobre el arte en ambos filósofos presenta fuertes similitudes y, al mismo tiempo, diferencias radicales. Por esta razón, puede ser esclarecedor realizar un análisis comparativo entre los dos pensadores para poner en claro las características de sus teorías estéticas. Éste es el objetivo del presente estudio. Pero también hay otros motivos que recomiendan esta investigación. Puesto que la relación del pensamiento lippsiano con el de Ortega no ha sido demasiado estudiada<sup>3</sup>, y precisamente por esta laguna filológica, parte de la investigación orteguiana interpreta sólo de una forma parcial, un ensayo fundamental respecto a la estética orteguiana: “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914)<sup>4</sup>. Es decir, se podría reconocer una tendencia interpretativa que resalta sólo su aspecto ontológico-epistemológico, pero no suficientemente el estético<sup>5</sup>. Nadie podrá negar que la interpretación ontológico-epistemológica del “Ensayo” ha sido filosóficamente muy fructífera y seguirá siendo así. La prueba de esto, sólo por mencionar un ejemplo reciente, es la *object-oriented ontology* de Graham Harman y su interpretación ontológica del “Ensayo”<sup>6</sup>. Sin embargo, también es cierto que estas

<sup>3</sup> Por ejemplo, Nelson Orringer en su estudio clásico sólo menciona esporádicamente, unas cinco veces, el nombre de Lipps, y en su bibliografía apenas figura la obra del filósofo alemán. Véase Nelson ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, 1979, pp. 357-362 y p. 365.

<sup>4</sup> Por ejemplo, Julián Marías, al sostener que el “Ensayo” es una crítica de la fenomenología, para resaltar exclusivamente el aspecto epistemológico de esta obra dice: “Para no perdernos, voy a seguir sólo la línea esencial [del «Ensayo»], dejando de lado desarrollos inesenciales o deficientes”, Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza, 1984, p. 392. Y deja intacto el análisis del “objeto estético” en el “Ensayo” como el “yo-rojo” de una caja roja de piel, el “pensar ejecutivo” del *Pensamiento* o el goce estético del “cuadro de Carlos V”. Es decir, él juzga que esas partes estéticas son “inesenciales” y “deficientes”. Y los mencionados análisis estéticos tienen una relación muy estrecha con el pensamiento lippsiano, como luego veremos.

<sup>5</sup> Javier San Martín indica así: “El prólogo que Ortega escribió para el libro de J. Moreno Villa, *El pasajero*, ha pasado tradicionalmente por ser una clara expresión de la superación orteguiana de la fenomenología”, Javier SAN MARTÍN, “¿Primera superación de la fenomenología?”, en Atilano DOMÍNGUEZ, Jacobo MUÑOZ y Jaime de SALAS (coords.), *El primado de la vida. Cultura, estética y política en Ortega y Gasset*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, p. 109.

<sup>6</sup> En una entrevista Harman dice: “Finally, if there is one essay by anyone that prefigures all of my philosophical ideas, it is surely Ortega’s «Essay in Esthetics by Way of a Preface», found in English in *Phenomenology and Art*”, Paul John ENNIS, “Interview with Graham Harman”, en *Post-continental Voices: Selected Interviews*. Winchester y Washington: John Hunt Publishing, 2010, p. 11. Harman analiza el “Ensayo” en: Graham HARMAN, *Guerrilla Metaphysics*. Chicago: Open Court Publishing Company, 2005, pp. 102-124.

lecturas metafísicas deben ser complementadas con otras que salvan los aspectos estéticos de la obra orteguiana, bastante influidos por la teoría lippsiana. En las siguientes páginas también se procurará mostrar que en el “Ensayo” Ortega dialoga no sólo con Husserl, Natorp, Geiger<sup>7</sup>, sino también con Lipps<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> La influencia de Geiger y Natorp, que señala Orringer en su *Ortega y sus fuentes germánicas*, aclara muy bien las implicaciones ontológico-epistemológicas del “Ensayo”. Pero desde un punto de vista estético quizá pudiera tener algunos puntos discutibles. Por ejemplo, la presencia de Geiger en la estética de Ortega no es tan explícita como la de Lipps. Ortega sólo menciona a Geiger una vez en todas sus obras; y esta única referencia no tiene nada que ver con el arte, como admite el propio Orringer (Nelson ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, p. 109). En cambio, es indudable que Ortega había leído *Ästhetik. Die ästhetische Betrachtung und die bildende Kunst* antes de escribir el “Ensayo”, puesto que en éste alude a un pasaje de esta obra lippsiana: “Trivial y errónea es la descripción que un estético contemporáneo da de esta peculiarísima manera de conocimiento, de saber de un objeto, que nos ofrece el arte. Según Lipps, proyecto mi yo en el trozo de mármol pulido, y esa intimidad del *Penseroso* sería como el disfraz de mí mismo”, José ORTEGA Y GASSET, “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), I, 671. (Las referencias son de la edición de *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010). Este ejemplo de la estatua de mármol aparece en la citada obra lippsiana como luego veremos con más detalle. Ya en 1911 Ortega menciona la teoría estética de la *Einfühlung* de Lipps en “Arte de este mundo y del otro”: “Ésta es la simpatía: «Sólo cuando existe esta simpatía —dice Lipps— son bellas las formas y su belleza no es otra cosa que este sentirse idealmente vivir una vida libre». «Goce estético es, por tanto, goce de sí mismo objetivado», “Arte de este mundo y del otro” (1911), I, 440. También Ortega poseía las tres obras principales de Lipps sobre la estética, como se ha señalado, junto a otros trabajos sobre la psicología y la lógica del mismo autor. En segundo lugar, Orringer sostiene que la “ejecutividad” orteguiana proviene de *Vollzeibend* de Natorp y es casi sinónimo del “contenido” de la conciencia. No obstante, en este contexto natorpiano quedaría un poco extraño hablar sobre el “pensar ejecutivo” del *Penseroso* o del “yo-rojo” de una “caja roja de piel”. En cambio, en el pensamiento lippsiano la vida que palpita idealmente en un bloque de mármol y el “sentimiento de actividad” que puede residir en una “caja de piel” revisten una importancia decisiva. Por esta razón, puede resultar más plausible suponer que aquí Ortega se refiere a este contexto lippsiano. En tercer lugar, la similitud del concepto de sentimiento utilizado por Ortega y Geiger tal vez pueda ser indirecta, puesto que tanto el filósofo madrileño como el alemán fueron discípulos de Lipps y el concepto “sentimiento (*Gefühl*)” de ambos es bastante influido por el último. La influencia de Lipps en Geiger es explícita y bastante conocida; y en Ortega se intenta mostrar en el presente trabajo. En otras palabras, podría suponer que la similitud entre Ortega y Geiger en el “Ensayo” es *indirecta y mediada por Lipps*. Finalmente, todas las lecturas ontológico-fenomenológicas del “Ensayo” sufren un riesgo interpretativo común: descontextualización de la obra. Como esta postura se basa en el supuesto de que este prólogo para un libro de poesía es una crítica de la fenomenología, como consecuencia, se intenta interpretar las palabras de Ortega, escritas en un contexto explícitamente estético, en un sentido exclusivamente ontológico-fenomenológico. Por ejemplo, se identificaría la contemplación estética con la reducción fenomenológica o *epojé*. Si bien se pueden encontrar algunas semejanzas entre la contemplación estética lippsiana (u orteguiana) y la *epojé* fenomenológica, habrá que afirmar que, en rigor, son cosas diferentes. Si fueran idénticas, la *epojé* convertiría el mundo en una obra de arte. Una pos-

Aunque la influencia de Lipps en la estética orteguiana es indudable, ésta también muestra radicales diferencias que suponen una concepción original de la estética y que marcan un avance teórico. Por esta razón se dividirá el presente trabajo en dos partes; en la primera se estudiará la influencia —es decir, los aspectos teóricos comunes— de Lipps en la teoría orteguiana del arte; en la segunda, la diferencia.

### 1.1. Concepto y juicio, ejecutividad y actividad

Tanto en el “Ensayo”, como en los primeros tres capítulos de *Die ästhetische Betrachtung und die bildende Kunst*, el objetivo de Ortega y Lipps es definir el arte como “expresión” (*Ausdruck*). Precisamente por eso ambos pensadores comienzan por distinguir entre varios tipos de ella; más concretamente, Ortega distingue entre la expresión de “lo ejecutivo” y la de “concepto” o “imagen”, Lipps entre la de “actividad” (*Tätigkeit*) y la de “juicio” (*Urteil*). Y para Ortega el arte será la expresión de (o más bien, *mediante*, como luego veremos) “ejecutividad” o de “sentimiento”; para Lipps es la de “actividad” o de “sentimiento de actividad” (*Tätigkeitsgefühl*). Y estos conceptos definitorios de la estética en ambos pensadores presentan fuertes similitudes.

Ortega inicia su ensayo precisando la diferencia de significado entre “él anda” y “yo ando”<sup>9</sup>. Aquí el significado quiere decir una referencia a algún objeto. Y según Ortega el primer enunciado se refiere a la imagen de un hombre caminante visto desde fuera por el sujeto, mientras el segundo remite a “la imagen visual de mis pies moviéndose; pero sobre ello (...) una realidad invi-

---

tura tal no se compagina ni con la teoría estética orteguiana ni con la lippsiana. Dado que ambos sostienen que el mundo estético es diferente e independiente del real, y que posee ciertas características que son únicamente posibles en ese ámbito peculiar (Lipps afirma que es patológica la actitud que confunde los dos mundos, como luego veremos). Pero después de todo, estos pequeños inconvenientes no son insalvables (aunque sí, discutibles), ni tampoco menoscaban la importancia filosófica de estudios que pertenecen a esta corriente interpretativa, como ya se ha indicado más arriba. Y huelga señalar que el texto de un clásico, como el de Ortega, siempre ofrece varias posibilidades interpretativas. El presente estudio busca, simplemente, la posibilidad de una lectura no exclusivamente metafísica, sino, primeramente, estética del “Ensayo”.

<sup>8</sup> Guillermo de Torre también señala la presencia de Lipps como interlocutor en el “Ensayo”: “Otro concepto que aparece tempranamente en la obra orteguiana es el referente al objeto estético. En el «Ensayo de estética a manera de prólogo» para *El pasajero* encontramos su formulación. Aunque en aquellos años la estética de Lipps, su teoría de la *Einfühlung* —o proyección sentimental, o introyección sentimental, o endopatía, ya que con todos estos nombres se ha castellanizado el término— era muy activa y operante, Ortega no se rinde a la suerte de desdoblamiento que dicha teoría pretende”, Guillermo de TORRE, *El fiel de la balanza*. Madrid: Taurus, 1961, p. 35.

<sup>9</sup> “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), I, 667.

sible y ajena al espacio —el esfuerzo, el impulso, las sensaciones musculares de tensión y resistencia—. Y añade que “la diferencia no puede ser mayor”<sup>10</sup>. Y luego pone otro ejemplo, que es la diferencia entre el “concepto de dolor” y el “dolor doliendo” inmediatamente sentido por “mí”:

¿Cómo expresaríamos de un modo general esa diferencia entre la imagen o concepto del dolor y el dolor como sentido, como doliendo? Tal vez haciendo notar que se excluyen mutuamente: la imagen de un dolor no duele, más aún, aleja el dolor, lo sustituye por su sombra ideal. Y viceversa: el dolor doliendo es lo contrario de su imagen: en el momento que se hace imagen de sí mismo deja de doler<sup>11</sup>.

Esta diferencia es radical para Ortega, puesto que significa la diferenciación entre el “concepto del dolor” y el “sentimiento ejecutivo del dolor”. Cuando el yo juzga que siente el dolor ya no es el yo que siente el dolor; para aquél el dolor es inmediatamente sentido y para éste el dolor es algo que ya *fue* dolor. Ortega considera que el verdadero “yo” doliente es el que inmediatamente siente el dolor, y lo llama “el yo ejecutivo”. Y llama “sentimiento” a lo que es sentido “como estado ejecutivo mío, como actuación de mi yo”<sup>12</sup>. Y esta “ejecutividad” tiene la peculiar condición de no poder ser captada por la imagen o el concepto:

Para que yo vea *mi* dolor es menester que interrumpa mi situación de doliente y me convierta en un yo vidente. Este yo que ve al otro doliente, es ahora el yo verdadero, el ejecutivo, el presente. El yo doliente, hablando con precisión, fue, y ahora es sólo una imagen, una cosa u objeto que tengo delante<sup>13</sup>.

Por tanto el idioma en su uso corriente, que es la “expresión del concepto” o de la imagen, no puede “expresar” la intimidad del sujeto que es la ejecutividad: “el idioma alude, meramente, a la intimidad, no la ofrece”<sup>14</sup>. Ya que “la narración hace de todo un fantasma de sí mismo, lo aleja, lo traspone más allá del horizonte de la actualidad. Lo narrado es un «fue». Y el *fue* es la forma esquemática que deja en el presente lo que está ausente”<sup>15</sup>. Aquí el idioma o la expresión del concepto representa la ciencia. Inmediatamente después Ortega

<sup>10</sup> *Ibid.*, 668.

<sup>11</sup> *Idem.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, 676.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 669.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 671.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 672.

propone otro tipo de expresión frente al cual “las otras noticias de la ciencia *parecen* meros esquemas, remotas alusiones, sombras y símbolos”<sup>16</sup>:

Pues bien, pensemos lo que significaría un idioma o un sistema de signos expresivos de quien la función no consistiera en narrarnos las cosas, sino en presentárnoslas como ejecutándose.

Tal idioma es el arte: esto hace el arte. El objeto estético es una intimidad en cuanto tal –es todo en cuanto *yo*<sup>17</sup>.

Así, en Ortega, el arte como “expresión” se distingue de las demás formas expresivas por su capacidad de presentar la “intimidad=ejecutividad” o el sentimiento de ella: “No hay inconveniente en conservar para el arte el título de función expresiva, con tal de que se admitan dos potencias distintas en el expresar, la alusiva y la ejecutiva”<sup>18</sup>. Esta distinción entre la expresión alusiva y la ejecutiva corresponde a la lippsiana de la “expresión del juicio” y la “expresión del sentimiento”, como luego veremos. La ejecutividad constituye la profundidad de la obra de arte; “su valor sentimental le presta el carácter de profundidad, de intimidad”<sup>19</sup>, señala Ortega. En el caso de una estatua de mármol –un ejemplo explícitamente tomado de la obra de Lipps– el *Penseroso* aparece como un hombre sumergido en la meditación, porque esta masa mineral parece tener la profundidad (=la ejecutividad o el sentimiento de la ejecutividad) que es el pensar ejecutivo: “en el *Penseroso* tenemos el acto mismo de pensar ejecutándose”<sup>20</sup>. Podemos, pues, afirmar que para Ortega la peculiaridad del arte como expresión radica en esta creación de un aparente sentimiento de ejecutividad; en dotar, en este caso, a la masa mineral de una intimidad humana. Es una “expresión ejecutiva”.

Paralelamente, Lipps comienza por distinguir entre la expresión del juicio y la del sentimiento. Tanto el juicio como el sentimiento son “vivididos” por el sujeto. En el primero el sujeto se siente juzgador, y en el segundo, sentimental. Para Lipps, el juicio es posterior a la actividad; uno llega a formular un juicio por una actividad anterior a él. Si tomamos los ejemplos de Ortega, tanto la imagen de “él anda” como el “concepto de dolor” son juicios a los que se llega por una actividad anterior; en el primero, el acto de ver a un hombre andando y en el segundo, el de sentir el dolor doliendo. Al juicio se puede llegar simplemente abriendo los ojos, puesto que para Lipps la “imagen” de un hombre caminante es ya de por sí un juicio:

<sup>16</sup> *Idem.*

<sup>17</sup> *Idem.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, 678.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 677.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 671.



cada vez que abro los ojos, cada vez que actualizo un recuerdo, me convenzo de algo, llego a la conciencia de una verdad, formo juicios, creencias, opiniones, adquiero una ciencia real o supuesta. Siempre que abro los ojos o que recuerdo algo adquiero la convicción de que esto o aquello es así o no es así, de que tal cosa ha sucedido o no ha sucedido, en una palabra, de que esto o aquello es verdad o no es verdad<sup>21</sup>.

Pero también se puede llegar a un juicio a través de una intensa actividad de pensar y de elaborar una opinión o creencia<sup>22</sup>. Sin embargo, lo importante es que el “juicio” mismo debe distinguirse de la “actividad” de formular el juicio: “Ya distingo en tal locución, expresamente, la actividad por la cual he formado el juicio, la actividad intelectual, del juicio mismo”<sup>23</sup>. Las proposiciones lógico-científicas son “expresión del juicio”. Y por eso éstas pueden ser verdícas o falsas, pero no sentimentales: “esta «frialdad» propia de las operaciones de la inteligencia se explica como hemos dicho, porque tales operaciones no implican el desarrollo de una «actividad» ni de una fuerza, en suma, de un trabajo o producción interior”<sup>24</sup>. En el caso de “él anda” o de “me duele”, estos juicios son fríos porque no implican la actividad interior de andar o doler. La expresión lógico-científica no puede expresar el sentimiento. Aquí conviene señalar que el concepto lippsiano de sentimiento no se limita al de placer y displacer. Para Lipps el sentimiento se rige por el principio de placer (*Luust*) y displacer (*Unlust*), pero en su base hay uno más general, el “sentimiento de actividad”:

el sentimiento de actividad es la base necesaria o el substrato necesario de los sentimientos de placer y displacer (...). El sentimiento de actividad, podemos también decir, es el sentimiento fundamental [*Grundgefühl*] del placer y el displacer<sup>25</sup>.

Es muy posible que Ortega esté refiriéndose a esta noción de Lipps, cuando en el “Ensayo” dice: “A lo que toda imagen es como estado ejecutivo mío, como actuación de mi yo, llamamos sentimiento. Es un error superado en la reciente psicología el de limitar este nombre a los estados de agrado y desagrado,

<sup>21</sup> Theodor LIPPS, *Los fundamentos de la estética: la contemplación estética y las artes plásticas*, traducción de Eduardo OVEJERO Y MAURY. Madrid: Daniel Jorro, 1924, p. 6 (*Ästhetik. T. 2*, ed. cit., p. 6.). Ortega cita y explica este concepto lippsiano de “juicio” en *Sistema de la Psicología* (1915), VII, 494.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 5 (*Ästhetik. T. 2*, ed. cit., p. 5).

<sup>23</sup> *Idem* (*Ästhetik. T. 2*, ed. cit., p. 5).

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 6 (*Ästhetik. T. 2*, ed. cit., p. 7).

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 4 (*Ästhetik. T. 2*, ed. cit., p. 4).

de alegría y tristeza”<sup>26</sup>. Además la “actividad” en Lipps tiene un peculiar significado, muy similar a la ejecutividad orteguiana. El pensador alemán la define del siguiente modo:

Entonces entiendo por actividad lo que cada uno de nosotros piensa cuando “me siento activo” [*Ich fühle mich tätig*]. Quiero designar con estas palabras un movimiento de esfuerzo interior, mis fuerzas en movimiento. Pienso bajo esta frase un avance interior tendiendo a un fin, e inmediatamente sentido por mí. En ello se da siempre algo de lo significado por las palabras “trabajo” o “producción” antes usadas. Se da algo de “fuerza” o eficacia de fuerzas en mí. Ahora bien, esta experiencia interior de una actividad es, ante todo, un sentimiento<sup>27</sup>.

En Lipps, la actividad es siempre mi actividad, la de mi yo: “es referido a mí mismo en cuanto yo soy el sujeto de esa actividad, o en cuanto en la actividad evocada, como en general en toda actividad, se encuentra como elemento inseparable el yo. El sentimiento será, pues, un sentimiento de mi propio yo”<sup>28</sup>. Es más, la actividad es la vida misma mirada desde dentro, es un “yo ando”, si utilizamos la expresión orteguiana.

En una palabra, mi concepto [de la actividad] se extiende a todo el flujo de movimientos interiores inmediatamente sentidos, que se distingue del mero hecho psíquico, porque en aquel se encuentra positivamente el momento de la actividad, el momento del empujar o ser empujado, del conducir o ser conducido; me refiero, repito, a ese flujo que no es el mero existir o reposar en un punto. En resumen, aludo a lo que podemos designar justamente en toda oca-

<sup>26</sup> “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), I, 676. Orringer atribuye esta alusión a Geiger. Comentando el mismo pasaje arriba citado dice: “Es Geiger el psicólogo de vanguardia a quien se hace alusión aquí por haber corregido el estrecho concepto de sentimiento”, Nelson ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, p. 126. Podría ser más plausible suponer que aquí Ortega se refiera a Lipps, dado que en el apartado anterior el filósofo español ya había mencionado el nombre de Lipps y discutido sobre la intimidad ejecutiva en el contexto de la estética lippsiana. La semejanza del concepto de sentimiento, tal vez, se deba a la influencia de Lipps sobre Geiger, ya que éste fue discípulo de aquél. En *Sistema de la Psicología* (1915), la mayor disertación orteguiana sobre la psicología contemporánea, Ortega menciona y cita muchas veces a Lipps como el psicólogo contemporáneo más importante junto con Wundt: VII, 449, 451, 494, 502, 505, 506; pero allí nunca alude a Geiger (ni en ninguna obra orteguiana sobre la psicología de su tiempo). Y también respecto a la relación del valor moral con el sentimiento de complacencia y desagrado Ortega remite a *Ethischen Grundfragen* (1905) de Lipps, en “De la cortesía o las buenas maneras” (1918), VII, 723.

<sup>27</sup> Theodor LIPPS, ob. cit., pp. 3-4 (*Ästhetik. T. 2*, ed. cit., pp. 3-4).

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 18 (*Ästhetik. T. 2*, ed. cit., p. 19).

sión con las palabras “movimiento interior”. Aludo a todo aquello que constituye un devenir de nuestra vida efectiva. Toda “vida” es ya de por sí una actividad<sup>29</sup>.

Para Lipps el arte consiste en dotar a la materia de esta “actividad”, la vida interior, que se logra mediante la “proyección o simpatía” (*Einfühlung*). Pero sobre la proyección volveremos más adelante. Todo objeto estético posee esta “actividad”. Lipps denomina este hecho como “idealidad estética”: “En el objeto considerado o contemplado estéticamente hay que distinguir dos cosas. En primer lugar, lo dado sensiblemente, por ejemplo, en la estatua de mármol la estatua, es decir, el mármol configurado de una cierta manera; en segundo lugar, aquello que en la estatua hay, es decir, la vida representada”<sup>30</sup>. Pues bien, ahora procederemos a analizar con más detalle esta peculiaridad del objeto estético en ambos pensadores.

## 1. 2. La idealidad estética y la objetividad estética

Tanto para el filósofo madrileño, como para el alemán, el problema reside en la “intimidad” de la obra de arte, que es la “ejecutividad” en Ortega y la “actividad” en Lipps. Para esclarecerlo ambos se proponen analizar un mismo ejemplo. Ortega analiza la diferencia entre la imagen visual de una persona que parece estar pensando y la estatua de mármol del *Penseroso*; Lipps, la percepción de un hombre real que parece estar alegre y una estatua marmórea que representa el mismo sentimiento. “¿Qué diferencia hay entre la imagen visual que a veces tenemos de un hombre pensando frente a nosotros y el pensar del *Penseroso*?”<sup>31</sup>, se pregunta Ortega. Lo que percibimos de un hombre pensando es la “imagen” del hombre pensando. La intimidad o interioridad de esa persona ahora consiste en su “pensar”. Pero lo que pasa es que no podemos percibir ese “pensar” directamente, puesto que “sólo con una cosa tenemos una relación íntima: esta cosa es nuestro individuo, nuestra vida”<sup>32</sup>. La imagen visual del hombre pensando sólo *alude* a su intimidad, es decir a su “pensar”, pero *no la ofrece*. “Aquella imagen visual obra como una narración sobre nosotros, nos dice que allí, a nuestra vera alguien piensa: hay siempre una distancia entre lo que se nos da en la imagen y aquello a que la imagen se refiere”<sup>33</sup>. En otras palabras, en la imagen del hombre real, la existencia de la tristeza es una

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 7-8 (*Ästhetik. T. 2*, ed. cit., p. 8).

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 35-36 (*Ästhetik. T. 2*, ed. cit., p. 36).

<sup>31</sup> “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), I, 671.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 670.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 671.

cosa fantástica. Ya que “la narración hace de todo un fantasma de sí mismo”. Por tanto siempre cabe la duda de si es una tristeza real o fingida. De ahí que Ortega señale así: “Mas tampoco el objeto fantástico es el objeto estético. Un objeto fantástico no tiene por qué ser distinto de un objeto real: la diferencia entre ambos se reduce a que una misma cosa nos la representamos como existente o como inexistente”<sup>34</sup>. O sea, en el caso de la imagen real del hombre triste, la tristeza existe sólo como una cosa fantástica e inexistente, en cuanto algo que la imagen del hombre *alude*; pero no podemos percibirla inmediatamente, porque la imagen no puede ofrecer la intimidad ejecutiva. Pero en la obra de arte –la estatua de mármol– ocurre algo totalmente diferente. “Mas, en el *Penseroso* tenemos el acto mismo de pensar ejecutándose. Presenciamos lo que de otro modo no puede sernos nunca presente”<sup>35</sup>. Ante una estatua marmórea encontramos una masa mineral configurada de cierta manera. Sin embargo, como un objeto estético, el *Penseroso* abandona su materialidad y se convierte en una presencia con una interioridad sentimental, *ofrece* su interioridad ejecutiva, de la cual ya no preguntamos si esta intimidad, el “pensar ejecutivo”, es real o no. Ortega la denomina “absoluta presencia”: “No es la blancura de este mármol, ni estas líneas y formas, sino aquello a que todo esto alude, y que hallamos súbitamente ante nosotros con una presencia de tal suerte plenaria que sólo podríamos describirla con estas palabras: absoluta presencia”<sup>36</sup>.

Pues bien, esta “absoluta presencia del objeto estético” es muy parecida a la “objetividad estética” de Lipps. El pensador alemán inicia el segundo capítulo de su obra analizando la diferencia entre la intimidad de una persona real y una estatua marmórea. “Ahora bien, yo puedo suponer en una determinada persona un sentimiento cualquiera, esto es, una actividad cualquiera interior o una modalidad de actividad interior, por ejemplo, una alegría”<sup>37</sup>. Lo podemos hacer “aunque sepa que en dicha persona no se alberga en realidad semejante sentimiento”. Mas en ese caso no podremos simpatizar con esa “alegría supuesta o imaginada por mí en la persona en cuestión”, puesto que la menor duda sobre la realidad de su sentimiento bastaría para impedir la proyección sentimental. Aun cuando sepamos con “certeza” que esa persona alberga tal sentimiento, si lo sabemos como un conocimiento, como un “juicio”, no podremos llegar a sentirlo como intimidad. Puesto que en ese caso, lo percibimos “a la manera que sé que el planeta Sirio es mucho más grande que el Sol”<sup>38</sup>. Pero la verdadera

<sup>34</sup> *Idem.*

<sup>35</sup> *Idem.*

<sup>36</sup> *Idem.*

<sup>37</sup> Theodor LIPPS, ob. cit., p. 31 (*Ästhetik. T. 2*, ed. cit., pp. 32-33).

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 32 (*Ästhetik. T. 2*, ed. cit., p. 33).

contemplación estética se produce de una forma muy diferente. En ella, ya no preguntamos si la intimidad que percibimos en una estatua de mármol es real o no:

[La contemplación estética] no sabe o no quiere saber que los bloques de mármol son cosa muerta e inconciliables con el pensamiento de que una vida personal pueda palpar en ellos; sino que ve el trozo de mármol simplemente y ve a la vez aquello que en cada caso la mano del artista ha querido que se vea en él. (...)

Esta vida tampoco es otra cosa que lo que yo “veo” ante mí. En realidad, yo no veo esta vida, es decir, no la veo con los ojos de la cara, sino que la pienso y la vivo dentro de mí, penetra en mí. Pero la pienso en el mármol, es decir, para mí, o para mi consideración inmediata, está en el mármol. O, si se quiere, lo que hago es aceptar esta vida que palpita en el bloque de mármol simplemente como el bloque de mármol me la ofrece<sup>39</sup>.

A esta presencia de la actividad o vida en la contemplación estética, de la cual ya no preguntamos si es real o no, llama Lipps “idealidad estética”; y con ella se nos da al mismo tiempo “objetividad estética”:

Objetividad estética no es, sencillamente, más que esto: que el contenido del objeto estético está incuestionablemente ante mí. Ante mí está, primeramente, sin género alguno de duda, la parte sensible del objeto estético, que en nuestro anterior ejemplo es el bloque de mármol provisto de una forma. Pero en este bloque de mármol reside la vida representada. Esta vida está para mí en lo dado sensible. Lo cual me es dado simplemente, es decir, que, en virtud de su idealidad estética, se me presenta de un modo incuestionable, libre de toda duda, con absoluta certeza<sup>40</sup>.

Para Lipps cualquier objeto estético debe poseer esta doble condición de ser al mismo tiempo material e ideal. La doble condición material-ideal que constituye la objetividad estética se puede comprobar también en otras formas de arte. Para aclararlo, tanto Ortega como Lipps proceden enseguida a analizar el caso de la expresión poética; Ortega habla sobre la metáfora y Lipps sobre la expresión poética de la palabra. Para Ortega, el objeto estético también posee una doble condición material-ideal como hemos visto en el ejemplo del *Penseroso*. Le llama “transparencia” del objeto estético. En el *Penseroso* su aspecto material —el bloque de mármol— se hace transparente y nos hace contemplar su idealidad-interioridad: pensar-ejecutivo. Por tanto el objeto estético

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 36-37 (*Ästhetik. T. 2*, ed. cit., p. 37).

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 38-39 (*Ästhetik. T. 2*, ed. cit., pp. 39-40).

“reúne la doble condición de ser transparente y de que lo que en él transparente no es otra cosa distinta sino él mismo”<sup>41</sup>. E inmediatamente después afirma que “este objeto que se transparenta a sí mismo, el objeto estético, encuentra su forma elemental en la metáfora”<sup>42</sup>. En el ejemplo de “el ciprés es una llama” Ortega diferencia el ciprés bello del ciprés real<sup>43</sup>. Aquél se refiere al “ciprés sentimental” y éste a la “imagen del ciprés real”. A partir de aquí, Ortega comienza a hablar de forma más bien literaria y retórica que teórica; y es muy difícil sacar una teoría precisa de la metáfora. Pero al menos podemos afirmar que para él, hay dos significados o referencias muy distintos; uno se refiere al objeto en el mundo real y el otro, al objeto en otro mundo ideal donde es posible una identidad contradictoria como ciprés-llama. Y, según Ortega, la función de la expresión metafórica consiste en abolir la referencia material de la palabra y crear otra ideal que ya no alude a un objeto físico, sino a algo ideal-sentimental.

El mecanismo, pues, acaso sea el siguiente: se trata de formar un nuevo objeto que llamaremos el “ciprés bello” en oposición al ciprés real. Para alcanzarlo es preciso someter éste a dos operaciones: la primera consiste en libertarnos del ciprés como realidad visual y física, en aniquilar el ciprés real; la segunda consiste en dotarlo de esa nueva cualidad delicadísima que le presta el carácter de belleza. (...)

El resultado de esta primera operación es, pues, el aniquilamiento de las cosas en lo que son como imágenes reales. (...) La cosa ciprés y la cosa llama comienzan a fluir y se tornan en tendencia ideal ciprés y tendencia ideal llama. (...)

Segunda operación: una vez advertidos de que la identidad no está en las imágenes reales, insiste la metáfora tercamente en proponérmola. Y nos empuja a otro mundo donde por lo visto es aquélla posible<sup>44</sup>.

En las demás expresiones, por ejemplo en la lógico-científica, el significado primario de la palabra es la referencia al objeto real: “Fuera de la metáfora, en el pensar extrapoético, son cada una de estas cosas término, punto de llegada para nuestra conciencia, son sus objetos”<sup>45</sup>. Sin embargo, en la expresión metafórica esta referencia material se vuelve transparente y a través de ella contemplamos la referencia ideal de la palabra, el “ciprés bello” o el “ciprés-llama”. Dicho de otra forma, la expresión metafórica nos remite a un mundo ya no real sino puramente ideal del cual ya no preguntamos su realidad o

<sup>41</sup> “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), I, 673.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, 674.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 674-675.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 675.

irrealidad; y precisamente por eso, en ese ámbito ideal es posible una identidad contradictoria como “ciprés-llama”. El procedimiento es formalmente idéntico que en el caso de la estatua de mármol: 1) el carácter peculiar del arte como expresión y su doble condición real (material)-ideal. En este caso de la expresión metafórica, la palabra tiene dos formas de utilización muy distintas. Una se refiere a un objeto real (material) y la otra a uno ideal. De ahí que existan dos esferas distintas: una compuesta de objetos reales y la otra de objetos ideales. 2) El aniquilamiento o la desaparición de la condición material en el objeto estético. 3) La contemplación estética del objeto en un mundo puramente ideal. De nuevo, estos aspectos peculiares de la expresión metafórica son muy parecidas a los de la “expresión poética” en Lipps.

“Aclaremos, sin embargo, un poco más esta objetividad estética. A este fin, busquémosla en el terreno en que su sentido se nos revela de manera más evidente. Este terreno es el de la poesía”<sup>46</sup>, dice Lipps. En el ámbito lógico-científico, “se piensa que una proposición es siempre el enunciado de un juicio, es decir, de un juicio del que decimos ser aquella la «expresión natural»”<sup>47</sup>. Pero en algunas expresiones, como la humorística o poética, esto no ocurre. Es decir, para Lipps, también hay dos usos lingüísticos muy diferentes: uno es “expresión natural” y el otro, “expresión poética (estética)”. Esto se debe a que en la conciencia humana hay dos esferas muy diferentes: “en nuestra conciencia se dan varias esferas, la esfera de las conexiones conceptuales de objetos, y, además, una esfera más elevada, en la cual solamente se da la conciencia de la validez o no validez de dichas conexiones”<sup>48</sup>. Para Lipps, la segunda de estas dos esferas es la del juicio, puesto que: “El mero nexo de representaciones o de objetos pensados, no es todavía juicio; no llega a serlo hasta que no se añade la conciencia de su validez, esto es la existencia de relaciones de cosas correspondientes a dichos juicios”<sup>49</sup>. Las expresiones lógico-científicas pertenecen a esta esfera del juicio, ya que su contenido remite inevitablemente a la conciencia de validez o no validez de la “existencia de relaciones de cosas correspondientes” (recuérdese que también para Ortega, en el “pensar extrapoético” el significado quiere decir la referencia a cosas físico-reales). Sin embargo, también hay otro tipo de expresiones, que proponen ciertas conexiones conceptuales, pero no llegan a la conciencia de su validez o no validez, esto es la expresión poética (y no sólo poética, sino que la presencia indubitada de toda la expresión artística se basa en esta función). En una broma o en una poesía, “yo, por la audición de la frase,

<sup>46</sup> Theodor LIPPS, ob. cit., p. 39 (*Ästhetik. T. 2*, ed. cit., p. 40).

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 41 (*Ästhetik. T. 2*, ed. cit., p. 43).

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 43 (*Ästhetik. T. 2*, ed. cit., p. 45).

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 42 (*Ästhetik. T. 2*, ed. cit., p. 44).

ejercito esta primera función, la de la conexión conceptual, pero no la última, o sea la de inquirir la validez o no validez de dicha conexión<sup>50</sup>. Es decir, en la expresión poética, anulamos su referencia a la “existencia de relaciones de cosas correspondientes”; nos detenemos, sin entrar en la “esfera del juicio”, en la “esfera de relaciones conceptuales de objetos”, que es la esfera estética. Por eso, para Lipps, el mundo estético es “puramente” ideal (la esfera del juicio es también “ideal” pero no es “puro”, porque conlleva referencia al mundo real); y existe “indubitablemente” para la impresión, pero no para el juicio que es la función de la inteligencia:

La objetividad estética es propia, no sólo de aquello que dice el poeta, sino de todo contenido de un objeto estético. El afecto que se refleja, por ejemplo, en una estatua, es tan “positivo” exactamente como los discursos y hechos de los héroes épicos o dramáticos. (...) Porque, en primer lugar, los rasgos reproducidos por un artista en un material plástico existen del mismo modo que las palabras de una poesía, esto es, están indubitablemente ante mí. Y en ellos reside, como un hecho, el afecto, que es tan independiente de mi voluntad como el curso de las estrellas. Y existe allí, no para mi inteligencia, sino para mi impresión<sup>51</sup>.

De ahí que tanto para Lipps como para Ortega, el mundo estético esté compuesto de objetos totalmente diferentes de los reales, cuya presencia es “absoluta” e “indubitada”; y que forme una esfera “aislada” e “independiente”. Este “aislamiento estético” es también un rasgo común a ambos. “«Don Quijote» no es ni un sentimiento mío, ni una persona real o imagen de una persona real: es un nuevo objeto que vive en el ámbito del mundo estético, distinto éste del mundo físico y del mundo psicológico”<sup>52</sup>, puesto que “el objeto estético es literalmente un objeto”, es “una corporeidad *sui generis*”<sup>53</sup>, afirma Ortega. Este aislamiento o “hermetismo” de la obra de arte aparecerá repetidamente en las obras de Ortega como, por ejemplo, en “Meditación del marco”, *Ideas sobre la novela* o *Idea del teatro*. Parejamente Lipps resalta que la desesperación de Fausto no desespera “realmente” al espectador, porque el acontecimiento teatral no ocurre en el mundo real, sino en un mundo estético:

Este vivir estético o esta relación estética, ha sido mal entendida. Por eso hemos de decir aún algunas palabras sobre ella.

Se ha dicho que es imposible que nadie, al ver en la escena la angustia, la miseria y la desesperación de Fausto, y al proyectarse sentimentalmente en la figura

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 43 (*Ästhetik. T. 2*, ed. cit., p. 45).

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 43-44 (*Ästhetik. T. 2*, ed. cit., p. 45).

<sup>52</sup> “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), I, 677-678.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 677.



de Fausto, esté persuadido de que él seriamente atraviesa estos mismos estados de angustia, miseria y desesperación. Y que el que ve la cólera representada, no por eso se siente colérico. Si esto sucediese, sería patológico. Tales objeciones irreflexivas son fáciles de refutar; casi no necesitan serlo. Pues nadie piensa de hecho, cuando habla de vivir estéticamente tales afectos, en cosa semejante<sup>54</sup>.

El ámbito estético es un mundo aislado del real, la desesperación o la cólera de Fausto no suscita una desesperación “real” sino puramente ideal (quiere decir que es sentida sin preguntar por su validez real), “porque no es la cólera de ese individuo real que come y bebe por reveses sufridos en la vida, y contra los cuales reacciona”<sup>55</sup>. El espectador vive “idealmente” en un mundo incomunicante y aislado del real:

Al contenido del objeto estético en particular corresponde en la consideración estética, un mundo puramente ideal o crea un mundo de esta especie. (...)

El contenido del objeto estético, pues, por obra de esta manera particular de ser, constituye un mundo ideal aislado en sí, existente por sí y despegado del mundo de todos los objetos ideales posibles [“todos los objetos ideales” significan aquí, pensamiento, fantasía, recuerdo, etc. del sujeto, que conllevan el juicio]. Designaremos, pues, este hecho, expresamente, con el nombre de “aislamiento estético” del contenido del objeto estético<sup>56</sup>.

Hasta aquí se ha procurado aclarar las similitudes teóricas en ambos autores. Antes de entrar en la segunda parte, convendría hacer algunas salvedades. En cuanto al concepto de ejecutividad, desde una lectura estética, no está muy claro su aspecto metafísico. La ejecutividad no se emplea como una nueva concepción del ser, en contraste con el ser estático parmenidiano; no significa “un ser que ya no supone detrás de su actuación una sustancia fija”<sup>57</sup>, por lo menos en el “Ensayo”. Ortega no concedería ese alcance metafísico a esta palabra hasta los cursos universitarios a partir de 1929<sup>58</sup>. Es decir, después de la lectura de *Ser y tiempo* de Heidegger. En el “Ensayo”, la ejecutividad significa “el esfuerzo, el impulso, las sensaciones musculares de tensión y resistencia”. También

<sup>54</sup> Theodor LIPPS, ob. cit., pp. 44-45 (*Ästhetik. T. 2*, ed. cit., p. 46).

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 45 (*Ästhetik. T. 2*, ed. cit., p. 47).

<sup>56</sup> *Ibid.*, pp. 37-38 (*Ästhetik. T. 2*, ed. cit., pp. 38-39).

<sup>57</sup> “Esto es lo que necesitamos habituarnos a ver y entender: un ser que no exige detrás de su actuación una substancia previa y estática, sino que consiste en puro ejecutarse. No el ser sustantivo, sino el ser ejecutivo”, “[¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931]”, VIII, 428.

<sup>58</sup> Cfr. “[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]”, VIII, 197-232; “Sobre la realidad radical”, VIII, 377-395; “[¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931]”, VIII, 413-463; *La razón histórica. [Curso de 1940]*, IX, 477-558.

se usa como sinónimo de “intimidad”, “interioridad” o “sentimiento”. Parece que como ocurre con el concepto de “circunstancia”<sup>59</sup>, después de la lectura de *Ser y tiempo*, Ortega retoma su palabra juvenil y le da un sentido muy distinto<sup>60</sup>.

## 2.1. El goce estético

En el apartado anterior hemos visto las afinidades de los conceptos estéticos empleados por Ortega y Lipps, es decir: 1) tanto uno como el otro contrastan el arte con la ciencia como la expresión de concepto=juicio, y lo definen como la expresión de la interioridad inmediatamente sentida, la de ejecutividad en Ortega y la de actividad en Lipps. 2) La doble condición de transparencia (Ortega) y la material-ideal (Lipps) de la obra de arte (tanto en la estatua de mármol como en la expresión poética). 3) La absoluta presencia del objeto estético (Ortega) y la objetividad estética (Lipps). 4) El aislamiento estético de la obra de arte. En el presente se estudia la diferencia.

La mayor diferencia entre Ortega y Lipps respecto a la postura estética se cifra principalmente en dos puntos: 1) la diferencia en torno al goce estético; 2) la diferencia en la concepción de la estética como ciencia. Pero la verdad es que estas dos discrepancias provienen de una diferencia radical de postura estética de ambos.

El primer punto de discrepancia lo explicita el propio Ortega. Al tratar la intimidad de la estatua de mármol, critica a Lipps con las siguientes palabras:

Según Lipps, proyecto mi yo en el trozo de mármol pulido, y esa intimidad del *Penseroso* sería como el disfraz de mí mismo. Esto es evidentemente falso: me doy perfectamente cuenta de que el *Penseroso* es él y no yo, es su yo y no el mío.

El error de Lipps es hijo de aquel prurito subjetivista a que antes me he referido como si esa transparencia literalmente incomparable del objeto estético pudiera tenerla para mí, fuera del arte, mi yo<sup>61</sup>.

Esta crítica aclara muy bien la diferencia entre ambos pensadores (aunque sea relativamente simplista y Ortega no explica por qué el *Penseroso* puede tener una intimidad), respecto al problema fundamental de la estética: el goce estético.

<sup>59</sup> Véase Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá, 1968, p. 154.

<sup>60</sup> Enrique Ferrari Nieto también señala el cambio de la postura de Ortega respecto al concepto de ejecutividad, entre “Ensayo” y las lecciones universitarias alrededor del 30; al mismo tiempo sugiere la influencia de la lectura de Dilthey y Heidegger en Ortega. Véase Enrique FERRARI NIETO, “Ser ejecutivo y la razón narrativa en la epistemología de Ortega”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 65 (2015), pp. 133-146.

<sup>61</sup> “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), I, 671.

co<sup>62</sup>. Para Lipps el goce estético consiste en la proyección estética, es decir, en la fusión del contemplador con la obra de arte. Pero para Ortega no es así. Para el filósofo madrileño el goce estético no consiste en simpatizar con el destino de personajes teatrales o con una estatua de mármol, sino en mirar la obra de arte como “ficción”, en disfrutar con la destreza artística que ejecuta esa ficción. El verdadero goce estético, según Ortega, radica en la observación del “estilo”.

La proyección lippsiana consiste en dos momentos distintos. El primero es-triba en la objetivación de mi sentimiento en un objeto distinto de mí; el segundo en la penetración de la actividad o del sentimiento anejo y unido con la experiencia del yo pasado en el yo presente. Si ese sentimiento que penetra en el yo presente es acorde con el estado actual del yo sería placentero y si no, desagradable. Toda proyección se produce mediante la conjunción del instinto de la exteriorización de la vida (*Lebensäußerung*) y el de la imitación (*Nachah-mung*). El gesto de desesperanza de una estatua suscita en mí el impulso de imitar ese gesto y por tanto de realizarlo y al mismo tiempo en ese acto mismo se reconoce el sentimiento de desesperanza que en el pasado he experimentado como la causa que motivó el gesto. Y proyectamos toda esta actividad suscitada en mí por otro objeto a ese objeto mismo, en este caso, a la estatua. La actividad proyectada en otro objeto es ya, según Lipps, objetivada y se percibe que ella pertenece a ese objeto mismo. Y al mirarlo de nuevo, a ese objeto distinto de mí, la actividad objetivada penetra en mí pero ya “no procede de mí, sino de un objeto que no soy yo, o sea, procede de este objeto y llega hasta mí. Pues bien, de nuevo experimentaré un sentimiento de placer o displacer, según esa actividad que penetra en mí esté o no esté de acuerdo con mi propia tendencia a la actividad”<sup>63</sup>. A ese sentimiento de placer que suscita la obra de arte, denomina Lipps “belleza”. En esta proyección sentimental, la actividad objetivada que penetra en mí es vivida por mí pero al mismo tiempo pertenece a un objeto que no soy yo, por tanto en este proceso ya no hay diferencia entre el sujeto y el objeto, se funden en uno. De ahí la crítica de Ortega; “esto es evidentemente falso: me doy perfectamente cuenta de que el *Penseroso* es él y no yo, es su yo y no el mío”.

Pues bien, para Ortega hay dos tipos de goce estético. Uno es el de las masas, otro el de la minoría selecta. Y según él, la doctrina casi universal de la estética defiende el primero:

<sup>62</sup> Orringer también señala esta discrepancia entre ambos respecto al goce estético: “Además, tanto Geiger como Ortega atacan a Theodor Lipps, maestro de aquél, por relacionar el goce estético exclusivamente con los efectos subjetivos”, Nelson ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, 1979, p. 123.

<sup>63</sup> Theodor LIPPS, ob. cit., pp. 18-19 (*Ästhetik. T. 2*, ed. cit., p. 20).

La doctrina casi universal de la estética tiende a definir el arte —con unos u otros términos— como una expresión de la interioridad humana, de los sentimientos del sujeto. (...)

En nuestro ejemplo, el objeto estético es literalmente un objeto, aquél que llamábamos *ciprés sentimental*. De modo que el sentimiento es en el arte también signo, medio expresivo, no lo expresado<sup>64</sup>.

Como se ve claramente en esta cita, para Ortega la intimidad o la ejecutividad no es el *fin* de la expresión artística sino el *medio*. De ahí nuestras salvedades al principio de este análisis comparativo; según Ortega la peculiaridad del arte consiste en su capacidad de expresar la ejecutividad=intimidad, pero no es su objetivo sino medio; el arte es la expresión de/mediante la ejecutividad. Esta idea de dos formas del goce estético expuesta en la última parte del “Ensayo”, se desarrollará con más detalle en *La deshumanización del arte* (1925):

¿A qué llama la mayoría de la gente goce estético? ¿Qué acontece en su ánimo cuando una obra de arte, por ejemplo, una producción teatral, le “gusta”? La respuesta no ofrece duda: a la gente le gusta un drama cuando ha conseguido interesarse en los destinos humanos que le son propuestos. Los amores, odios, penas, alegrías de los personajes conmueven su corazón: toma parte en ellos como si fuesen casos reales de la vida<sup>65</sup>.

Ortega no está negando la existencia del arte cuyo goce radica en simpatizar con los sentimientos que propone la obra. Puesto que todas las épocas “han tenido dos tipos diferentes de arte, uno para minorías y otro para la mayoría, este último fue siempre realista”<sup>66</sup>. Por un lado hay un arte consistente en la simpatía sentimental, por otro en el estilo. En el siglo XXI, hay música *pop* sentimentalista o novelas de tipo *Harlequin romance* que se venden por millones y millones. Por otro, conseguir un disco de Steve Reich o un ejemplar de *Le Surmâle* supone un penoso calvario. La masa “no conoce otra actitud ante los objetos que la práctica, la que nos lleva a apasionarnos y a intervenir sentimentalmente en ellos. Una obra que no le invite a esta intervención le deja sin papel”<sup>67</sup>. En este sentido, la estética de Lipps es —aunque por su parte también critica el “sentimentalismo”— la de las masas. Dado que la crítica que hace Lipps es totalmente “realista”. Él dice que el “hombre” que aparece en la obra artística debe ser “real”:

<sup>64</sup> “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), I, 677.

<sup>65</sup> *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela* (1925), III, 850.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 852.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 851.

Nosotros exigimos que en la obra de arte aparezca un “hombre”, pero “un hombre” no es lo mismo que una blanda criatura que se entrega sin resistencia. “Ser hombre” no significa deshacerse en un estéril sentimentalismo, sino que el verdadero pone en acontecimientos algo de sí. Ser hombre significa mostrar acción, afirmarse espontáneamente en los dolores y en las alegrías. El “hombre”, es decir, el que posee una voluntad, el que es capaz de un trabajo interior, es el que se defiende, es el que resiste y se esfuerza, el que lucha y ataca, y al mismo tiempo ríe; y ante todo, el que piensa, el que opone al destino, su propio yo, de una manera u otra.

Esta clase de hombre es la que exige el arte<sup>68</sup>.

La postura de Lipps es, claro, la del realismo y no la del sentimentalismo. Quiere que los personajes parezcan personas reales. Pero en el fondo no hay mucha diferencia. Al fin y al cabo el goce estético consiste en la “convivencia estética” (*ästhetische Mitleben*)<sup>69</sup> con los personajes “reales”. Pero para Ortega, ese tipo de experiencia no es estética, no es una verdadera contemplación estética.

Para poder gozar del retrato ecuestre de Carlos V, por Tiziano, es condición ineludible que no veamos allí a Carlos V en persona, auténtico y viviente, sino que, en su lugar, hemos de ver sólo un retrato, una imagen irreal, una ficción. El retratado y su retrato son dos objetos completamente distintos: o nos interesamos por el uno o por el otro. En el primer caso, “convivimos” con Carlos V; en el segundo, “contemplamos” un objeto artístico como tal<sup>70</sup>.

El verdadero goce estético estriba en contemplar la forma de desrealización. En el caso del retrato, el deleite no consiste en la “convivencia estética” con Carlos V, sino en contemplar el estilo que emplea el artista para *desrealizar* la realidad “Carlos V”. Para Ortega “el placer estético tiene que ser un placer inteligente. Porque entre los placeres los hay ciegos y perspicaces. La alegría del borracho es ciega; tiene, como todo en el mundo, su causa: el alcohol, pero carece de motivo”<sup>71</sup>. Por tanto, ahora veremos el concepto del estilo o la forma de deshumanización en Ortega, ya que en éste se concentra la mayor diferencia entre Lipps y Ortega, que implica importantes problemas estéticos como la ausencia/presencia del autor, o el fuera/dentro de la obra de arte.

<sup>68</sup> Theodor LIPPS, ob. cit., p. 51 (*Ästhetik. T. 2*, ed. cit., pp. 53-54).

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 53 (*Ästhetik. T. 2*, ed. cit., p. 55).

<sup>70</sup> *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela* (1925), III, 851-852.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 861.

## 2.2. Fuera y dentro de la obra de arte

La diferenciación fundamental, respecto a la estética, se puede encontrar en el punto de partida mismo de ambos autores. Para Lipps, el objetivo de la estética es esclarecer la esencia de la contemplación estética, es decir, la experiencia de la belleza. Más concretamente, lo que intenta hacer el filósofo alemán en su *Ästhetik* es describir el proceso psicológico interior que se pone en marcha cuando el espectador se enfrenta a la obra de arte. Por eso, a Lipps sólo le importan la obra de arte y la reacción del espectador, nada más. No hay nada “fuera” de esa relación “obra-espectador”. Ese “fuera” de la obra de arte que llama Lipps “conceptos o relaciones conceptuales extraestéticos” no entran en la consideración estética. En el caso de retratos o cuadros religiosos, lo que está representado en ellos no son “realidades” que existen fuera de la obra. Tales realidades no existen para Lipps; el retrato de Carlos V no es retrato de Carlos V:

Se dice, por ejemplo, que un pintor ha representado una *Madonna* o un *Juicio Final*. Pues bien, lo mismo que decíamos de la alegoría de la Justicia, podemos decir aquí; en realidad el artista no ha representado una *Madonna* ni un *Juicio Final*. Lo representado, en el primer caso, es una figura femenina de este o aquel carácter, quizá tierna, pura, llena de gracia, de nobleza. Pero en todo esto no hay nada que de lo que la palabra *Madonna* significa específicamente. Y un *Juicio Final* puede representar figuras de mayor o menor verdad de vida y que revelen estados afectivos de muy diversa naturaleza. Pero tampoco hay ni puede haber en todo ello nada de lo que encierra el concepto de Juicio Final<sup>72</sup>.

La relación de “representación-lo representado” existe sólo conceptualmente, pero no estéticamente. Para la contemplación estética lippsiana, la *representación* es todo, no hay “fuera”, no hay una realidad *representada*. Lo mismo se puede afirmar respecto a la relación de “obra-autor”. Para Lipps, estéticamente, no existe el autor de la obra de arte. La obra de arte puede ser considerada como una cosa llovida del cielo. Por tanto, el “estilo” o la “rúbrica del artista” no entra en la consideración, ya que no existe el “autor”:

Finalmente, los que hablan de una “rúbrica” del artista y la encomian, se refieren también a una propiedad de la obra de arte, a su capacidad de impresión, por tanto, a una cualidad de lo que en la obra de arte se contiene, de su contenido. A esta “rúbrica” de la obra de arte la llaman rúbrica del ar-

<sup>72</sup> Theodor LIPPS, ob. cit., p. 87 (*Ästhetik. T. 2*, ed. cit., pp. 91-92).

tista, porque saben que la obra debe su ser a un artista. Pero todas estas relaciones conceptuales de la obra con el autor que está fuera de ella, no pertenecen a la contemplación estética. Ciertamente las obras de arte suelen deber su existencia a un artista. Si no fuese así, y las obras de arte lloviesen del cielo, entonces serían lo que fuesen, y tendrían el valor que tuviesen, es decir, se lo deberían todo a sí mismo.

Y, en cierto sentido, la obra de arte es una cosa llovida del cielo; es un don del cielo. Es de tal índole, que, por lo que se refiere a su valor, lo mismo da que se lo deba a un artista o, por caso incomprensible, a la buena voluntad de los dioses<sup>73</sup>.

A diferencia de esta postura ingenua y utópica, a Ortega no le importa el valor estético en el sentido lippsiano. No le importa el “dentro” de la obra de arte, sino el “fuera”. “Inevitablemente el «beato del arte» clamará que delante del cuadro no le interesa nada su historia ni la del autor, sino la contemplación puramente estética porque «los valores artísticos son eternos». Ésta es la beatitud<sup>74</sup>, diría Ortega incluso en 1950. Lo que se propone Ortega no es una “estética” en sentido tradicional, ni siquiera una “estética sociológica”, sino una “sociología del arte”<sup>75</sup>. Para la sociología del arte, como para todas las demás sociologías, lo importante es la sociedad que engendra cierto tipo de productos sociales, por ejemplo, la obra de arte, y no el arte mismo. Toma la obra de arte como un producto social. Lo que estudia Ortega es un ser social —el artista— que produjo ese producto social; luego, la sociedad que produjo ese ser social. Por eso no le importa esta o aquella obra de un artista, sino el “estilo” de ese artista que penetra en todas sus obras; no le importa este o aquel artista, sino el “estilo” de esa sociedad que penetra en todos esos artistas. Para Ortega el arte consiste en el doble proceso de creación-destrucción. Dice que “*el arte es esencialmente IRREALIZACIÓN*. (...) es el arte doblemente irreal”<sup>76</sup>. Porque el artista destruye primero la “realidad” (primera desrealización), y luego con esos escombros de la realidad triturada crea un nuevo mundo irreal (segunda desrealización). Y “la peculiar manera que en cada poeta [quiere decir artista] hay de desrealizar las cosas es el estilo”<sup>77</sup>. Cuando Ortega diserta sobre el arte, lo que le importa es siempre esta peculiar manera de deformar la realidad en cada artista, corriente o escuela de arte. Pero conviene resaltar que para Ortega el “estilo” no sólo significa una peculiaridad léxica del escritor o la pincelada del pintor, sino todos los aspectos formales de la obra de arte. “El estilo de un

<sup>73</sup> *Ibid.*, pp. 95-96 (*Ásthetik*. T. 2, ed. cit., pp. 101-102).

<sup>74</sup> “La reviviscencia de los cuadros”, en *Papeles sobre Velázquez y Goya* (1950), VI, 622.

<sup>75</sup> *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela* (1925), III, 847.

<sup>76</sup> “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), I, 678.

<sup>77</sup> *Idem.*

escritor, es decir, la fisonomía de su obra, consiste en una serie de actos selectivos que aquél ejecuta”<sup>78</sup>. Esta serie de actos selectivos formales no sólo incluye una elección léxica, sino también, por ejemplo, la de tema:

En torno al artista abre su ilimitada cuenca el mundo. Allí están todas las cosas pasadas, presentes y futuras. Allí está lo material y lo espiritual, lo penoso y lo jocundo, el Norte y el Mediodía. Ahí están las palabras todas del diccionario, colocadas en batería, cada cual con su significación presta a dispararse. Y vemos cómo el escritor, de entre todas esas cosas innumerables, elige una y la hace objeto general, tema céntrico de su obra. En esta elección primera comienza a constituirse el estilo: es ella la decisiva<sup>79</sup>.

Por tanto, el concepto orteguiano de estilo implica todos esos aspectos formales, tema, estilo (en sentido estricto), estructura, incluso los efectos sociales que suscita un estilo como popularidad o impopularidad, preferencia de géneros, etc. Puesto que para Ortega hay estilos *esencialmente* populares o impopulares<sup>80</sup>. Y es en esos aspectos formales, en esta fisonomía del arte, donde mejor se puede hallar la perspectiva íntima de un artista<sup>81</sup>. De ahí que afirme Ortega: “el estilo es el hombre. Pero no se olvide que esa subjetividad sólo existe en tanto que se ocupa con cosas, que sólo en las deformaciones introducidas en la realidad aparece. Más claro: el estilo procede de la individualidad del «yo», pero se verifica en las cosas”<sup>82</sup>. Pero en el “estilo” no sólo aparece la perspectiva del individuo; cuando se trata de una corriente artística, en él aparece la perspectiva de la sociedad:

De uno u otro modo, es siempre el hombre el tema esencial del arte. Y los géneros entendidos como temas estéticos irreductibles entre sí, igualmente necesarios y últimos, son amplias vistas que se toman sobre las vertientes cardinales de lo humano. Cada época trae consigo una interpretación radical del hombre. Mejor dicho, no la trae consigo, sino que cada época es eso. Por esto, cada época prefiere un determinado género<sup>83</sup>.

Ortega está hablando de la inseparabilidad de la forma del fondo, del tema del género; y obviamente por el género se comprende una formalidad más amplia que el estilo individual del artista, o sea, un estilo colectivo. Por eso la

<sup>78</sup> “Ideas sobre Pío Baroja”, en *El Espectador I* (1916), II, 212.

<sup>79</sup> *Idem*.

<sup>80</sup> *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela* (1925), III, 848.

<sup>81</sup> “Ideas sobre Pío Baroja”, en *El Espectador I* (1916), II, 212.

<sup>82</sup> “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), I, 678.

<sup>83</sup> *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 796.



“sociología del arte” consiste en “penetrar en la intimidad de los estilos”<sup>84</sup> partiendo de sus aspectos extrínsecos. Esta concepción orteguiana de la sociología del arte se desarrolla con más detalle en el caso del arte deshumanizado. El “arte nuevo”<sup>85</sup> elige como su tema central el arte mismo y la deshumanización de éste. De este tema central surgen los tres estilos de deshumanización: el “surrealismo” metafórico, el “infrarealismo” y la “vuelta del revés”<sup>86</sup>. Estos nuevos estilos deshumanizadores constituyen el género o el estilo colectivo denominado por Ortega “arte nuevo” o arte deshumanizador. Este género o el estilo colectivo supone un rechazo y una destrucción del pretérito (el realismo); una ruptura del pasado. Recuérdese que para Ortega el arte siempre consiste en dos elementos: la realidad (el objeto) y la irrealidad (la subjetividad). El artista deforma la realidad –sea el modelo (paisaje, mujer, florero, etc.) o la materia (mármol, lienzo, óleo, etc.)–, luego crea la irrealidad (la obra de arte). Esa forma subjetiva de deformar que se verifica en la realidad es el estilo: “el estilo procede de la individualidad del «yo», pero se verifica en las cosas”. No obstante el arte realista pretende eliminar esa subjetividad de la obra de arte y quiere que el espectador tome esa ficción como si fuera la realidad misma. El realismo, en este sentido, es una anomalía estética; es un arte sin estilo: “el realismo, (...) invitando al artista a seguir dócilmente la forma de las cosas, le invita a no tener estilo”<sup>87</sup>. En cambio, el arte nuevo ensaya lo contrario; pretende eliminar la objetividad y extremar la subjetividad estilística, quiere crear un arte puro, es decir, pura subjetividad, la obra de arte en cuanto puro estilo artístico:

De donde resulta que la nueva inspiración, en apariencia tan extravagante, vuelve a tocar, cuando menos en un punto, el camino real del arte. Porque este camino se llama “voluntad de estilo”. Ahora bien; estilizar es deformar lo

<sup>84</sup> *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela* (1925), III, 847.

<sup>85</sup> Habrá que entender este término en un contexto específicamente español. Por aquel entonces la expresión “arte nuevo” fue un tópico muy generalizado que conllevaba todas las ambigüedades, confusiones y diversidades que se habían producido al recibir los distintos movimientos vanguardistas europeos en España. Eugenio Carmona indica así: “En los medios artísticos españoles anteriores a 1936, la expresión «arte nuevo» habría de generalizarse dando a entender con ella, no sin lucidez, que en la captación española del Movimiento Moderno existían posiciones que eran «de vanguardia» y posiciones que, aun siendo «de actualidad», no lo eran. De ahí la necesidad de utilizar el epígrafe «arte nuevo» para albergar a todas”, Eugenio CARMONA, “El «arte nuevo» y el «retorno al orden». 1918-1926”, en *La sociedad de artistas ibéricos y el arte español de 1925* (catálogo). Madrid: MNCARS, 1995, pp. 49-50. En este estudio se utiliza la palabra “arte nuevo” siguiendo al uso orteguiano, sin entrar en la cuestión de determinar los distintos movimientos artísticos que puede albergar el término.

<sup>86</sup> *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela* (1925), III, 866-869.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 860.

real, desrealizar. Estilización implica deshumanización. Y viceversa, no hay otra manera de deshumanizar que estilizar<sup>88</sup>.

Y todos estos aspectos formales son manifestación de una actitud común: el espíritu irónico, o lo que es lo mismo, la puerilidad de su tiempo. Para Ortega, tanto el realismo como el arte nuevo suponen una anomalía estética. Aquél extrema la objetividad, éste la subjetividad. Precisamente por esto el arte nuevo es un fenómeno de doble cara. Por un lado es saludable, porque niega y destruye la vieja anomalía; para crear algo nuevo, se debe comenzar por destruir lo viejo. Por otro, es nocivo e irresponsable; porque el arte nuevo sólo cumple la función destructiva y no crea ningún estilo auténtico. Se entrega a puro experimentalismo de estilos provisionales. Es al mismo tiempo sincero y falso:

Todo, todo lo que hoy se hace en lo público y en lo privado –hasta en lo íntimo–, sin más excepción que algunas partes de algunas ciencias, es provisional. Acertará quien no se fíe de cuanto hoy se pregona, se ostenta, se ensaya y se encomia. Todo eso va a irse con mayor celeridad que vino. 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 las ridículas playas a la moda. Nada de eso tiene raíces, porque todo ello es pura invención, en el mal sentido de la palabra, que la hace equivaler a capricho liviano. No es creación desde el fondo sustancial de la vida; no es afán ni menester auténtico. En suma: todo eso es vitalmente falso. Se da el caso contradictorio de un estilo de vida que cultiva la sinceridad y a la vez es una falsificación<sup>89</sup>.

En suma, la deshumanización del arte no es otra cosa que una manifestación estética del espíritu en crisis. Niega el sistema de creencia estética anterior, pero todavía no acierta a tener otro nuevo. Es un espíritu en transición. Y, según Ortega, el espíritu del tiempo es siempre solidario de sí mismo. Un módulo único y central actúa en todas las dimensiones de la vida<sup>90</sup>. La rebelión de las masas, que es una manifestación social del peculiar espíritu pueril en ruptura con el pasado, ya se observaba en la deshumanización del arte.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> *La rebelión de las masas* (1930), IV, 492.

<sup>90</sup> “Para quien los fenómenos espirituales acontecen por azar o engendrados por causas adventicias, externas a la espiritualidad misma, no hay en el hecho apuntado motivo alguno de meditación. Para mí, que creo lo contrario, es, en cambio, un curioso síntoma. El espíritu es siempre solidario de sí mismo. No puede en unos órdenes comportarse de una manera y en otros de otra. Un módulo único y central actúa en él y es aplicado a todos los temas, asuntos y materias de la vida”, “La resurrección de la mónada” (1925), III, 783.

Y como queda en claro en este ejemplo del “arte nuevo”, lo que pretende la sociología orteguiana del arte es penetrar en la intimidad de los estilos, lo cual equivale a decir que lo que le importa a Ortega está “fuera” de la obra de arte y no “dentro”. Para Ortega, la obra de arte (representación) es inseparable de la realidad representada. Por mucho que intente el “nuevo artista” eliminar la “realidad” de su obra, es imposible. Puesto que “en la más abstracta línea ornamental vibra larvada una reminiscencia de ciertas formas «naturales»”<sup>91</sup>. Más bien, según Ortega el arte deshumanizado ostenta la realidad triturada como víctima para mostrar el triunfo de su estilo subjetivo sobre la realidad<sup>92</sup>. Ortega observa atentamente el estilo artístico, cómo cada artista deforma la realidad. Y en esa forma peculiar de deformar en cada artista, en cada escuela artística, reconoce la manifestación del estilo de la vida social. Ortega utiliza el arte como un estetoscopio para auscultar la sociedad: “el arte y la ciencia pura, precisamente por ser actividades más libres, menos sometidas a las condiciones sociales de cada época, son los primeros hechos donde puede vislumbrarse cualquier cambio de la sensibilidad colectiva”<sup>93</sup>. El mismo método utilizaría Ortega también en sus estudios sobre Velázquez. Allí Ortega sostenía que “Es él [Velázquez] una anticipación, es el futuro que se esfuerza en perforar el presente”<sup>94</sup> y comparaba el estilo antimitológico, “reductivo” e impresionista de Velázquez con *Discurso del método* de Descartes<sup>95</sup> o *Crítica de la razón pura* de Kant<sup>96</sup>. Es decir, sugería que en Velázquez se podía reconocer la autonomización e independencia del arte, caracterizada por la autoconciencia del estilo/método, en suma, el espíritu de la Ilustración/modernidad. Esta idea

<sup>91</sup> *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela* (1925), III, 858-859.

<sup>92</sup> “No se trata de pintar algo que sea por completo distinto de un hombre, o casa, o montaña, sino de pintar un hombre que se parezca lo menos posible a un hombre, una casa que conserve de tal lo estrictamente necesario para que asistamos a su metamorfosis, un cono que ha salido milagrosamente de lo que era antes una montaña, como la serpiente sale de su camisa. El placer estético para el artista nuevo emana de ese triunfo sobre lo humano; por eso es preciso concretar la victoria y presentar en cada caso la víctima estrangulada”, *ibid.*, 859.

<sup>93</sup> *Ibid.*, 870.

<sup>94</sup> “Formalismo”, en *Papeles sobre Velázquez y Goya* (1950), VI, 707.

<sup>95</sup> “Ahora se comprenderá por qué al comienzo de estas páginas he creído oportuno recordar que Descartes pertenece estrictamente a la misma generación de Velázquez. Las disciplinas en que ambos se ocupan no pueden ser más distantes –son casi los dos opuestos polos de la cultura. Sin embargo, yo encuentro un ejemplar paralelismo entre estos dos hombres. (...) Uno y otro ejecutan, pues, la misma conversión en sus contrapuestas disciplinas. Como Descartes reduce el pensamiento a racionalidad, Velázquez reduce la pintura a visualidad”, “Velázquez”, en *Papeles sobre Velázquez y Goya*, VI, 651-652.

<sup>96</sup> “Con esto da cima Velázquez a una de las empresas más gloriosas que puede ofrecernos la historia del arte pictórico: la retracción de la pintura a la visualidad pura. *Las meninas* vienen a ser algo así como la crítica de la pura retina. La pintura logra así encontrar su propia actitud ante el mundo y coincidir consigo misma”, *ibid.*, 645.

orteguiana inspiraría, luego, el estudio ya clásico de José Antonio Maravall, *Velázquez y el espíritu de la modernidad* (1960)<sup>97</sup>.

En conclusión, la sociología orteguiana del arte aporta una perspectiva muy fértil y radicalmente diferente que la estética de Lipps. Y esta óptica peculiar sobre el arte es una de las condiciones que le han permitido vislumbrar la crisis social que se acercaba y que le han privilegiado el rango de uno de los observadores más agudos en su tiempo. ●

*Fecha de recepción: 15/11/2016*

*Fecha de aceptación: 19/04/2017*

---

<sup>97</sup> Respecto a esto, Enrique Lafuente Ferrari dice así: "Aquí reside esa oposición a su tiempo que Ortega subraya en Velázquez, es decir, a lo que su tiempo le ofrecía, pero no al sentido que los mejores de su tiempo se esforzaban, sentido que solo hoy, como Maravall nos hace ver, podemos captar con visión histórica. Al libro de Maravall me remito para asentir a su tesis. Velázquez trabajaba en la misma dirección de abordaje racional y experimental de la naturaleza en que están los esfuerzos de Galileo, Descartes o Leibniz", Enrique LAFUENTE FERRARI, *Ortega y las artes visuales*. Madrid: Revista de Occidente, 1970, pp. 189-190. Aunque la obra de Maravall no es un estudio sobre el pensamiento orteguiano, él se apoya explícitamente en el marco teórico trazado por Ortega. Consúltese el "índice de nombres propios", José Antonio MARAVALL, *Velázquez y el espíritu de la modernidad*. Madrid: Alianza, 1987, p. 153.

## ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARMONA, E. (1995): "El «arte nuevo» y el «retorno al orden». 1918-1926", en *La sociedad de artistas ibéricos y el arte español de 1925* (catálogo). Madrid: MNCARS.
- ENNIS, P. J. (2010): "Interview with Graham Harman", en *Post-continental Voices: Selected Interviews*. Winchester y Washington: John Hunt Publishing.
- FERRARI NIETO, E. (2015): "Ser ejecutivo y la razón narrativa en la epistemología de Ortega", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 65, pp. 133-146.
- GRACIA, J. (2014): *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus.
- HARMAN, G. (2005): *Guerrilla Metaphysics*. Chicago: Open Court Publishing Company.
- LAFUENTE FERRARI, E. (1970): *Ortega y las artes visuales*. Madrid: Revista de Occidente.
- LIPPS, T. (1906): *Ästhetik: Psychologie des Schönen und der Kunst: T. 2. Die ästhetische Betrachtung und die bildende Kunst*. Hamburgo y Leipzig: Leopold Voss.
- (1924): *Los fundamentos de la estética: la contemplación estética y las artes plásticas*, traducción de Eduardo OVEJERO Y MAURY. Madrid: Daniel Jorro.
- MARAVALL, J. A. (1987): *Velázquez y el espíritu de la modernidad*. Madrid: Alianza.
- MARÍAS, J. (1984): *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza.
- MORÓN ARROYO, C. (1968): *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá.
- ORRINGER, N. R. (1979): *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- SAN MARTÍN, J. (1997): "¿Primera superación de la fenomenología?", en DOMÍNGUEZ, A., MUÑOZ, J. y SALAS, J. de (coords.), *El primado de la vida. Cultura, estética y política en Ortega y Gasset*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha.
- TORRE, G. de (1961): *El fiel de la balanza*. Madrid: Taurus.



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

# La Escuela de Ortega

< José Ferrater Mora

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



# La circunstancia indecible. El *Diccionario de Filosofía*: vínculo entre dos filósofos, Ortega y Ferrater

Presentación de Esmeralda Balaguer García

ORCID: 0000-0002-5633-0565

Ferrater Mora (1912-1991) fue alumno de Ortega, asistió a sus cursos y conferencias y conoció su filosofía. Su *Diccionario de Filosofía* da buena cuenta de ello. En cierto modo, el *Diccionario* supone la continuación del trabajo conceptual que Ortega había emprendido, un trabajo de pensar los conceptos en español y que Ferrater sistematizaría en un voluminoso, casi monumental, diccionario.

Dicho *Diccionario*, que sería el vínculo más próximo al imperativo de la “Nueva Filología” de Ortega, es fruto del exilio. Ferrater abandonó España, junto con otros intelectuales destacados de la época como María Zambrano, en 1939 y marchó a Cuba, donde se gestaría el *Diccionario*, que desde entonces ocupa un lugar destacado en la estantería de todo conocedor de la filosofía. Para entonces ya hacía tres años que Ortega había salido de España. Primero se marchó a París, después a Buenos Aires y finalmente estableció su residencia en Lisboa. El *Diccionario de Filosofía* se publicó por primera vez en México en 1941, pero su destino le depararía continuas reediciones en las que el volumen se iría ampliando y mejorando, en constante quehacer. En el prólogo a esta primera edición es Ortega quien guía los pasos de su empresa lexicográfica. Ferrater escribe en dicho prólogo, recordando las sabias palabras de Ortega, que la imposibilidad de una gran obra no es motivo suficiente para desistir y abandonar el proyecto siempre y cuando no se mantengan altas expectativas y se conserve una visión clara de la realidad.

Ferrater supo seguir el consejo del maestro y en 1944 apareció una segunda edición en México. El proyecto de escribir un diccionario que fuera la guía para los interesados en filosofía, como apunta en este primer prólogo, seguía adelante. En 1951 la tercera edición se publicó bajo el sello de la editorial Sudamericana de Buenos Aires. Esta misma editorial publicó la cuarta edición del *Diccionario* en 1958 y la quinta en dos volúmenes en 1965. El *Diccionario* seguía construyéndose bajo unos sólidos cimientos, los de la constancia, la reelaboración de las entradas, la precisión y la firme convicción de que este *Diccionario*

## Cómo citar este artículo:

Balaguer García, E. (2017). La circunstancia indecible. El *Diccionario de Filosofía*: vínculo entre dos filósofos, Ortega y Ferrater. *Revista de Estudios Orteguianos*, (35), 191-205.  
<https://doi.org/10.63487/reo.284>

Revista de  
 Estudios Orteguianos  
 N° 35. 2017  
 noviembre-abril



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

era una tarea del día a día, en progreso. La editorial Alianza publicó la última edición en cuatro volúmenes en el año 1979. Esta última edición añadía voces con respecto a las anteriores relativas al saber científico y filosófico. Éste será el trabajo de mayor trascendencia y envergadura de Ferrater Mora, un trabajo que, como ya sostiene en el prólogo a la quinta edición, es “como un imponente y complejo edificio, con su fachada, sus alas, sus galerías, sus largos e intrincados corredores, sus sótanos y sus ventanales”.

Ferrater también escribió algunas obras y artículos sobre Ortega. La más destacada, publicada en inglés en 1956 (por aquel entonces Ferrater ya se encontraba afincado en los Estados Unidos) y traducida al castellano por él mismo en 1958, es *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía* (Londres: Bowes & Bowes, 1956; Barcelona: Seix Barral, 1958).

Aunque su relación no está ampliamente documentada, algunos especialistas dan cuenta de ella. El profesor Carlos Nieto Blanco sostiene lo siguiente:

Si –como Ferrater entre ellos– se ha insistido en el hecho de que Ortega puso la lengua castellana en condiciones de usarla filosóficamente, puede decirse que, por caminos distintos desde supuestos diferentes, hay dos pensadores españoles que han construido obras filosóficas con la entidad de auténticas creaciones en castellano, creaciones alimentadas por la fuerza estimulante de Ortega. Tales pensadores no son otros que Xavier Zubiri y Ferrater Mora<sup>1</sup>.

El propio Ferrater, en una entrevista que concedió en 1981 a la revista *El Basilisco*, se reconoce deudor de la filosofía de Ortega: “Los miembros de mi generación deben mucho a Ortega. Pero para ser deudor de Ortega no es menester seguirlo al pie de la letra”<sup>2</sup>.

Una muestra del vínculo Ortega-Ferrater la hallamos en el capítulo quinto de *Ortega y Gasset: etapas de una filosofía*. Este capítulo está dedicado a la idea del ser. La ontología de Ferrater bebe de las aguas orteguianas, de la fenomenología mundana que Ortega postula. En su libro *El ser y el sentido*, Ferrater sostiene que aquello a lo que llamamos “ser” es algo que “hay que hacer”, es decir, un “quehacer”. Una idea bastante orteguiana de constante actualización, proyección y ejecución de nuestras posibilidades. La vida como un inexorable quehacer en el mundo. He ahí el drama de nuestra vida.

También hay en Ferrater como en Ortega una crítica al idealismo, porque según Ortega pensamos con las cosas y nos hallamos en determinada circuns-

<sup>1</sup> Carlos NIETO BLANCO, *La filosofía en la encrucijada. Perfiles del pensamiento de José Ferrater Mora*. Barcelona: Bellaterra, 1985, p. 215.

<sup>2</sup> Elena RONZÓN, Alberto HIDALGO y Manuel F. LORENZO, “Entrevista a José Ferrater Mora”, [en línea] en *El Basilisco*, 12 (1981). Dirección URL: <http://www.fgbueno.es/bas/pdf/bas11207.pdf>. [Consulta: 21 de julio de 2017].

tancia. Hay que contar con el mundo. De ahí la famosa frase formulada por primera vez en *Meditaciones del Quijote* en 1914, “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (I, 757).

### El epistolario: primer atisbo del proyecto lexicográfico

Ferrater y Ortega mantuvieron una breve correspondencia epistolar. Las cartas conservadas datan todas ellas del año 1936, meses antes de que estallara la guerra en España, por aquel entonces la vida era urgencia y prisa más que nunca. Los archivos conservados en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón nos ofrecen la posibilidad de leer la correspondencia que ambos filósofos mantuvieron durante esa época. Se conservan cuatro cartas, tres de ellas escritas por Ferrater. La cuarta es la respuesta que compone Ortega. Desconocemos si esta última llegó a enviarse, pues no se conserva en su integridad.

El 10 de enero de 1936<sup>3</sup> Ferrater escribió a Ortega desde su dirección de Madrid para solicitarle la revisión de la voz “José Ortega y Gasset” que había elaborado para el *Philosophisches Wörterbuch* de Heinrich Schmidt y que tendría pronta publicación en la Editorial Labor. Junto a esta primera carta añade el borrador que prepara para el *Diccionario* (su lectura puede encontrarse tras la presentación de este trabajo). En vistas de la falta de respuesta, Ferrater le escribió en una segunda ocasión un mes después –el 3 de febrero de 1936<sup>4</sup>– y en esta segunda carta Ferrater le insistió no sólo en recibir una contestación sino en conocer su conformidad con lo escrito sobre su persona. Hubo una tercera carta donde Ferrater le pidió, 5 de marzo de 1936<sup>5</sup>, no ya la ansiada respuesta, sino que le hiciera llegar las notas que en su primera carta le había remitido. El 7 de marzo de ese mismo año<sup>6</sup> Ortega esbozó una contestación, donde se excusaba de su demora a causa de sus constantes dolencias, pero no parece que llegara a enviarla. Sobre el borrador de Ferrater, Ortega sostiene en su carta que prefiere guardar silencio, actitud que mantiene durante los años de exilio<sup>7</sup>. Por la sobriedad en sus palabras se puede intuir que no le agradó

<sup>3</sup> Cfr. Archivo de la Fundación Ortega – Marañón (AO), sig. C-122/9.

<sup>4</sup> Cfr. AO, sig. C-122/10.

<sup>5</sup> Cfr. AO, sig. C-122/11.

<sup>6</sup> Cfr. AO, sig. CD-F/19.

<sup>7</sup> Desde 1932, tras su fracaso político, Ortega decidió adoptar una actitud de silencio frente al panorama político y emprendió la tarea de sistematizar su filosofía. A este acontecimiento llama platónicamente “Segunda navegación”, o dicho de otro modo, volver a pensar de nuevo. Para más información sobre el silencio con respecto a la opinión pública véase: “[Llevo doce años de silencio...]", IX, 703-706, en *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010. El silencio al que alude en la carta y que mantiene durante nueve largos años no es tal, es más bien un decir silenciado, como él mismo sostiene.

mucho lo que Ferrater sostuvo sobre él y su filosofía. Desconocemos por qué Ortega no terminó de componer esta carta, pero en aquellos tiempos era frecuente que Ortega le dictase las cartas a su secretaria Lolita Castilla.

Nos encontramos ante las peticiones de un Ferrater que inicia un proyecto con un futuro inconcluso, pero que le sirvió de puente para su obra magna. A pesar de la falta de respuesta por parte de Ortega, Ferrater trabajó en una mejor formulación del pensamiento orteguiano para la primera edición de su *Diccionario de Filosofía*.

En 1935 Ferrater se embarcó en el proyecto de colaborar en la edición española del diccionario alemán de Schmidt, publicado por vez primera en 1912 y que contó con nueve ediciones, la última de ellas publicada durante el período en el que el nazismo llegó al poder. La tarea de Ferrater fue la de redactar algunas entradas sobre los intelectuales españoles más destacados con la pretensión de hispanizar el contenido del diccionario, entre los cuales incluyó a Ortega, pero también a Unamuno, D'Ors, Zubiri, José Gaos o García Morente. La correspondencia que mantuvo con ellos para comunicarles dichas entradas en el diccionario da cuenta de ello. A Ferrater también se le encargó la traducción al español de este diccionario alemán. Sin embargo, la edición española del diccionario no llegó a publicarse y Ferrater decidió convertir las entradas que elaboró en parte de su *Diccionario de Filosofía*. Esta idea debió gestarse entre 1936 y 1939, período del que no se conservan cartas en su epistolario. Cuando estalló la Guerra Civil Ferrater se alistó como soldado en el bando republicano y justo antes de que finalizara la guerra se marchó de España. En 1939 llegó a La Habana y empezó la redacción del *Diccionario* que ya tenía en mente.

El *Diccionario de Filosofía* nació de un azar: de no haberseme propuesto, en momentos en que necesitaba todos los centavos y centavitos que podía recoger, por un editor español exiliado en México —que me conocía por los trabajos de traducción y revisión de textos para la editorial Labor (editorial encargada de la publicación del *Diccionario* de Schmidt) con los que me sustentaba para proseguir mis estudios—, el *Diccionario* no habría visto la luz. Era obvio que, para emplear el inevitable cliché, llenaba un vacío<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Elena RONZÓN, Alberto HIDALGO y Manuel F. LORENZO, "Entrevista a José Ferrater Mora", [en línea] en *El Basilisco*, 12 (1981). Dirección URL: <http://www.fgbueno.es/bas/pdf/bas11207.pdf>. [Consulta: 21 de julio de 2017]. El paréntesis en la cita es mío.

## La herencia conceptual: Ortega en el diccionario de Ferrater

La voz sobre “Ortega” que prepara para el Diccionario de Schmidt presente en estas cartas fue el preludio de la voz que iría tomando forma en cada una de las ediciones de su *Diccionario*. Tras esta breve presentación, que sólo pretende ser una llamada de atención sobre la elaboración de este *Diccionario* filosófico –uno de los primeros diccionarios conceptuales en filosofía– que emana de la influencia y del trabajo conceptual presente en Ortega, se muestra la entrada que Ferrater elaboró para la primera edición del *Diccionario* en 1941, con notables modificaciones con respecto a la anterior y ampliada, pues en el transcurso de cinco años Ortega ya estaba en el exilio, había impartido numerosas conferencias y cursos como “El hombre y la gente”, pronunciado en 1939 en Buenos Aires, y había escrito brillantes artículos como “El intelectual y el otro”, publicado en 1940 en *La Nación*. En esta entrada encontramos un desarrollo más pormenorizado de su filosofía racio-vitalista, o dicho de otro modo, de su concepción de la vida como programa, como proyecto vital, en constante quehacer. Aquí encontramos un ejercicio de composición mucho más elegante, entendiendo por tal, el arte de elegir bien nuestras acciones.

## La relación de Ferrater con los Ortega

Tras el fallecimiento de Ortega el 18 de octubre de 1955, Ferrater continuó manteniendo contacto con los hijos de Ortega, Soledad y José Ortega, el menor de sus tres hijos. El epistolario que se conserva y que da cuenta de su amistad y relación se encuentra de libre acceso *online* en la Cátedra Ferrater Mora<sup>9</sup>. Las cartas están fechadas entre el año 1976 y 1990. De Ferrater a José Ortega se conservan un total de 28 cartas y de Ferrater a Soledad un total de 7 cartas. La correspondencia es cruzada y su conservación permite establecer un diálogo.

Cuando Ferrater escribió estas cartas todavía estaba en el exilio. Después de su paso por Cuba y Chile, a consecuencia del fracaso de la Guerra Civil, se instaló definitivamente en los Estados Unidos, donde desarrolló una reseñable tarea de docencia e investigación en el Bryn Mawr College hasta su jubilación en 1981. Estas cartas se inician años antes de finalizar su carrera docente.

En las primeras cartas que cruza Ferrater con Soledad hablan de *Revista de Occidente*, regentada y dirigida por la hija de Ortega en aquel entonces, y de la

<sup>9</sup> Para consultar el epistolario de Ferrater, no sólo con los Ortega sino con otras amistades y contactos, véase: Cátedra Ferrater Mora, [en línea]. Dirección URL: [http://www.catedraferratermora.cat/ferrater\\_mora/epistolari/](http://www.catedraferratermora.cat/ferrater_mora/epistolari/). [Consulta: 11 de agosto de 2017].

próxima publicación de un artículo que Ferrater preparó para la revista orteguiana. El artículo mencionado es “Estética y crítica: un problema de demarcación”, publicado en el n.º 4 de la Tercera Época de *Revista de Occidente* en 1981.

En este mismo año Soledad le invitó a ser el ponente español para un Congreso que se realizaría en Washington con motivo del centenario del nacimiento de Ortega. Ferrater aceptó con gusto participar en ese congreso conmemorativo. Escribe Soledad en carta fechada el 26 de marzo de 1981: “querría hacerle saber que la Biblioteca del Congreso de Washington –que justamente está terminando de microfilmear todo el archivo de José Ortega y Gasset– prepara un simposium en torno a la figura y el pensamiento de mi padre con motivo del centenario de su nacimiento (...) Yo quisiera que el español fuese Ud.”<sup>10</sup> En la carta le hace saber a Ferrater que habrá ponentes de diferentes nacionalidades y que en el caso español Soledad había pensado en su figura como representante.

Esta invitación se repitió para un ciclo de conferencias en torno a la figura de Ortega que se realizó en 1983 en la actual sede de la Fundación José Ortega y Gasset –Gregorio Marañón. Pero Ferrater declinó la invitación, debido a la gran cantidad de ponencias que debía impartir ese mismo año en los Estados Unidos.

Estas cartas están escritas en un tono de amistad profunda y entrañable con Soledad y de aprecio y de respeto a la familia Ortega.

El epistolario que Ferrater mantiene con José Ortega es más temprano. Las primeras cartas que se conservan de Ferrater dirigidas al hijo de Ortega datan de 1979. Sin embargo, las cartas conservadas de José Ortega a Ferrater son de años anteriores, a partir de 1976. Es en este año cuando José Ortega funda, junto con Jesús de Polanco y Juan Luis de Cebrián, el periódico *El País*, un reto de dimensiones gigantescas, pues su legado intelectual se iniciaba en la rotativa de *El Imparcial*.

En la primera carta que Ferrater recibe de José en 1976 se le invita a participar ocasionalmente escribiendo en el recién fundado periódico. Lamentablemente en la Cátedra Ferrater Mora no se conservan las respuestas de Ferrater hasta el año 1979. Ferrater aceptó esta colaboración con *El País* y publicó varios artículos, como “Sobre la violencia”, uno de sus primeros artículos publicado en dicho periódico, o “Hoy se cumplen veinticinco años del fallecimiento en Madrid de José Ortega y Gasset” y “El filósofo que siempre vuelve”<sup>11</sup>, dedicado a conmemorar el 25 aniversario del fallecimiento de Ortega.

<sup>10</sup> Cátedra Ferrater Mora, [en línea]. Dirección URL: <http://dugifonsespecials.udg.edu/handle/10256.2/5290>. [Consulta: 19 de agosto de 2017].

<sup>11</sup> Para la consulta de dichos artículos véase: *El País*, [en línea]. Dirección URL: [https://elpais.com/autor/jose\\_ferrater\\_mora/a/1](https://elpais.com/autor/jose_ferrater_mora/a/1). [Consulta: 16 de agosto de 2017].

José le pidió a Ferrater en carta fechada el 8 de septiembre de 1980 esta colaboración y en octubre del mismo año salieron a la luz ambos artículos. Ferrater publicaría en el periódico desde 1979 hasta 1990, un año antes de su fallecimiento.

En cartas fechadas en 1984 ambos amigos conversaban acerca de su fracasada candidatura para el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades, pero finalmente en 1985 Ferrater consiguió dicho premio.

No todas las cartas son sobre trabajo o sobre las colaboraciones en el periódico, otras tantas tratan de encuentros ansiados en España, de amistades reencontradas. Son las cartas cordiales de unos amigos, como las cartas con Soledad, que fraguaron su amistad batallando con el espacio y el tiempo.

Es reseñable que tanto José como Soledad le soliciten en varias ocasiones la participación y colaboración en actos o publicaciones para conmemorar la figura de Ortega como un discípulo allegado y destacable del ámbito español. Que quede constancia de estas peticiones es una muestra de la estrecha relación que maestro y discípulo mantuvieron a pesar de la guerra y el exilio.





# José Ferrater Mora

## *José Ortega Gasset*<sup>1</sup>

Ortega Gasset, José (nac. 1883, en Madrid). Profesor de Metafísica en la Universidad Central.<sup>2</sup> Director de la *Revista de Occidente*, ha dado a su labor, “como una de sus facciones principales, la de aumentar la mente española con el torrente del tesoro intelectual germánico”. Estudió en Marburgo con Hermann Cohen. Allí se asimiló al neokantismo entonces predominante. Vuelto a España, fue durante algún tiempo profesor en la extinguida Escuela Superior del Magisterio, y luego ganó por oposición la cátedra que hoy ocupa. Dotado de una amplia cultura universal ha influido extraordinariamente sobre las jóvenes generaciones españolas y es considerado como uno de los más finos escritores del siglo. Ha sufrido profundas influencias de numerosos autores, desde la “zona tórrida de Nietzsche” hasta la sobriedad lógica de Hegel. Sus obras son numerosas (véase el final) y abarcan los temas más dispares: filosofía, historia, biología, literatura, política, arte, etc., etc. Sin embargo, su actividad central ha sido siempre la filosofía a la que constantemente ha vuelto y últimamente parece que de un modo decisivo (“¡Al mar otra vez, navecilla! ¡Comienza lo que Platón llama «la segunda navegación»!”).

Tras su época neokantiana empezó a madurar su pensamiento filosófico original que, ya en 1914, se presenta en estado de transformación y crisis profunda. Es la época en la que formula su principio: “Yo soy yo y mi circunstancia” que recientemente ha adquirido el rango de concepto-eje de su especulación filosófica. Por eso ha reclamado muy justamente la prioridad de sus

<sup>1</sup> Borrador de la voz “Ortega” recogido en carta de Ferrater a Ortega de 10 de enero de 1936, AO, sig. C-122/9. Se trata de la transcripción de las ideas sostenidas sobre Ortega que se recogerían en el *Diccionario* de Schmidt en la entrada de la voz “José Ortega y Gasset”. Este artículo se adjuntó en la primera carta que Ferrater le envió y daba cuenta del recorrido vital, intelectual y filosófico de Ortega. Posteriormente se recoge la entrada a la voz “Ortega” de la primera edición del *Diccionario* de Ferrater, donde encontramos una distancia considerable con respecto a esta primera elaboración que le sirvió de propedéutica para su *Diccionario*.

<sup>2</sup> En el borrador aparece esta afirmación tachada por el propio Ferrater: “Miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas”. Esto se debe a que Ortega no llegó a leer el discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

ideas sobre Heidegger (véase). En 1924 publicó un libro sobre Kant en el que interpreta a éste como algo muerto y, al propio tiempo, vivo dentro de la filosofía europea. Ya desde muy antiguo postula la “superación del subjetivismo”. *El tema de nuestro tiempo* contiene su programa filosófico consistente en sustituir la razón pura por la razón vital. Esta razón vital no tiene nada de biológico y es independiente, por tanto, de las corrientes biologistas, inclusive del fino biologismo de Bergson. Por eso ha dado Ortega a esta concepción el nombre de raciovitalismo (véase esta palabra) considerando que ambas cosas –razón y vida– son inseparables.

Dicha obra contiene también su teoría del perspectivismo (véase esta palabra) y la idea de las generaciones que posteriormente ha elaborado con todo detalle (Cfr. *Ideas en torno a las generaciones decisivas en la evolución del pensamiento europeo* –12 conferencias en el centenario de Galileo–).

La época más reciente de Ortega es también la más fecunda en la creación filosófica. La ausencia de un<sup>3</sup> libro de<sup>4</sup> carácter sistemático completo<sup>5</sup> hace muy difícil determinar los núcleos de su pensamiento que, por otra parte, no ha desarrollado aún completamente. Sin embargo, pueden darse algunas anticipaciones generales. El hecho más radical es “nuestra vida”. Esta vida no consiste en la vida biológica. Yo no soy ni mi cuerpo ni mi alma, sino algo que es supuesto de todo esto. La vida es lo que hacemos en tanto nos damos cuenta de que lo hacemos. El hombre no puede elegir la circunstancia en que se ha encontrado al nacer. Vivir es, por lo pronto, encontrarse en el mundo (la idea, expresada antes que Heidegger, del “*in-der-Welt-sein*”). Pero la vida es un problema porque a cada instante tenemos que decidir lo que vamos a ser. Este “tener que” no es ni una pura libertad ni un rígido deber. Lo que “tenemos que” hacer es nuestro “quehacer” (véase esta palabra). La vida es quehacer; es lo que “hay que” hacer. Podemos eludir o no este quehacer y de ello dependerá el que lleguemos o no a ser nosotros mismos, el que logremos la “mismidad”. Esto nos obliga a formarnos un programa general de nuestra existencia y a justificar todos nuestros actos. Toda vida necesita de la justificación de sí misma. Vivir es una operación que se hace hacia delante (véase *Futurición*). Lo fundamental es el futuro. La vida es, pues, ocupación y pre-ocupación (*cura, Sorge, souci, μεριμνά*).

Al vivir necesitamos estar seguros de que nuestro contorno nos apoyará. Necesitamos de una fe –religiosa, científica, etc. Lo que nos sostiene en el nau-

<sup>3</sup> Ferrater tacha “obra” y la sustituye por “libro”. Quizás esto se debiera a la intuición de que sostener la primera palabra en el discurso suponía abogar por la idea tan en boga en la época de la falta de completitud y claridad de su pensamiento, lo cual sólo constituyó un ataque sin fundamentación alguna.

<sup>4</sup> Ferrater tacha “cierto”.

<sup>5</sup> Ferrater añade “completo” tras “sistemático”.

fragio de la vida es la cultura. Por eso toda cultura debe ser auténtica, es decir, para la vida, y no mera adiposidad de nuestra vida esencial.

“Pero aún hemos de añadir otra nota esencial de la vida humana. Ésta: el hombre es el ser que comprende el ser de las cosas; mejor dicho, el ser que *pregunta* por el ser de las cosas: aún mejor dicho, el ser que *tiene que preguntar*, que *necesita preguntar* qué son las cosas... La filosofía antigua da por supuesto de que [*sic*.] hay eso que llamamos ser y pregunta desde luego qué es el ser. La nueva toma como problema la misma pregunta y se pregunta por qué nos preguntamos qué es el ser... Es el carácter finito, defectuoso, menesteroso de nuestra vida lo que nos obliga a buscar el ser de las cosas” (Fernando Vela). No hay, pues, ser en sí, sino que todo ser brota de las cosas ante un sujeto. “Es ésta una transformación radical del concepto del ser tal como lo entendía hasta ahora la filosofía. Pues ésta llama antes *ser* a lo que era *en sí*; ahora decimos que el ser de las cosas no existe por y para sí, sino en relación con una vida humana limitada y preocupada, que, por su esencial defectuosidad e ignorancia, necesita conocer y busca y construye el ser” (*ibidem*).

La nueva filosofía –dice Ortega– debe mostrar que subjetividad y mundo son dos modalidades de la misma realidad. Así se supera el idealismo y el realismo. Así se llega también a la idea de un ser que es, no ya material, como en los griegos, mas ni siquiera sustancial como en el moderno idealismo. Es la “tercera metáfora” de que va a vivir desde ahora la filosofía.

José Ortega Gasset considera que nuestra época es el comienzo de un nuevo tiempo en que llega a su maduración la idea de la “vida” –entrevista ya por Guillermo Dilthey– y en que a la “razón física” vigente desde el Renacimiento debe sustituir la “razón histórica”.

La evolución filosófica de José Ortega Gasset no ha terminado todavía. Pero no en el sentido de que sean posibles modificaciones esenciales de su pensamiento, que presenta ya desde hace tiempo un pleno carácter de madurez, sino en el sentido de no haber expuesto aún toda la riqueza problemática que encierra. Es precisamente la labor que actualmente está realizando.

Obras: *El Espectador*, 8 vols.; *Meditaciones del Quijote*, 1914; *El tema de nuestro tiempo*, 1921 [1923]; *Kant. Reflexiones de centenario. Filosofía pura*, 1924; *¿Qué es la filosofía?* (Curso público profesado en Madrid y resumido en *El Sol* de abril y mayo de 1929); *España invertebrada*; *La rebelión de las masas*; *Guillermo Dilthey y su idea de la vida* (en *Revista de Occidente*), etc. Edición en un volumen de sus *Obras completas* por Espasa-Calpe, 1932 (excepto *El Espectador VIII* y *Goethe desde dentro*, editados separadamente). Sus últimos cursos universitarios y trabajos inéditos comprenden la elaboración en detalle de la filosofía de Ortega.

Anexo en carta de José Ferrater Mora a José Ortega y Gasset, 10 de enero de 1936, Archivo de la Fundación Ortega – Marañón (AO), sig. C-122/9.

---



---

## Ortega y Gasset<sup>6</sup>

Ortega y Gasset (José): Nac. en Madrid (1883), profesor de Metafísica en la Universidad Central y actualmente en Buenos Aires. Discípulo de Hermann Cohen en Marburgo y educado, por tanto, en la tradición del neokantismo, sus primeras enseñanzas filosóficas no responden, sin embargo, al contenido y sentido de la dirección marburguiana. Ortega y Gasset comienza con una negación de las pretensiones del racionalismo europeo y, sobre todo, de las tendencias que acentúan la primacía del pensamiento sobre el ser; la superación de la ontofobia del criticismo que Ortega resume en sus primeros tiempos con la tesis programática de la “superación del subjetivismo” es efectuada por él mediante una decidida afirmación del valor y sentido de las “cosas”, entendiendo por tales el conjunto de situaciones que constituyen en la vida del hombre su circunstancia. Su primera tesis filosófica, “Yo soy yo y mi circunstancia”, debe ser entendida, consiguientemente, como el primer grado de la mencionada superación y a la vez como un primer ataque contra la exageración opuesta a la del racionalismo: la unilateralidad de toda filosofía programática de la vida. La vida, que forma desde los primeros tiempos el tema central de las meditaciones de Ortega y sobre la cual insiste constantemente, no es más que uno de los elementos de su concepción que sólo resulta completa cuando se le agrega el término razón. Razón y vida, esto es, racionalismo y vitalismo, quedan, por tanto, integrados en su filosofía por medio de una síntesis que no equivale sino imperfectamente a un movimiento dialéctico, pues la unidad de la vida y de la razón no es el resultado de la síntesis de unos contrarios, sino la manifestación de una necesaria coexistencia. La vida, esto es, la vida humana es para Ortega, en el mismo sentido que la existencia de Heidegger, el objeto propio de la Metafísica, un objeto cuyo carácter no consiste en “ser”, porque la vida es todo lo contrario de una substancia o un ente: es algo cuya realidad consiste en “llegar a ser”, en hacerse continuamente a sí misma en íntima comunión con su circunstancia. La vida es para Ortega “programa”, bosquejo que se forma el hombre en el movimiento de aproximación a su mismidad o, si la vida es falsa e inauténtica, en su alejamiento de ella.

---

<sup>6</sup> Voz “Ortega y Gasset”, recogida en el *Diccionario de Filosofía* de José Ferrater Mora (México: Atlante, 1941, pp. 404-406).

Vida falsa y vida auténtica, vida frívola o vida preocupada son, pues, dos formas cuyo cariz ético queda englobado en su ser ontológico, en su radical y constitutivo ser metafísico. A diferencia de otros seres, la vida humana es actividad pura; tiene que hacerse a sí misma, consiste en una continua e ineludible elección. Por eso la vida es todo lo contrario de una naturaleza, cosa o substancia, y por eso también el conocimiento no le es consubstancial o connatural al hombre. El hombre se decide a conocer racionalmente cuando irrumpen en su vida cierta experiencia; el pensar y la idea nacen cuando la forzosidad de la elección continua en que la vida se cifra obliga a completar con ideas la insuficiencia de las creencias. La identificación de la realidad con la creencia hace que, al producirse un hueco en ella, surja la necesidad del pensamiento racional. La justificación del pensar y de la idea, que implica una teoría de la libertad como elemento necesario de la vida humana, permite entender el papel que en la filosofía de Ortega y Gasset desempeña la razón, papel eficiente y, hasta cierto punto, instrumental: la razón es instrumento que la vida maneja para su realización y que, por tanto, hace de la verdad no una mera adecuación del intelecto y de la cosa, sino una coincidencia del hombre consigo mismo. De ahí la necesidad de elaboración de una razón vital, de una razón histórica como parte esencial de una filosofía raciovitalista. Esta filosofía está destinada a superar tanto el idealismo como el realismo, tanto el viejo racionalismo europeo como la ciega ignorancia de lo personal y de lo íntimo. La meditación de Ortega y Gasset sobre la historia y especialmente sobre la historia concreta de Occidente se halla en íntima relación con una filosofía que, al hacer de la vida el objeto metafísico por excelencia, permite completar las nociones apuntadas con otras dos fundamentales sobre las que Ortega viene trabajando desde hace algún tiempo: la noción de la temporalidad y la noción de la historicidad. La primera se revela ya en el primer análisis de la vida, cuando al descubrirse su carácter temporal, su esencial finitud, y, con ello, su sentido, se llega a una teoría del tiempo en la cual recibe el futuro una absoluta primacía sobre el presente y el pasado. Esta primacía, descrita por Ortega con el nombre de futurición, constituye la índole más profunda de la vida misma y el fundamento de la preocupación. Sólo porque la vida está preocupada, es decir, sólo porque se ocupa previamente de las situaciones que se perfilan constantemente ante ella, puede recibir todo pasado su sentido partiendo del futuro. La segunda noción fundamental que con toda claridad encontramos en las meditaciones de Ortega y Gasset, la noción de la historicidad, se manifiesta en el carácter histórico de la vida humana, una manera de ser histórica. El descubrimiento de la historicidad de la vida representa, al mismo tiempo, por así decirlo, el descubrimiento de la esencial historicidad de la historia, historicidad que Ortega contrapone a la clásica concepción del hombre como naturaleza, íntimamente

enlazada, en su aplicación moderna, con el auge de la razón física. De ahí que propugne insistentemente por una substitución de la razón física, por la razón histórica, por una “aurora de la razón histórica” en la que ve el sentido de los futuros tiempos. Las consecuencias de esta concepción, que se refieren a los temas concretos de la vida humana y especialmente de la historia europea del presente, concuerdan justamente con la primitiva actitud antiintelectualista de Ortega, con su horror hacia la utopía, hacia el racionalismo político, hacía toda actitud que no tenga en cuenta la fecundidad de la vida humana, que es simultáneamente tiempo, historia, preocupación, quehacer, elección y programa. La solución del problema de la libertad, como la solución del problema de la verdad, son comprensibles desde esta actitud filosófica que, al partir de un territorio anterior a todo dilema metafísico, hace de la libertad el fundamento de la acción del hombre y con ello la condición de lo moral.

El pensamiento de Ortega y Gasset, que ha influido en múltiples aspectos de la vida cultural, tiene especialmente sus continuadores en sus enseñanzas de la Universidad. Entre ellos se destacan María Zambrano (*Filosofía y Poesía*, 1939; *Pensamiento y poesía en la vida española*, 1939). Que trabaja particularmente en el tema de las relaciones entre filosofía y poesía, así como entre la filosofía y el cristianismo, concebidos ambos como la tradición auténtica del hombre europeo contra todo falseamiento de su ser y de su verdad; Xavier Zubiri (*Sobre el problema de la filosofía* –Rev. de Oc., N.º 115 y 118–; *En torno al problema de Dios* –id., id., N.º 149–; *Hegel y el problema metafísico* –Cruz y Raya, N.º 1–; *La nueva física* –id., id., N.º 30–), situado en la línea San Agustín – Duns Escoto – Occam y que considera el período que va de San Agustín a Hegel como un mismo y único esfuerzo de pensar el cristianismo y de constituir una filosofía desde la nada, a diferencia del filosofar desde el ser que caracteriza el pensamiento griego; aunque influido por el existencialismo, Zubiri se opone a todo endiosamiento de la existencia en virtud de que ésta no solamente está arrojada entre las cosas, sino religada por su raíz; José Gaos (*La crítica del psicologismo en Husserl*, 1930; *Dos ideas de la filosofía* –en colaboración con F. Larroyo–, 1939; *Filosofía de Maimónides*, 1940), que ha trabajado especialmente en la solución de los problemas de la filosofía, no sólo en cuanto teoría de las concepciones del mundo, sino como la cuestión capital de la filosofía misma y, con ello, de la vida humana; Luis Recaséns Siches (*Estudios de filosofía del Derecho*, 1936; *Vida humana, sociedad y derecho*, 1939), que desarrolla los temas de la filosofía del Derecho a la luz de la filosofía de la razón vital de Ortega, pero que considera como tema de fundamental interés para el pensamiento actual la integración del existencialismo como la teoría de los valores; Manuel García Morente y Joaquín Xirau (véanse).

Obras principales: *Meditaciones del Quijote*, 1914; *El Espectador*, I-VIII, 1916-1935 [1934]; *El tema de nuestro tiempo*, 1921 [1923]; *España invertebrada*, 1922; *Kant*, 1924; *La deshumanización del arte*, 1925; *Espíritu de la letra*, 1927; *La rebelión de las masas*, 1929 [1930]; *Goethe desde dentro*, 1934 [1932]; *Estudios sobre el amor*, 1939; *El libro de las misiones*, 1940. –*Ideas y creencias*, 1940. –Edición de *Obras*, 1935 [1932]; reed., 2 vols. 1939 [1936].

*Diccionario de filosofía*. México: Editorial Atlante, 1941, pp. 404-406.





## ESPAÑA EN *THE CRITERION* (1923-1938)

GARBISU BUESA, Margarita: *The Criterion y la cultura española. Poesía, música y crítica de la Edad de Plata en el Londres de entreguerras*. Kassel: Reichenberger ("Problemata Literaria", 381), 2016, 241 pp.

JORGE WIESSE  
ORCID: 0000-0002-2819-2054

Tanto el título y el subtítulo de este libro como la declaración explícita de su autora fijan de manera puntual el objeto de su investigación: "un exhaustivo análisis de la recepción de la cultura española en *The Criterion*", la prestigiosa revista inglesa dirigida por T. S. Eliot, "dentro del afán de internacionalización", que constituyó la tónica de la intelectualidad europea más selecta en los años veinte y treinta del siglo XX (p. 7). Sin embargo, para cumplir con su propósito, Margarita Garbisu va más allá de lo que ofrece, pues traza, en realidad, el complejo panorama de las redes artísticas e intelectuales tejidas entre las élites de Alemania, España, Francia, Inglaterra e Italia en la Europa de entreguerras. La autora registra con precisión la historia del drama de un cosmopolitismo inicial

transformado luego en nacionalismo; y el fin trágico de este proyecto ilustrado clasicista-humanista reflejado en la desaparición de las dos revistas señeras del proceso: *Revista de Occidente* en 1936, en los albores de la Guerra Civil española, y *The Criterion* en 1939, *ad portas* de la Segunda Guerra Mundial.

La estructura del libro presenta ordenadamente tanto la historia de la recepción de la cultura española en *The Criterion* como el progresivo agriarse del ideal cosmopolita en las revistas europeas (por lo menos en *The Criterion* y en *La Nouvelle Revue Française*). Así, Garbisu empieza por presentar a Eliot (Capítulo 1: "T. S. Eliot, vida y pensamiento"), sigue con la historia interna y externa de *The Criterion* (Capítulo 2: "Trayectoria, evolución y espíritu de *The Criterion*"), luego reseña la participación española en la revista londinense (Capítulo 3: "Las primeras incursiones españolas en *The Criterion*", Capítulo 4: "Las aportaciones de John B. Trend en «Music» y en «Music Chronicle»", Capítulo 5: "*Revista de Occidente* en «Foreign Reviews» o «Foreign Periodicals»", Capítulo 6: "Antonio Marichalar, «Madrid Chronicle» y «Spanish Chronicle»"). El

### Cómo citar este artículo:

Wiese, J. (2017). España en "The Criterion" (1923-1938). Reseña de "The Criterion y la cultura española. Poesía, música y crítica de la Edad de Plata en el Londres de entreguerras" de Margarita Garbisu Buesa. *Revista de Estudios Orteguianos*, (35), 207-211. .  
<https://doi.org/10.63487/reo.285>



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 35. 2017  
noviembre-abril

Capítulo final (el número 7: “T. S. Eliot y José Ortega y Gasset”) intenta proyectar luces sobre el desencuentro, desconcertante por el ideario y la actitud comunes, de dos de los intelectuales más influyentes del siglo XX: T. S. Eliot y José Ortega y Gasset.

A partir de lo informado por Garbisu, podrían notarse dos movimientos que confluyeron a inicios de los años 20: uno, de la isla a la península y otro, de la península a la isla. El primero se vincula con el proyecto inicial de *The Criterion*. Fiel a su propósito clasicista-humanista cosmopolita, Eliot buscó acoger en su revista plumas europeas (y estadounidenses), y dar cuenta de la actividad cultural europea mediante crónicas y reseñas, de libros y de revistas: Ernst Robert Curtius y *Die Neue Rundschau* y *Europäische Revue*; Hugo von Hofmannsthal, en las anteriores y en la *Neue Deutsche Beiträge*; Julien Benda y *La Nouvelle Revue Française*; la *Neue Schweizer Rundschau*; *The Dial*, de Nueva York, a cargo de Scofield Thayer; y Giovanni Battista Angioletti y *La Fiera Letteraria* forman parte del elenco de escritores y revistas que Eliot acogió en *The Criterion*. A su vez, Eliot fue el corresponsal británico de *La Nouvelle Revue Française*. Aunque el autor de *The Waste Land* no conocía ni la literatura ni, en general, la cultura española, no era sino natural, por el prestigio del uno y de la otra, que recurriera a Ortega y a la *Revista de Occidente* para que las representara.

El segundo movimiento se gestó a partir del dinamismo de Alberto Jiménez Fraud, director de la Residencia de Estudiantes, quien se fijó como meta “intensificar las relaciones

con el extranjero”, con Italia y Portugal, primero, y luego con Inglaterra (p. 58). Una de las consecuencias de estos propósitos fue la creación de dos instituciones con sedes en Londres y en Madrid: la Anglo-Spanish Society of Spanish Speaking Countries and the British Empire y el Comité Hispano-Inglés (p. 58). Aunque no empezaron simultáneamente, las iniciativas y las vinculaciones se dejaron sentir: en 1924 dictan conferencias en la Residencia Gilbert K. Chesterton y John Maynard Keynes; en 1927 se instituye la King Alfonso XIII Chair of Spanish Studies en Oxford y en 1933, la Chair in Spanish Studies de Cambridge (pp. 58-59). La rígida estructura de la Universidad Central madrileña no permitió la institución de una cátedra de Lengua y Literatura Inglesas. En su defecto, en 1925 el Comité consolidó un programa de becas que financiaban estancias de seis meses en Oxford, Cambridge y Madrid a estudiantes españoles e ingleses para la ampliación de sus estudios (bajo el modelo de la Junta de Ampliación de Estudios, de inspiración institucionista, que aplicaba el sistema desde 1907). Además de Jiménez Fraud, estuvieron vinculados al Comité el duque de Alba, Jacobo Fitz-James Stewart, el embajador inglés en Madrid, Sir Esme Howard (en cuyo honor se nombraron las ayudas: las “becas Howard”), John B. Trend (amigo de todo el grupo de la Residencia, especialmente de García Lorca, traductor y cicerone de Chesterton, H. G. Wells y Keynes en su visita a Madrid y primer titular de la cátedra de Cambridge) y Antonio Marichalar, marqués de Montesa.

Trend y Marichalar son nombres que se repiten varias veces a lo largo de los años en *The Criterion*. John B. Trend, a través de la sección "Music" (y luego "Music Chronicles"), contribuyó a difundir la cultura musical española, popular y culta, tradicional y contemporánea. Por ejemplo, en "The Moors in Spanish Music" (que apareció en *The Criterion* en 1924) relativiza la importancia de la herencia mora en el cante jondo, que debe más a la música gitana. Lo moro, en todo caso –afirma Trend–, no se encuentra propiamente en la creación, sino en el modo de interpretarse (p. 78). A su vez, en "Music. Spain and Hungary" de enero de 1926 y a propósito de un número de la revista *L'Esame* dedicado a los compositores del momento que omitía a Manuel de Falla y a Béla Bartók, Trend sostenía que la ausencia de ambos era inaceptable si se quería comprender verdaderamente la música del siglo XX: la personal y desromantizada apropiación que cada uno hace del folklore de sus países los vuelve indispensables.

Frustrado por no poder contar con Ortega como corresponsal español –el filósofo nunca contestó la carta de invitación de fecha 13 de julio de 1924 que envió el poeta–, Eliot recurrió a Valery Larbaud para que le sugiriera escritores españoles que sintonizaran con la visión cosmopolita, clasicista y modernista de la revista inglesa. Larbaud mencionó a dos: Ramón Gómez de la Serna y Antonio Marichalar.

La de Ramón –"From the New Museum"– fue la única obra de este escritor que se publicó en *The Criterion*, y, ya que una prosa de *Víspera del gozo* de Pedro Salinas fue rechazada por el

implacable Frank Stuart Flint, la única obra de creación del conjunto de contribuciones hispánicas, excepción hecha de la *Soledad primera* de Góngora traducida por E. M. Wilson. En cambio, Marichalar abrió la participación hispánica en la revista en 1923, con "Contemporary Spanish Literature" y la cerró en julio de 1938 con "Ideas and Beliefs of José Ortega y Gasset". Marichalar fue el colaborador español más constante de *The Criterion* y un fiel amigo, tanto de Eliot como de Ortega. Las diez crónicas de Marichalar, publicadas bajo los títulos "Madrid Chronicle" y "Spanish Chronicle", siguieron en las diversas etapas de la revista del poeta: de *The Criterion*, *A Quarterly Review*, *The New Criterion* y *The Monthly Criterion*. *A Literary Review* a, finalmente, *The Criterion*. *A Literary Review*. Y hasta puede sostenerse que algunas crónicas se continuaron, probablemente una circunstancia inusual en la revista. Por ejemplo, en la primera crónica –"Contemporary Spanish Literature", publicada en *The Criterion*, 3, de abril de 1923– Marichalar pasa revista a los autores de la generación del 98 y a los de la (aún no denominada así) generación de 1914. A los autores más jóvenes les dedica solo el párrafo final. Sostiene que de ellos poco se sabe, pero mucho se espera, pues ellos son "the future" (p. 67). Este final abierto le permite ocuparse de la joven literatura posteriormente. En efecto, el marqués de Montesa decidió dedicar la primera de sus "Madrid Chronicle(s)", la de abril de 1926 de *The New Criterion*, a la creación poética de este grupo generacional. Marichalar ofreció en ella una nómina de la juventud literaria "from the deepest

note to the highest and lightest tone": Pedro Salinas, Jorge Guillén, Dámaso Alonso, Juan Chabás, Gerardo Diego, Federico García Lorca y Rafael Alberti (p. 153). Según Gallego Roca y Serrano Asenjo, la clasificación de los jóvenes poetas coincide con la mayor o menor afinidad con el clasicismo (Salinas resulta el más clásico; Alberti, el menos), rasgo que, con el apoliticismo, el cosmopolitismo, la concepción "sincrónica" de la tradición, la idea de Europa, el catolicismo y el gusto por la literatura moderna (en especial, la francesa) Marichalar compartía con Eliot.

Salvo el catolicismo, son rasgos que Eliot también compartió con Ortega y Gasset. Por eso, aunque pueda decirse que no existió una influencia mutua entre Eliot y Ortega (ninguno de los dos profundizó en la obra del otro), puede sostenerse —lo hace David Callaghan— que, *a posteriori*, un buen número de estudiosos ha reconocido que, en efecto, existían coincidencias entre el inglés y el español en aspectos de análisis social y cultural (p. 180). Que el vínculo no haya cuajado es un misterio envuelto en una paradoja: un misterio, porque no se comprende la reticencia de Ortega a los reclamos de Eliot. Y una paradoja, porque, a pesar de todo, Ortega y la *Revista de Occidente* adquirieron más presencia en *The Criterion* cuando Ortega ya había dejado de ser interesante para Eliot.

Varios textos de la intelectualidad de entreguerras, algunos fundadores, otros reforzadores de los fundadores, sostienen un ideal que Zamora Bonilla caracteriza como "un espíritu universal de convivencia en el mundo de la ciencia y las artes" (p. 5). Son "The Idea of a Literary Review" de Eliot; "Parerga: Cosmopo-

litismo" de Ortega; "Literature and the *Honnête Homme*" de Aldington y "Restauración de la razón" de Curtius. Éste último describe el ideal humano de emisores y receptores de las revistas en las que escriben los pensadores europeos:

Necesitamos gentes dotadas de una conciencia sintética. No me refiero a metafísicos confusos, sino a cabezas claras que posean, en algún aspecto de la actividad humana, conocimientos positivos y especiales, y con ello concilien una visión de conjunto sobre la situación o la época. Dicho de otra manera: especialistas con una actitud espiritual universalista. Pueden proceder de la política, de la finanza, de la ciencia o del arte, ellos se entenderán y sabrán hablarse, por virtud del coeficiente de universalidad, común a todos ellos. En manos de estos hombres está la conservación, el saneamiento y la renovación de Europa (p. 184).

Eliot dejó de lado algunos de estos ideales iniciales en 1927, cuando se convirtió a la ciudadanía británica y al anglocatolicismo (se definió en ese momento como "clasicista en literatura, monárquico en política y católico en religión", p. 5). Este cambio causó que, poco a poco, *The Criterion* se deslizara hacia lo británico y hacia lo religioso. Y sobre todo hacia un filogalicismo aparentemente católico, pero en realidad más político que religioso: el de Charles Maurras y Henri Massis. Lo detectó Ortega casi contemporáneamente en "Un diálogo": a propósito de éste, Garbisu señala que el filósofo español acusa a los escritores católicos franceses de ser más políticos que pensadores y que su labor nada tenía

que ver con la desempeñada por los católicos alemanes, por “hombres como Scheler, Guardini, Przywara”, quienes –son palabras de Ortega– “se han tomado el trabajo de recrear una sensibilidad católica partiendo del alma actual” y de renovar “el camino entre la mente y los dogmas” (p. 182).

El *Criterion* de los años 30 se alejó de las líneas maestras del de los 20: lo percibieron Curtius, Ortega y un colaborador tan cercano de Eliot como John B. Trend –miembro del núcleo duro de la revista: el “Grupo Criterion”, que se reunía en la taberna The Grove en South Kensington y en el Ristorante Commercio, en Soho, p. 41. El nuevo reseñador encargado de “Foreign Periodicals” de *The Criterion*, Charles K. Colhoun, critica el exceso de firmas extranjeras –sobre todo, alemanas– en la edición de marzo y abril de 1930 de *Revista de Occidente*. Más tarde, Frank McEachran, amigo de Eliot y colaborador de *The Criterion*, se refiere displicente y hasta críticamente a Ortega en los números de abril y octubre de 1932 a propósito de *The Modern Theme* y *The Revolt of the Masses*. Aunque McEachran se refiere a la “anonymous but capable

hand” que tradujo al inglés *La rebelión de las masas*, Marichalar deplora, en *The Criterion* de enero de 1933, la simplificación al máximo de las ideas orteguianas y hasta la interpolación en el texto de varias ideas propias de la citada “hand” (p. 195). Garbisu anota que el ejemplar de *The Criterion* de octubre de 1932 fue, junto con el de abril de 1926, uno de los más orteguianos. He aquí la paradoja: “*The Criterion* pasó de anhelar la pluma de Ortega a rechazarla; Eliot (...) simplemente dejó de interesarse por él, o por hartazgo o por alejamiento en sus líneas de pensamiento y (...) sus colaboradores ingleses así lo comprendieron y lo transmitieron en sus reseñas” (p. 198).

Las dos revistas sufrieron las vicisitudes de las guerras: *Revista de Occidente* deja de publicarse en 1936, con el advenimiento de la Guerra Civil española. Las reseñas de *Contemporáneos*, de Ciudad de México, y de *Sur*, de Buenos Aires, reemplazaron a las de *Revista de Occidente* (y muestran, aunque sea de esta forma un poco vicaria, la nueva vitalidad de las capitales del exilio español); *The Criterion* desaparece en 1939, en los albores de la Segunda Guerra Mundial.

## NUEVAS APORTACIONES AL PENSAMIENTO DE ORTEGA DESDE UCRANIA

MARCHUK, Mykhaylo y BOLADO, Gerardo (eds.):  
*José Ortega y Gasset. Vida, Razón histórica y Democracia liberal*. Chernivtsi: Universidad Nacional Yurii Fedkovich, 2017, 824 pp.

MARÍA CRISTINA PASCERINI  
 ORCID: 0000-0002-6116-8697

**J**osé Ortega y Gasset. *Vida, Razón histórica y Democracia liberal*, volumen aparecido en marzo del 2017 en Chernivtsi, es fruto de una exitosa colaboración del Proyecto de Investigación Fundamental “La Escuela de Madrid y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos”, que coordinó como Investigador Principal el profesor Jesús M. Díaz Álvarez entre los años 2009 y 2013, con la Cátedra de Filosofía de la Universidad Nacional Yurii Fedkovich de Chernivtsi (Ucrania), dirigida entonces por el catedrático Mykhaylo Marchuk. Este catedrático y el miembro del mencionado Proyecto, Gerardo Bolado, han coordinado y editado esta obra colectiva, en la que colaboran 32 profesores ucranianos, 8 profesores españoles, un profesor americano y una profesora italiana. Los editores han optado por publicar en ucraniano los trabajos de los 32 autores ucranianos y el resto de las colaboraciones en español; si bien, todos los trabajos llevan resúmenes amplios en tres lenguas: ucraniano, español e inglés.

Esta publicación colectiva se compone de tres secciones y un apéndice, que confieren a los distintos trabajos una cierta articulación sistemática en aspectos centrales del pensamiento or-

teguiano, como su ontología, su epistemología, su pensamiento socio-político, su estética, etc., objeto del interés y la investigación de los colaboradores. En ninguna de esas secciones se pretende incluir una exposición de manual sobre la temática abordada del pensamiento orteguiano, pero sí lo suficientemente articulada como para ofrecer una presentación coherente y en algunos casos renovada del mismo, surgida de vivencias y circunstancias europeas diferentes. El libro evidencia la proyección internacional del maestro madrileño y, de manera especial, la actualidad de aspectos centrales de su pensamiento en un país del este de Europa, como es Ucrania, con una decidida vocación europea.

En la primera sección, titulada “Vida: «realidad radical» y filosofía contemporánea”, se incluyen estudios dedicados a evidenciar la esencia, contenido y los caracteres más propios de la doctrina del sujeto en la nueva filosofía de Ortega, en la cual ésta se convierte en una teoría de la vida individual, concebida como una realidad ejecutiva en las circunstancias del mundo que le toca vivir. Esta sección se abre con dos trabajos de alcance: uno que perfila la figura de Ortega como filósofo de Europa (J. Lasaga), y otro que ensaya una interpretación general de su filosofía desde la categoría modal “posibilidad” (M. Marchuk). Otros trabajos incluidos en esta sección estudian el binomio vida-filosofía en el pensamiento de Ortega (H. Korotich), su concepción ontológica (O. Zadubrivska), su dualismo radical (Y. Kozmuk),



o su concepción del mundo común (O. Zubarev). La sección contiene además estudios de aspectos de la estética orteguiana (L. Bogata), del impacto de la nueva lógica en el pensamiento de Ortega (J. R. Voss), de la antropología del filósofo madrileño (N. Doniy), o del sentido creador de su filosofía (S. Gayevska y L. Rozumovych), o que revisan cuestiones vitales de la modernidad desde el prisma del pensamiento de Ortega (Y. Tkachova). En fin, los editores han incluido en esta sección dos trabajos ya publicados, uno que presenta la Escuela de Ortega y su lugar en la filosofía española contemporánea (G. Bolado), el otro que se detiene en la fenomenología orteguiana del cuerpo en su escrito de 1925, "Vitalidad, alma, espíritu" (A. Serrano de Haro). De esta sección hay que destacar especialmente tres colaboraciones de catedráticos ucranianos.

En su extenso trabajo (pp. 35-102), "Potencialismo como «perspectiva» de la filosofía de José Ortega y Gasset", el catedrático Mykhaylo Marchuk desarrolla una interpretación novedosa de ésta como un "potencialismo" ontológico, epistemológico, axiológico y socio-filosófico, que se manifestaría también en la manera orteguiana de filosofar y en su terminología más propia. El potencialismo ontológico orteguiano estaría vinculado a la teoría aristotélica de las cuatro causas, en cuanto que el proceso mediante el cual el hombre crea desde el caos el cosmos de la vida consciente, se asemejaría al proceso de actualización de la enteleguía, que es "realización de lo posible, el autodespliegue de las fuerzas cósmicas que estén acumu-

ladas en los objetos y cuerpos «contagiados» de la energía vital y tengan, en cada caso concreto, su «programa» ideal, el que sea colocado en ellos". El potencialismo epistemológico se fundamentaría en su concepción de la vida que supera la relación sujeto-objeto. Así, la razón pura dejaría su lugar a la razón vital, la verdad es la "perspectiva" de la vida individual, y "el pluralismo de las verdades es adecuado a la espontaneidad irracional y excedencia potencial de la vida". El potencialismo axiológico se evidenciaría en su clasificación de los valores culturales y vitales conforme a las principales potencias de la razón vital –pensamiento, voluntad y sensibilidad–, lo cual manifestaría una correlación entre imperativos culturales (verdad, bien, belleza) y las exigencias de la vida (sinceridad, aspiración, placer). En fin, el potencialismo socio-filosófico orteguiano estaría relacionado con su teoría de las élites y las masas y su interpretación consecuente del ascenso de las masas: "La nivelación de la diversidad natural de la gente llegará a la pérdida del potencial sociocultural, y también provocará la rebelión de las masas, como signo de la decadencia de la civilización humana".

En su trabajo, "José Ortega y Gasset: programa vital como acto de la autocreación del hombre", la titular de la cátedra de ciencias sociales y humanas de la Academia del Servicio Penitenciario Estatal (Chernigov, Ucrania), Natalia Doniy, analiza los escritos más conocidos del filósofo español en un ensayo tendente a poner de manifiesto los rasgos esenciales de su antropología. El trabajo se desarrolla en tres apartados.

En el primero se expone brevemente la explicación orteguiana del eclipse de la fe moderna en la razón pura y en la ciencia. En el segundo, se explica la concepción orteguiana de la vida como “autofabricación de sí misma”. El tercer bloque, en fin, recoge los dos anteriores en una explicación de la concepción orteguiana de la razón y del “programa vital” como proyecto de autocreación del hombre. “El programa vital es, a juicio de Ortega, el resultado de la actividad del hombre y propiamente es la invención del hombre”.

Por su parte, la titular de la cátedra de culturología del Departamento de Filosofía en la Universidad Nacional I. Mechnikov (Odesa, Ucrania), Lidia Bogata, en sus “Reflexiones sobre dos «gotas bacanales» de Ortega y Gasset”, analiza su escrito breve, “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914), subrayando la presencia de intuiciones primeras que serán relevantes en el desarrollo de cuestiones claves en su obra. El trabajo se desarrolla en dos partes. En la primera, la autora explica la necesidad de proceder mediante la construcción de un “espacio local” de significados, en la cual se establece la base terminológica de la investigación siguiendo el uso auténtico de los términos, es decir el uso característico del autor. En la segunda, se expone la base terminológica: “yo”, “belleza”, “estético”, “arte”, “metáfora”. La autora parece cifrar la actualidad de este texto de Ortega en su consideración del yo como proceso.

La segunda sección de la obra, titulada “Razón histórica como base del desarrollo de la civilización”, estudia al-

gunos aspectos históricos de la razón vital orteguiana. Así, contiene trabajos sobre la concepción orteguiana de la razón narrativa (L. Parente), de la interdependencia de la historia, la cultura y la ciencia (L. Shashkova), de la contingencia (J. Brioso y J. M. Díaz), de la función de la ciencia en la civilización occidental (T. Radzyniak), de la técnica (O. Tereshkun) en cuanto dimensión de la vida humana (U. Vinnyk), de la reforma de las humanidades (G. Bolado), de la misión de la Universidad (O. Sakalo), de la “misión del filósofo” como metáfora conceptual (M. Melnychuk), de la concepción cultural del juego (T. Lysokolenko), sobre el amor (I. Rusnak), o sobre el aspecto antropocósmico (arquetípico) de la filosofía orteguiana (I. Jalay). En este apartado se incluye asimismo un trabajo sobre la proyección del pensamiento de Ortega en Suramérica través de la figura y de la obra de su discípulo José Gaos (H. Arévalo). En este apartado es necesario hacer hincapié en dos trabajos de colaboradores ucranianos.

En “Historia, cultura, ciencia: complementariedad de las perspectivas”, la jefa de la cátedra de filosofía en la Universidad Nacional T. Shevchenko de Kiev (Ucrania), Liudmyla Shashkova, se propone poner de manifiesto el valor del tema orteguiano de la crisis histórica, particularmente en su formulación y desarrollo dentro de *En torno a Galileo* (1933), para el análisis y la comprensión del proyecto histórico-cultural de la contemporánea filosofía de la ciencia. La autora tiene presente el punto de vista ontológico y epistemológico desde el que Ortega afronta el tema de



la crisis, y encuentra paralelismos entre su particular hermenéutica histórica y la que aplica la escuela historicista de filosofía de la ciencia. Dos serían los rasgos más característicos de un período de transición como el Renacimiento: una concepción renovada del ser humano y el avance hacia una sociedad nueva. El punto de partida y el origen de las crisis históricas sería, a juicio de Ortega, “el hombre, perdido en el mundo ante las dificultades de la existencia (...) que construye un nuevo sistema de las técnicas y medios culturales que le ayudan a resolver sus problemas”.

Por su parte, Maria Chikariova, titular de la cátedra de culturología, religión y teología de la Universidad Nacional de Chernivtsi, publica en este colectivo su trabajo “Principios nacionales y herencia cristiana en la filosofía de Ortega y Gasset”, en el que atiende de manera especial a *La rebelión de las masas*, cuya lectura considera insoslayable, no sólo como un momento esencial de liberación, sino en lo que atañe al concepto de nación en el sentido de la tradición cristiana. A su juicio, el filósofo madrileño planteó la creación de una Europa global a través de “una nueva idea nacional”, y rechazó como criterios para su elaboración los arcaicos conceptos de lenguaje, raza y territorio; además propugnó la idea de unas naciones europeas unidas en torno a la idea de Cristiandad. La autora entiende que la reflexión orteguiana en el problema nación y religión se fundamenta en la moderna idea liberal, que se afianzó después de la Segunda Guerra Mundial, pero que ha ido perdiendo terreno rápidamente.

La tercera sección, titulada “Democracia liberal y el problema de la crisis social”, incluye trabajos en torno a aspectos sociales, políticos y culturales del pensamiento de Ortega. Algunos de ellos exponen y discuten presupuestos sociológicos de su pensamiento liberal: “Ortega y el poder espiritual” (J. E. Enguita), “Particularidades de la percepción de la dicotomía *élite-masa* en la etapa actual y sus factores objetivos y subjetivos” (R. Bezugla), “El fenómeno de lo público en la concepción de José Ortega y Gasset” (M. Lazareva), “La cultura de masas como tendencia sociocultural de la actualidad” (I. Liaschenko), “Concepción de la crisis en la filosofía de José Ortega y Gasset” (B. Manchul), “¿Crisis de la cultura o cultura de la crisis?” (S. Karpova). Un segundo grupo de trabajos de esta sección afrontan el pensamiento político orteguiano, que cobra un significado particular en las actuales circunstancias políticas de Ucrania: “Liberalismo *versus* la socialdemocracia en la Europa contemporánea” (V. Zagorodnyuk), “Tendencias a la creación de mitologemas como patrones de la democracia liberal” (S. Balinchenko), “José Ortega y Gasset y Karl Popper: sobre la democracia, el liberalismo y la fe en el progreso” (D. Sepetyi), “Ortega y Gasset y el entorno educativo del *postmaydan* en Ucrania: paradojas de cuasi visión” (I. Medvedev). Un tercer grupo de trabajos de esta sección tienen por objeto aspectos estéticos de la cultura de masas, sobre los que aporta luz la obra del filósofo madrileño: “Arte nuevo en las realidades de la cultura moderna de masas (poniendo de ejemplo la música

electrónica)" (S. Lazarev), "Análisis de la deshumanización en el arte nuevo" (L. Podgornaya), "La innovación poética de T. S. Eliot en el contexto de la «deshumanización del arte» de Ortega y Gasset" (H. Chumak).

En su trabajo, el catedrático Valeri Zagorodnyuk, investigador científico en el Instituto Superior de Filosofía G. Skovoroda (Kiev, Ucrania), tras elogiar la defensa orteguiana del liberalismo frente al totalitarismo, afronta un dilema que considera central en la vida política europea del presente: conservadurismo (liberalismo) versus socialdemocracia (socialismo). Y observa que en el presente se está produciendo una recombinación e interconexión entre los valores socialdemócratas de paz, igualdad y solidaridad, y los conservadores de responsabilidad, propiedad y nación, antes contrapuestos, por lo que considera que los principios políticos son la única base de un diálogo político constructivo. El conservadurismo y la socialdemocracia, a los que corresponden concepciones económicas como el monetarismo y el nekeynesianismo, son actualmente los dos modelos políticos predominantes en Europa. El autor observa un predominio de las fuerzas conservadoras, partidarias de la grandeza nacional, unidas a los liberales, que afirman el valor absoluto del individuo humano, si bien el empuje de la idea de la identidad europea puede abrir perspectivas a las fuerzas socialdemócratas.

Finalmente el libro incluye como anexo el prólogo "Lector" que Ortega puso a sus *Meditaciones del Quijote*, seguido de un extenso comentario del mismo, obra de Javier San Martín. Esta excelente presentación expone las ideas de filosofía como *amor intellectualis* y *salvación* desarrolladas en aquel texto germinal de la creación filosófica orteguiana.

En suma, este volumen ofrece una recopilación articulada de estudios competentes, renovadores en algunos casos, sobre los principales aspectos del pensamiento de José Ortega y Gasset. Se trata de una monografía de recepción del mismo, fundacional en la institución filosófica ucraniana del presente, y, por lo mismo, un acontecimiento en el panorama internacional de los estudios orteguianos. Mykhaylo Marchuk ha sabido reunir una treintena de profesores de distintas universidades ucranianas, entre ellos seis reconocidos catedráticos, que exponen en su contexto para el lector ucraniano las ideas del pensador madrileño. La decena de trabajos publicados en español, que representan un valor en sí mismos para los estudios orteguianos, contribuyen también a esa incorporación del filósofo madrileño en la vida cultural y académica ucraniana, y responderán más allá al notable interés que despiertan hoy por hoy en Ucrania la lengua y la cultura española.

## LAS TRES GENERACIONES DE LA ESCUELA DE MADRID. HISTORIA Y RECUPERACIÓN DE SU LEGADO FILOSÓFICO

PARENTE, Lucia (coord.): *La Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Milán: Mimesis, 2016, 290 pp.

RICARDO GIBU  
ORCID: 0000-0003-4241-0879

El libro que ahora presentamos<sup>1</sup> es fruto del esfuerzo de un grupo de investigadores que, “con auténtico amor intelectual y amistad fraterna”, al decir de R. L. Kauffmann en el prólogo del libro, ha querido restituir desde hace ya algunos años el legado filosófico de la así llamada “Escuela de Madrid” y ofrecerlo a las nuevas generaciones, dentro y fuera de España. Este grupo de investigadores, conformado por la mayoría de profesores que participan en este volumen, ha mantenido en los últimos años una intensa actividad académica y editorial como parte del proyecto “La Escuela de Madrid y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos”, dirigido por Jesús M. Díaz Álvarez.

En la introducción del libro, Lucia Parente, su editora, señala que el objetivo de este trabajo ha sido el de reflexionar “en torno a algunos pensadores españoles del siglo pasado que han reconocido el gran valor filosófico de las obras más significativas de Ortega y

Gasset” (p. 47). La razón por la que una reflexión de esta naturaleza puede articularse en un libro titulado “Escuela de Madrid” reside en el hecho de que dichos pensadores formaron parte de la comunidad filosófica creada alrededor de la figura de Ortega y Gasset, durante su permanencia como catedrático de Metafísica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid entre 1910 y 1936. Es en esta sede que se va configurando lo que inicialmente se conoció como la “Escuela de Ortega”, y desde la década del 50 como la “Escuela de Madrid”, cuya obra se dejó evidenciar a través de libros y revistas especializadas de la época hasta su traumática fractura ocasionada por la Guerra Civil española, tras la cual la mayor parte de sus miembros tuvieron que exiliarse. El libro busca ofrecer un panorama de dicha Escuela a través de ocho ensayos que pueden dividirse en dos categorías: la que se ocupa de su surgimiento y evolución desde un punto de vista histórico, y aquella orientada al estudio de aspectos puntuales de la obra de algunos de sus representantes (José Gaos, María Zambrano, Antonio Rodríguez Huéscar y Julián Marías).

Gerardo Bolado y José Lasaga Medina son los autores de los dos primeros ensayos titulados “La Escuela de Ortega y la filosofía contemporánea” y “La Escuela de Madrid: una interpretación”, respectivamente. Ambos realizan un estudio detallado de la singularidad de la Escuela desde perspectivas distin-

<sup>1</sup> El libro ha sido publicado íntegramente en italiano. Para mayor comodidad de los lectores traduciré al español los títulos de los artículos y las citas textuales que utilizo para esta reseña, a excepción de las fuentes primarias.

### Cómo citar este artículo:

Gibu, R. (2017). Las tres generaciones de la Escuela de Madrid. Historia y recuperación de su legado filosófico. Reseña de “La Scuola di Madrid”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (35), 217-224. <https://doi.org/10.63487/reo.287>



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 35. 2017  
noviembre-abril

tas pero complementarias. Mientras que Bolado nos brinda un recorrido histórico de la Escuela a partir de su surgimiento en los años 20, su esplendor durante la Segunda República y su fin tras la Guerra Civil, Lasaga Medina profundiza en las razones que permiten considerarla “una escuela filosófica en sentido estricto” (p. 111). Bolado distingue dos escuelas de Ortega en el arco de tres generaciones. Considera miembros de la primera escuela a Manuel García Morente, titular de la cátedra de Ética en la Universidad de Madrid, y a la segunda generación de discípulos: Xavier Zubiri, José Gaos, Luis Recaséns Siches y María Zambrano, los cuales tras graduarse en la década del 20 se incorporaron a la planta docente de la Facultad de Filosofía. La segunda escuela la integran los discípulos de Ortega pertenecientes a la tercera generación de discípulos, aquellos que se formaron bajo el nuevo plan de estudios de Filosofía aplicado durante el decanato de García Morente (1932-1936). Ellos son: Julián Marías, Antonio Rodríguez Huéscar y Manuel Granell. A este grupo une el autor el nombre de Paulino Garagorri, alumno también de la Facultad de Filosofía pero un poco más joven que los anteriores. En la concisa pero muy nítida exposición que hace Bolado de la relación de cada miembro de la Escuela de Madrid con Ortega, antes y después de la Guerra Civil, logra describir el profundo influjo del maestro en las obras de sus discípulos y en la inequívoca conciencia de éstos de haber pertenecido a su escuela.

Para José Lasaga esta conciencia de pertenencia es también uno de los principales argumentos para defender la existencia de la Escuela de Madrid. La diferencia con Bolado es que para él tal conciencia no se reduce únicamente a su vínculo con el magisterio de Ortega ni a la comunidad filosófica que se generó a través de éste. Los miembros de la Escuela de Madrid se reconocen discípulos “de todo el grupo de profesores que impartían clases según un método, una forma de comprender la investigación filosófica y un estilo de trabajo compartidos” (p. 112), aun cuando Ortega ocupa un lugar privilegiado en su formación y en su memoria. A esta conciencia de pertenencia hay que añadir la presencia “de un cuerpo de doctrinas y de un programa que responde a la intención de ser transmitido” (p. 120). Para sustentar esta afirmación cita el autor un texto de Manuel Granell de 1953 en el que aparece por vez primera la mención a la “Escuela de Madrid”: “En vez de Brentano, Husserl o Hartmann, se hablaba de Scheler, de Heidegger y de Ortega, mientras se redescubría a Bergson y nos tropezábamos estupefactos con Dilthey (...) Todo se aparecía *sub specie instantis*. En lugar del método fenomenológico, se afirmaba el método de la razón vital” (p. 121).

Agustín Serrano de Haro nos presenta en su artículo “Autobiografía e investigación filosófica. El caso de José Gaos” las líneas fundamentales de lo que el “discípulo predilecto de Ortega” (p. 125) entendía por filosofía. Según Serrano, Gaos es el único pensador es-

pañol en haber identificado el quehacer filosófico con una confesión personal intransferible a otros. En tanto confesión, no existe en el plano filosófico posibilidad de poner objeciones que aspiren a su superación conceptual, puesto que ella es expresión de una objeción originaria identificada con el hecho mismo de existir. “Cada uno de nosotros, en su intimidad, está compuesto de una sustancia diferente de las demás, y tal singularidad (...) remite, en el ámbito filosófico, a un nominalismo insuperable” (p. 125). Ahora bien, esta identificación de la filosofía con la confesión personal plantea la cuestión previa del momento y el lugar precisos en que un individuo descubre la filosofía y hace suya sus posibilidades. Gaos, haciendo una lectura de su propio itinerario intelectual plantea una dinámica vital de cuatro momentos: vocación, profesión, decepción y obcecación. Si Ortega consideraba que no podía haber filosofía sin vocación, su discípulo asturiano afirmará que el impulso vocacional filosófico termina siempre en una decepción y que a ésta le sigue “el extraño estadio”, al decir de Serrano, de la obcecación o perseverancia en una aspiración que se mostró fallida. Esta consideración se puede hacer comprensible en un filósofo que estudió y asumió como válida (para después abandonarla) la obra de Kant, de Husserl y de Heidegger en el arco de treinta y dos años, para finalmente escribir sus *Confesiones profesionales* en 1953 en donde defiende un escepticismo radical que solo asume como verdad la condi-

ción frágil y circunstancial de la propia existencia, la vida “tomada en la concreción absoluta del filósofo aquí y ahora” (p. 133). Termina Serrano preguntando por qué una filosofía comprendida como confesión tendría que remitirnos necesariamente a una decepción, y por qué más bien no podría ser el testimonio de una experiencia de realización o satisfacción (p. 134). Podría ser más bien que la obcecación de la que habla Gaos se interprete como el momento que el filósofo se concede en la esperanza “de aquella realización que se anunciaba en el origen de la vocación” (p. 135).

Jesús M. Díaz Álvarez en su colaboración titulada “La filosofía de la serenidad melancólica contra la soberbia filosófica. Sobre José Gaos y el debilitamiento del pensamiento”, analiza la obra madura de Gaos valorando su vigencia en el ámbito de la filosofía contemporánea. Inicia exponiendo la posición crítica de dos destacados alumnos de Gaos en México, Alejandro Rossi y Luis Villoro, los cuales consideran que la posición escéptica de su maestro condena a la filosofía a un quehacer irrelevante e inútil dada su incapacidad de establecer un diálogo auténtico que apunte a alcanzar una verdad. El objetivo del artículo será exponer precisamente la “absoluta actualidad” de la filosofía de Gaos en virtud de su afinidad y cercanía con las tesis del pensamiento débil representado por Richard Rorty y Gianni Vattimo. Esta afinidad reposa en buena medida en el rechazo a toda forma de metafísica que

pretende erigirse como único principio explicativo de lo real, atendiendo a la caducidad y falibilidad de todos los sistemas filosóficos, y a la pluralidad de discursos científicos contradictorios entre sí. La razón que Gaos encuentra en estas atribuciones desmesuradas de la metafísica reside en la soberbia. “Contra la voluntad de poder [de la soberbia metafísica], afirma Gaos en el *Discurso de Filosofía*, cabe sentir en la luminosidad de la evidencia el valor de la plural riqueza del universo”. En una línea de reflexión muy cercana, Rorty y Vattimo hablaban de la necesidad de “producir una humildad deseable (...) como un antídoto a las características soberbias de los que reclaman obediencia a imperativos incondicionales, a-históricos, transculturales y categóricos”.

Lucia M. G. Parente nos ofrece en su artículo “El exilio en la tierra de Babel. María Zambrano en el contexto de la filosofía española contemporánea” una presentación del pensamiento de la filósofa malagueña desde la categoría filosófica del exilio. Exilio como soledad obligada debido al rechazo de someterse al poder de turno, como afirmación de un espacio de libertad pagado con dolor y sangre donde se hace posible pensar, más aún, donde “el pensamiento se hace sangre” permitiéndonos vivir y respirar. Ese espacio inaugurado en el exilio es, paradójicamente, “la España real de carne y hueso”, al decir de Zambrano, descubierta a partir de un nuevo nacimiento. No solo un lugar, sino también un tiempo originario en el que uno se ve destinado a vivir, o más bien, a no dejar-

se morir, “a encontrar en sí su auténtica fuerza vital derivada de su misma unicidad e irrepetibilidad de vida en el mundo” (p. 169). En esta lucha por resistir al sentimiento de abandono que experimenta el exiliado en tierra desconocida, aparece la verdadera estatura de la persona humana: “persona –afirma Zambrano– es lo que subsiste y sobrevive a cualquier catástrofe, a la destrucción de su esperanza, a la destrucción de su amor (...) Ser persona es ser capaz de renacer tantas veces como sea necesario resucitar” (p. 171). Si Babel representó en la historia humana el momento de la pérdida y fragmentación de sentido o la tentación de resignarse a un permanente sinsentido, también puede significar el momento de un deseo, más aún, de un grito por recuperar la sensatez y la posibilidad de un diálogo razonado. Para Parente, el exilio constituye la experiencia de Babel desde donde surge la “necesidad por comprender las condiciones del exilio mismo” (p. 173). La autora italiana busca explicitar la naturaleza de esta comprensión desde el ejercicio de la “razón poética” que Zambrano fusionando a través de su pluma creadora pensamiento y vida, reflexión y entrañas, sea como prosa, metáfora o poesía, puesto que, al decir de la filósofa malagueña, “las grandes verdades no se suelen decir hablando (...) es el silencio de las vidas”.

En el artículo “¿Es posible individuar un nomos para el pensamiento? María Zambrano y el mito de Antígona”, Jorge Brioso, en una posición crítica respecto a aquellos que consideran

el carácter asistemático y cuasi místico de la obra de Zambrano que haría imposible cualquier análisis de la misma, se propone justificar una aproximación teórica a dicha obra capaz de ofrecer el marco categorial del que la filósofa malagueña se sirve para “afrontar la vida como problema” (p. 182). Considera conveniente, sin embargo, no pensar la originalidad de la obra de Zambrano desde un mero distanciamiento de ésta respecto de Ortega o un “traspaso” de las categorías historicistas de su maestro a las de la razón poética. Muchos desarrollos filosóficos zambranianos, según Brioso, constituyen “elementos que revelan más afinidades con otras tradiciones filosóficas y pensadores que con el propio Ortega y Gasset” (p. 182). El intento del autor de explicitar la singularidad y originalidad de la obra de Zambrano se realiza a partir de la noción de “vida filosófica”. Hablar de “vida filosófica” significa descubrir en el filósofo el inicio de un nuevo orden o normatividad que se configura a partir de la pregunta “cómo se debe vivir”. Las confesiones y las guías espirituales significaron, en el pasado, géneros literarios mediante los cuales algunos pensadores intentaron responder a esta cuestión, no a través de conceptos ni teorías, sino a través de la narración de sus propias vidas en la que intervienen también afectos y pasiones. Zambrano ensaya un nuevo modo de narración a través del género de los delirios. Un delirio, en tanto expresión de una esperanza frustrada, remite a la posibilidad no realizada (e imposible de realizar)

de una vida o a la contraposición de un destino. Su principio creativo no reside en la contemplación aristotélica, sino en el “aprender padeciendo” (*páthei matheōs*) de Esquilo, que, en términos de la filósofa española, podría entenderse como un aprender en el dolor del exilio. Un padecimiento que no nos hace pasar “de lo posible a lo real, sino de lo imposible a lo verdadero”, tal como se muestra en las tres narraciones que Zambrano realiza del final de la vida de Antígona, versiones inéditas e impensadas por el propio Sófocles. Brioso se centra principalmente en el delirio ofrecido en la obra *La tumba de Antígona* en donde se muestra el dolor que padece la heroína griega al vivir junto a su padre Edipo en el exilio. Es fuera de la ciudad y de la patria donde se aprende a poseer una tierra y a sentirse enterrado, donde se acepta poder ser enterrado mas no sepultado. De esta experiencia de haber sido arrancada de las propias raíces se despierta una nueva conciencia, una nueva forma de mirar la realidad humana que Zambrano llama “piedad”: aquella disposición para “tratar con lo diferente, con lo que es radicalmente otro que nosotros”.

Los dos artículos de José Emilio Esteban y de Juan Padilla con que se cierra el libro abordan las obras de dos miembros de la Escuela de Madrid pertenecientes a la tercera y última generación, la de Antonio Rodríguez Huéscar y la de Julián Marías. En su texto “El alumno olvidado de Ortega: la filosofía de Antonio Rodríguez”, Esteban se propone exponer “quién es Rodríguez



Huéscar como filósofo y en qué consiste el núcleo de su pensamiento” (p. 206). Como filósofo Rodríguez Huéscar se define como discípulo de Ortega y miembro, según sus propias palabras, “de la primera escuela propiamente española de filosofía, la que después habría de llamarse la Escuela de Madrid”. Tras la muerte de Ortega en 1955 e impedido en la España franquista de enseñar a nivel universitario a causa de sus opciones políticas, acepta la propuesta del rector de la Universidad de Puerto Rico de hacerse cargo de una cátedra en la Facultad de Filosofía de dicha Universidad, rol que desempeñará hasta su retorno definitivo a España en 1971. Durante esos años se propone asumir las tareas derivadas del hecho de ser discípulo de Ortega: “salvar” al maestro. Ello a través de dos objetivos: defender y exponer sistemáticamente la filosofía de Ortega en medio de un contexto filosófico hostil a su pensamiento, y desarrollar ulteriormente, a partir de principios orteguianos, una metafísica de la vida humana. No obstante la importancia que tiene exponer e interpretar la obra del maestro, es el segundo objetivo el que ocupará un lugar central en las investigaciones de Rodríguez Huéscar. Dichas investigaciones se inician en San Juan en 1956 y se extienden hasta su muerte en Madrid en 1990, publicándose póstumamente en 1996 bajo el título *Éthos y logos*, en una cuidadosa edición a cargo de José Lasaga Medina. La idea sobre la que se lleva a cabo esta obra inacabada de Rodríguez Huéscar puede formularse así:

ser significa lo mismo que vivir “en virtud —dice Esteban— de una intuición originaria en la que la vida parece o, mejor dicho, «transluce» como realidad radical y, en consecuencia, como fundamento de todo lo existente” (p. 228). Si ello es así, la tarea de la filosofía se presenta a los ojos de Huéscar como la elaboración de una analítica de la vida humana —en una línea cercana a la de Heidegger en *Ser y Tiempo*— configurada en una estructura categorial que explice tal vivir, más allá de las categorías tradicionales aplicadas a los entes. El punto de partida de este análisis es la circunstancia en la que me encuentro, más precisamente, el mundo que no está frente a mí como algo, sino como “instancias” que me alcanzan, me solicitan o me imponen hacer algo o concebir una determinada idea sobre ellas. Esta posibilidad de ser solicitado o forzado por el mundo remite a una sensibilidad que permite al hombre acoger una llamada y responder a ella, a ignorarla o a rechazarla, es decir, a una vocación cuyo origen no procede de Dios ni del sujeto, “sino de la vida misma, de mi vida, que abraza mediante un lazo indisoluble mi yo y las cosas, aquello que nos sucede y que realizamos” (p. 236). Asumiendo la “vocación” como categoría primordial dentro de esta analítica Rodríguez Huéscar profundiza en las consecuencias metafísicas obradas en la comprensión del espacio y del tiempo (el “aquí” y el “ahora” de mi vida).

Juan Padilla en su artículo “Julián Marías, Filósofo” se propone responder



a las siguientes preguntas: “¿Por qué y para qué escribe Marías? ¿En qué consiste su trabajo filosófico?” (p. 242). En una línea argumentativa que pasa del recuento histórico a la exposición sistemática, va afrontando estas cuestiones destacando, en primer lugar, aspectos biográficos de Marías que permiten ganar una mirada precisa de su personalidad, para posteriormente, profundizar en aspectos centrales de su pensamiento. Si 1932 fue un año decisivo en la vida de Marías cuando escucha por vez primera a Ortega en la Universidad de Madrid y decide dedicar su vida a la filosofía (“eso es la filosofía, la estoy viendo hacerse”, recordará en sus *Memorias*), la Guerra Civil marcó el fin de su vida universitaria. Su militancia en el bando republicano le impidió, tras la guerra, aspirar a algún puesto docente en la Universidad, quedándole únicamente como vía para su desarrollo filosófico escribir y dar cursos privados. Para dimensionar su lugar en la Escuela de Madrid, Padilla trae a colación las palabras de Antonio Rodríguez Huéscar que lo describen como el más importante filósofo de su generación, y las de José Gaos reconociendo que después de él, Marías se convirtió en el discípulo predilecto de Ortega (p. 252). En el intento de profundizar en el pensamiento del filósofo vallisoletano, el autor va explicitando varias “tareas” que se destacan a lo largo de su itinerario intelectual: 1) La tarea de “completar” la obra de Ortega dado que él, dirá Marías en sus *Memorias*, “era esencialmente incompleto (...). Entenderlo era

completarlo”. 2) La tarea de reivindicar la obra de sus maestros (Unamuno, Ortega y Zubiri) dentro de la historia de la filosofía contemporánea española, consciente del peligro que suponía que las nuevas generaciones la desconocieran a causa de la marginación a la que el régimen franquista la había orillado. 3) Poner en práctica el método orteguiano que comprende la filosofía como “visión responsable”. El filósofo debe llevar a cabo un doble esfuerzo intelectual que implica partir de la vida concreta, de ese ámbito que se alcanza únicamente a través de la experiencia para, desde allí, remitirse a la estructura analítica de la vida, a esa “certeza radical respecto a la realidad radical”. El primer momento de este esfuerzo se puede apreciar en muchos escritos breves de los años 50 que buscan comprender fenómenos puntuales desde la mirada filosófica. El segundo momento, aparece en las dos obras teóricas más importantes de Marías, *La estructura social* de 1955 y *Antropología Metafísica* de 1970. Es con esta última obra que, según Padilla, se da una inflexión en el pensamiento de Marías, cobrando mayor importancia la noción de persona y haciéndose más presente la idea de Dios.

Con esta publicación, como señala Javier San Martín en el epílogo del libro, se cierra una primera etapa que cristaliza provisionalmente el deseo de “recuperar el tiempo perdido en la historia de nuestra filosofía”, de “apropiarnos de la inmensa herencia histórica que los aportes de esta Escuela suponen” y de poner las bases para un estu-

dio riguroso de la obra de quienes la integraron (p. 260). Lucía M. G. Parente, editora del libro, responde afirmativamente a este deseo de San Martín señalando que está entre los objetivos del proyecto publicar próximamente un libro en torno a la obra de otros miembros de la Escuela de Madrid no abordados en la presente edición (p. 46).

Saludamos esta iniciativa, pero también esperamos que en un plazo breve se publique “La Escuela de Madrid” en idioma español, cuya calidad en todas sus colaboraciones le aseguran convertirse, sin duda alguna, en una referencia bibliográfica ineludible en las investigaciones futuras sobre el tema.

ORCID: 0000-0001-8638-0689

**ALONSO FERNÁNDEZ, MARCOS: *El problema de la técnica en Ortega y Gasset. La técnica como realidad biológica y antropológica*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2017.**

Tesis presentada en el Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II de la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, dirigida por el doctor Tomás Domingo Moratalla.

En esta tesis doctoral se lleva a cabo un estudio pormenorizado del problema de la técnica en la filosofía de Ortega y Gasset. La idea fundamental de este trabajo consiste en que la técnica, tal y como la entiende Ortega, es una realidad antropológica y, de manera si cabe más fundamental, una realidad biológica. Para entender este punto se desarrollan dos líneas de trabajo complementarias: por un lado, se lleva a cabo una re-interpretación de la filosofía orteguiana como una filosofía de la vida en sentido fuerte, mostrando hasta qué punto las categorías de su pensamiento están conformadas por la fenomenología y la biología de su tiempo; por otro lado, se desarrolla una nueva propuesta de filosofía de la técnica basada en una actualización de las reflexiones orteguianas sobre la técnica a la luz de ciertos avances científicos recientes.

Sobre un amplio soporte bibliográfico y documental, apoyado en el caso de la obra de Ortega en sus recientemente editadas y decisivas *Obras completas* (2004-2010), esta tesis se estructura en seis partes bien diferenciadas.

La primera parte consiste en una introducción general a la obra de Ortega, en la que se propone una determinada metodología hermenéutica para abordar la obra orteguiana y se lleva a cabo un recorrido biográfico-intelectual del filósofo español. En la segunda parte nos encontramos también con una introducción, en este caso a la filosofía de la técnica en la actualidad. En esta segunda parte también se realiza un primer acercamiento general al problema de la técnica en Ortega, mostrando su presencia a lo largo de las distintas etapas de su pensamiento y las distintas modulaciones que fue tomando dicha cuestión.

Con la tercera parte, titulada “Aproximación biológica”, comienza propiamente el examen de la filosofía de la técnica orteguiana, a la

#### Cómo citar este artículo:

Alonso, M. (2017). El problema de la técnica en Ortega y Gasset. La técnica como realidad biológica y antropológica. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (35), 225-227.  
<https://doi.org/10.63487/reo.288>



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 35. 2017  
noviembre-abril

vez que empiece a exponerse la fundamentación biológica que sirve como base a este trabajo. En esta parte se expone la influencia que las ciencias biológicas, en ebullición tras la irrupción de Darwin, tuvieron sobre Ortega. En especial se estudian las ideas del biólogo J. von Uexküll, al que Ortega debe entre otras muchas ideas su concepción de circunstancia (*Umwelt*). Por último, se aborda lo que a partir de Ortega podemos denominar como una biología fundamental. A partir de su comprensión de la realidad radical como la relación ejecutiva entre un yo y una circunstancia, sentamos las bases para comprender la técnica dentro de ese esquema vital fundamental. La técnica, al igual que la inteligencia, serían medios posibilitadores de la acción, funciones vitales, en definitiva.

La cuarta parte, la “Aproximación antropológica”, queda consagrada al estudio de ese peculiar ser vivo que es el ser humano. A través de algunas intuiciones antropológicas orteguianas y su actualización por medio de la antropología y paleoantropología más reciente, se elabora una teoría de la antropogénesis en la que la técnica queda redefinida como una realidad biológica más esencial de lo que estamos habituados a pensar. La técnica no tendría sólo ni principalmente que ver con los instrumentos líticos, sino que las técnicas más básicas y decisivas serían el lenguaje doblemente articulado y la organización monogámica-familiar. Un entramado técnico que estaría destinado a socorrer a ese ser menesteroso que, como Ortega ya supo ver, es el hombre. Una menesterosidad que, no obstante, gracias a los avances paleoantropológicos de los últimos años, logramos situar de manera más precisa en las inmaduras crías humanas.

En la quinta parte, titulada “Aproximación metafísica”, se pone en juego un enfoque más teórico sobre la técnica, analizando las relaciones entre *teoría*, *praxis* y *poiesis* desde algunas reflexiones y concepciones orteguianas. El punto más importante de esta parte es la discusión con la tradición de filosofía de la técnica imperante hasta hoy en día, especialmente la que surge en la escuela de Frankfurt y en la filosofía heideggeriana. Apoyándonos una vez más en Ortega, aunque criticando algunas partes de su propuesta también, se lleva a cabo un examen del prejuicio anti-instrumentalista, anti-técnico y anti-orgánico que ha imperado en la tradición filosófica.

Por último, en la sexta parte titulada “Vida y técnica” se expone la idea central del trabajo, la idea que se viene incubando y anticipando en todas las partes anteriores: la necesidad de comprender la técnica desde la vida, como una dimensión de la vida, y no como algo con-

trario o ajeno a la vida. En esta última parte se presenta la posibilidad de entender conjuntamente vida y artificio, propuesta que queda clara al comprender la necesidad de pensar la técnica, el instrumento, como *organon*. Una idea que asimismo nos sirve como polo de confrontación frente a corrientes como el transhumanismo, el posthumanismo o la filosofía cibernética, tan de moda hoy en día.

La conclusión después de todo este recorrido será que, frente al tono apocalíptico y la consiguiente parálisis a la que parecen llegar gran parte de los planteamientos actuales sobre la técnica, la filosofía orteguiana nos permite abordar con confianza pero sin ingenuidad nuestra labor de controlar y dirigir la técnica.

**BOTANCH CALLÉN, JOSÉ LUIS: *Interpretación educativa de la "Filosofía personalista de la vocación"*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2016.**

Tesis presentada en el Departamento de Teoría de la Educación de la Facultad de Educación de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, dirigida por la doctora María García Amilburu.

La Obra orteguiana, incluida la vida de José Ortega y Gasset, propone una concepción antropológica cuyo centro de significado es la persona. La tesis ha estudiado como se constituye esta antropología de la razón vital y como exige una circunstancia favorable para su explicación.

La persona en Ortega es una vocación. La causa de la vida –vocación– que va realizándose (*opciones, proyectos, ilusiones... necesarios*) es educable. Esta vocación se convierte en normativa para la educación personal y significa la única legitimación de la acción educativa.

La persona vocacionada en Ortega origina una antropología filosófica de la educación. La tesis expone, en su último capítulo, después de un estudio de todos los textos y vivencias conocidas de Ortega y sus discípulos con él, esta interpretación educativa de un filósofo, de su persona y las personas con las que más se relacionó.

Además de una ontología de la persona, una concepción de la educación, una resignificación de lo humano como humano –vocación– hay en Ortega una visión trabada, consistente de una propuesta de vida que a través de esta antropología filosófica de la educación, es también una alternativa ante la *disolución* de la persona de cada *quien*,

**Cómo citar este artículo:**

Botanch Callén, J. L. (2017). Interpretación educativa de la "Filosofía personalista de la vocación". *Revista de Estudios Ortegaianos*, (35), 227-228.  
<https://doi.org/10.63487/reo.289>



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 35. 2017  
noviembre-abril

y una llamada esperanzada a una nueva época: la entusiasmante aurora de la razón vital.

Aquel deseado y anunciado amanecer de la aurora de la razón vital por Ortega se muestra accesible en esta necesaria *educación* desde el inicio de la vida personal, de cada vida personal, de aquello y desde aquello que es propio, único, necesario: la vocación. La tesis ha mostrado como el criterio de acción propuesto por Ortega está nítidamente expuesto en su obra, también en su vida, y cómo esto fue constatado por muchos de sus afortunados coetáneos que así lo dejaron escrito, narrado.

Hay un Ortega en el *saber pedagógico* no explicitado con claridad hasta ahora. Ese saber en el filósofo y pedagogo madrileño que logra a través de la educación una evidenciación de las posibilidades de un ser personal que atraviesa los límites disciplinares para inaugurar un nuevo saber, el de la razón vital vocacionada.

ORCID: 0000-0002-5532-7639

**CÁLIZ MONTES, JESSICA: *La nueva biografía: Vidas Españolas e Hispano-americanas del Siglo XIX*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2017.**

Tesis presentada en el Departamento de Filología Hispánica, Teoría de la Literatura y Comunicación de la Facultad de Filología de la Universidad de Barcelona, dirigida por la doctora María Luisa Sotelo Vázquez.

Entre los años 20 y 30 del siglo XX se extendió por Europa la renovación biográfica conocida bajo los marbetes de nueva biografía, biografía moderna, biografía novelada y biografía novelesca. Este fenómeno gozó de un gran auge gracias a sus principales autores –Lytton Strachey, André Maurois, Emil Ludwig, Stefan Zweig– y a la proliferación de colecciones editoriales; un cambio de paradigma que supuso la desvinculación de la Historia y la consagración como género literario. La nueva biografía ha sido investigada a nivel internacional desde diferentes perspectivas y en los últimos años se han publicado trabajos como el de Enrique Serrano Asenjo (2002) y Manuel Pulido Mendoza (2009) que destacan la participación de España en ese florecimiento cultural europeo.

Esta tesis se suma a esos trabajos y analiza la tendencia a partir de una de sus colecciones biográficas: las Vidas Españolas e Hispano-americanas del Siglo XIX, una serie pensada por José Ortega y Gasset y dirigida por Melchor Fernández Almagro cuyos 59 núme-

ros fueron publicados entre 1929 y 1942 por la editorial Espasa-Calpe. La elección y estudio de esta empresa biográfica, la más extensa y relevante de las españolas, se debe a varios factores: la importancia de Ortega como impulsor cultural durante la primera mitad del siglo XX; sus implicaciones literarias, filosóficas y políticas; así como su amplia nómina de autores –Pío Baroja, Benjamín Jarnés, Antonio Espina, Antonio Marichalar, Juan Chabás, Juan Antonio Cabezas, Martín Luis Guzmán, etc.

La tesis se divide en dos partes. En la primera se atiende al cambio de paradigma en Europa y, además de aclarar las diferentes terminologías y las características generales, se examina el papel como pionero de Lytton Strachey –junto a los artículos de Virginia Woolf–, la función de André Maurois como divulgador y primer teórico de la biografía moderna –a lo que se añade la importancia de las colecciones editoriales de *vies romancées* y el debate de los críticos franceses en torno al auge biográfico–, y la función de otros biógrafos como Emil Ludwig y Stefan Zweig. En la segunda parte se indaga cómo esa nueva biografía llega a España y cristaliza en la colección de las Vidas. Para ello, se reconstruye la recepción crítica, principalmente en *Revista de Occidente*, *El Sol* y *La Gaceta Literaria*. Esos artículos conforman una auténtica poética de la biografía moderna en la que destacan, entre otros, los críticos Alcalá Galiano, *Andrenio*, Ricardo Baeza y Máximo José Kahn, junto con aquellos novelistas que serán biógrafos de la colección: Antonio Espina, Benjamín Jarnés, Antonio Marichalar, Juan Chabás y Juan Antonio Cabezas. No se olvidan en este punto las voces disconformes ni las similitudes con la polémica francesa. A continuación se destaca la importancia de la serie de Espasa-Calpe en comparación con otras respuestas editoriales, para lo cual se investiga la labor de Ortega y Gasset como impulsor de la colección. En cuanto que proyecto pedagógico, europeizador y político, se dirime hasta qué punto éste debía servir de respuesta a la novela deshumanizada, se aborda la teoría biográfica orteguiana en consonancia con la razón vital y la razón histórica, y se distinguen los condicionantes políticos a las puertas de la Segunda República. Asimismo, se analiza el perfil intelectual del director editorial, Melchor Fernández Almagro; la gestación, los objetivos y la evolución de la serie; la nómina de biógrafos y biografiados, y la acogida por parte de críticos y lectores. Por último, se examina un corpus de diez biografías, aquellas escritas por novelistas vanguardistas protagonistas de la recepción crítica: Jarnés, Espina, Marichalar, Chabás y Cabezas.

**CLEMENTE MENESES, José: *España y Europa desde la perspectiva Jurídico-Política de José Ortega y Gasset*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2017.**

Tesis presentada en el Departamento de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad de Sevilla, dirigida por el doctor Fernando H. Llano Alonso.

Una de las razones principales que justifican la realización de este trabajo dentro del marco de la disciplina de la Filosofía del Derecho, responde a las connotaciones ontológicas del pensamiento jurídico-político de José Ortega y Gasset. En efecto, el análisis orteguiano de la realidad (dentro de la cual se encuentra la experiencia jurídica) parte de la observación de las “circunstancias” que rodean al ser humano, y que deben ser contextualizadas en su ámbito temporal y espacial. En este sentido, si tenemos en cuenta el carácter problemático de la realidad que envuelve a la persona, resulta imprescindible la aplicación de los fundamentos iusfilosóficos desde una particular visión experiencial y tetradimensional del Derecho que es, a mi juicio, la doctrina jurídica que mejor se adapta al raciovitalismo defendido por Ortega.

Este trabajo de investigación, compuesto por tres bloques o capítulos, se encuentra amparado fundamentalmente en las *Obras completas* de Ortega, cuya serie comienza en el año 2004, publicada por la Fundación José Ortega y Gasset/Taurus.

Uno de los motivos principales que lo justifican al pensador, al filósofo, al intelectual, etc., es entre otros, que en el transcurrir del tiempo se encuentra su pensamiento y su filosofía en primera línea de actualidad de los acontecimientos que suceden a diario en nuestra España y por ende en Europa.

Nuestro autor y su idea de circunstancia, en la que se hace necesario recordar la parálisis y la desmoralización que padece la España de su tiempo, constituye una de las preocupaciones recurrentes que Ortega padeció también durante toda su trayectoria vital. Indiscutiblemente, Ortega, como abanderado de su generación, entendía que la solución a ese problema radical de España pasaba por el desarrollo y la imbricación de nuestro país dentro de esa supernación que ya él apuntaba en 1909, ¡Europa!

A este respecto, nuestro autor, también descubre, entre otros problemas, una desafección de la sociedad civil española respecto a la política oligárquica y caciquil de la Restauración. En la presente eta-



pa temporal, pasado un siglo de aquella crisis política y moral de la España en que vivió Ortega, salvando la consabida distancia, nuestros políticos permanecen alejados de los ciudadanos. Esta desafección de los políticos y su política respecto al pueblo, se pone de manifiesto en el creciente desmerecimiento de nuestros representantes públicos por causas como: la corrupción, la inmoralidad, conductas contrarias a la ética pública, etc.

Asimismo, el pensamiento de Ortega no se ciñe exclusivamente a España y Europa, de hecho tiene una dimensión universal, que se expande más allá de ultramar, y se proyecta en Iberoamérica, esencialmente en la Argentina, un país al que amó, tanto como al suyo, desde el momento que lo “descubrió”. América es concebida por Ortega desde sus raíces greco-latinas y no desde una realidad localista y unidimensional. Sin embargo, nuestro autor, aunque observa a América desde la orilla europea no pierde la mirada imparcial ni la objetividad, de manera que la filosofía práctica que le sirve para desvelar las claves de España y Europa, también le sirve para analizar la realidad de Argentina y América, cuyas realidades critica y ama al mismo tiempo, como “un buen amigo”.

La visión futurista en Ortega es de tal clarividencia y exactitud a veces, que su pensamiento jurídico-político nos muestra el camino para entender y revolver con acierto y buena voluntad los problemas cotidianos de la vida pública. Ortega fue un pensador adelantado a su tiempo, y abordó toda la problemática española con proyección expectante. En este sentido, resulta paradigmática su propuesta reformadora territorial, defendida en la Sesión de las Cortes el 13 de mayo de 1932, con motivo de su discurso sobre El Estatuto de Cataluña. En su pronunciamiento sobre las competencias a transferir a las regiones, Ortega abordó el tema con un proyecto que defendía la soberanía nacional ante el acoso del separatismo. Por ello, se puede decir que Ortega también es un claro precursor de lo dispuesto en el artículo 2 de nuestra Constitución de 1978, en el que se proclama la unidad de España y se reconoce el derecho a la autonomía de las nacionalidades y regiones que la conforman.

Ortega, uno de los intelectuales que más activamente participó en la fundación de la Agrupación al Servicio de la República a principios de 1931, tuvo el firme propósito de ayudar a un cambio político ansiado y deseado por la mayoría de la sociedad española de su tiempo. Empero, el feliz advenimiento de la II República, el 14 de abril de 1931, y las expectativas generadas por este cambio de régimen democrático, no habría de durar mucho.

Para finalizar, en el tercer y último capítulo, Ortega propone un sugerente “proyecto europeísta”, por el que el filósofo madrileño “lucha” con denuedo a lo largo de su vida. Si bien es cierto que la relación universitaria hispano-alemana ya había comenzado con Julián Sanz del Río y su importación del movimiento krausista, lo cual le permitió abrir las puertas a las elites intelectuales españolas a las “Ciencias del Espíritu” desde mediados del siglo XIX, es a partir de la llegada de Ortega al país teutón, en 1905, durante su permanencia en Leipzig, Berlín y, sobre todo, en Marburgo, donde va a comenzar una nueva etapa renovadora en las relaciones intelectuales de España con Alemania que hasta entonces había sido desconocida. Esta nueva relación cultural hispano-alemana propiciada por Ortega, se proyectará en una clara influencia en las “Ciencias del Espíritu” españolas. Por eso, el magisterio de Ortega se proyecta y arraiga en la España de los años 20, y sirve de guía en la formación intelectual de más de una generación de intelectuales. La europeización pretendida por Ortega, no implicaba que se configurase una España como Francia, Alemania o alguna otra potencia europea, al contrario, para él significaba, en realidad, rehacer un nuevo país renovado, pero sin abandonar su idiosincrasia, con “presencia” en el mundo, y nada mejor para llevar a cabo este objetivo, que recurrir a las posibilidades que ofrecía Europa: cultura, en general, las ciencias (filosofía, física, filología, etc.), creadas en el “Viejo Continente” y a las que España se mantenía insensible hasta el momento. Esta era la única forma de superar el naufragio de su atraso.

La producción intelectual de Ortega refleja el pensamiento de un intelectual que abordó con maestría todos los temas de la sociedad de su tiempo. No es por casualidad que, debido a la lucidez de su mirada sobre las personas y las cosas, sobre la vida como realidad radical y sobre las circunstancias, Ortega fuera el filósofo español que más impacto e influencia tuvo durante el siglo XX, no solo a nivel nacional sino también fuera de nuestras fronteras. Su pensamiento se expandió con tal fuerza en su época que su dinámica proyectiva ha llegado hasta nuestros días con absoluta actualidad y vigor.

ORCID: 0000-0001-6640-7549

**COSTA DELGADO, JORGE:** *La Generación del 14 y la génesis de la teoría generacional en Ortega y Gasset: un estudio de sociología del conocimiento*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 2017.

Tesis presentada en el Departamento de Historia, Geografía y Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cádiz, dirigida por el doctor José Luis Moreno Pestaña.

Esta tesis consta de dos grandes apartados: el primero es un estudio sociológico de la Generación del 14, mientras que el segundo aborda la génesis de la teoría de las generaciones en Ortega y Gasset. Las conclusiones del primer apartado sirven de base para estudiar, en el segundo, la producción teórica del filósofo madrileño. La tesis concluye mostrando cómo esta se comprende mucho mejor al ponerla en relación con su experiencia generacional.

En la Introducción se hace una propuesta teórica de carácter general sobre el concepto de “generación” y se propone una aplicación específica para este trabajo, lo que da pie al comienzo del estudio propiamente dicho de la Generación del 14, a partir del primer capítulo. Con él, se ha pretendido cubrir una carencia en los estudios sobre el tema, que tienden a sobredimensionar a los personajes más relevantes intelectual y políticamente. Para evitar ese sesgo, se ha estudiado la trayectoria social de la Generación del 14 a partir de dos manifiestos generacionales, que ofrecen una imagen más completa. En ella se observa una movilidad social ascendente moderada y, sobre todo, una movilidad lateral dentro de las élites, desde el polo económico al intelectual.

El segundo capítulo analiza la función del propio manifiesto y del discurso generacional como medios de promoción política para los sujetos implicados, destacando sus principales efectos y las divisiones internas del grupo; mientras que el tercer capítulo presta atención específica al campo intelectual, analizando el caso de la Filosofía en la Generación del 14.

A partir de un análisis comparado de trayectorias, el cuarto capítulo profundiza en varios elementos clave de la generación. En primer lugar, a partir de las trayectorias de Araquistáin, Azaña, Maeztu y Ortega, se analiza la tensión existente en el núcleo generacional entre un polo político y un polo intelectual. A continuación, a través de las trayectorias de Tomás Álvarez Angulo y Francisco Núñez Moreno, se estudian los límites y los mecanismos de exclusión de la unidad generacional. Por último, la trayectoria de Nicolás de Urgoiti permite

**Cómo citar este artículo:**

Costa Delgado, J. (2017). La Generación del 14 y la génesis de la teoría generacional en Ortega y Gasset: un estudio de sociología del conocimiento. *Revista de Estudios Orteguianos*, (35), 233-234.  
<https://doi.org/10.63487/reo.292>



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 35. 2017  
noviembre-abril

analizar las causas del fracaso de una aspiración generacional: el establecimiento de una alianza política estable entre la vanguardia intelectual y política liberal y la burguesía empresarial progresista española.

El quinto y último capítulo se dedica en exclusiva al estudio de la génesis de la teoría de las generaciones en Ortega y Gasset. Tras situar sus antecedentes, se abordan distintos componentes del futuro desarrollo de la teoría de las generaciones de Ortega, que aparecen en estado germinal en la primera obra publicada del filósofo, hasta 1914. Así, se analiza la cuestión del elitismo en una política orteguiana interpretada en clave generacional, su concepción de la figura del intelectual, la influencia de la cultura alemana en su proyecto generacional, su sucesiva aproximación a distintas fuerzas políticas y, por último, el encaje de todo ello en la estructura interna de su discurso sobre las generaciones. Finalmente, el último apartado del capítulo recoge los primeros esbozos de sistematización de la teoría de las generaciones orteguiana, al final de esta etapa de juventud, que culmina con la conferencia *Vieja y nueva política*, considerada la presentación pública de la Generación del 14.

**RUIZ SERRANO, ESTEBAN: *De Nietzsche a Ortega. Idea de la Vida y crisis de la modernidad*. Madrid: Universidad Complutense, 2017.**

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, dirigida por el doctor José Luis Villacañas Berlanga.

La tesis se propone estudiar tanto el proceso de recepción de Nietzsche por parte de Ortega como la confrontación de las filosofías de los dos autores en relación con diversos temas (la teoría del conocimiento, la ética, la estética o la política).

La primera parte de la tesis estudia la recepción que Ortega hace de Nietzsche teniendo en cuenta cuatro horizontes hermenéuticos fundamentales. El primero de ellos se extiende de 1902 a 1912. Ortega entra en contacto con Nietzsche a través del modernismo literario español y la generación del 98. Entre 1902 y 1906 los elementos nietzscheanos que más influyen en Ortega son la crítica vitalista de la cultura, la estética vitalista y el aristocratismo ético y político. Tras sus estancias en Alemania entre 1905 y 1907, el pensamiento de Ortega gira hacia el neokantismo y desde esta nueva perspectiva ra-

cionalista, centrada en los conceptos de ciencia y moralidad, critica el individualismo y el anarquismo nietzscheanos propios del modernismo. Bajo la influencia de Simmel, interpreta el superhombre de Nietzsche en términos de humanidad moral kantiana.

El segundo horizonte de recepción se sitúa entre 1912 y 1916 y tiene como referencia fundamental el primer libro de Ortega, *Meditaciones del Quijote*. En este periodo, Ortega se distancia del neokantismo y se acerca a la fenomenología. Tiene lugar una recuperación de Nietzsche condicionada por las lecturas de Simmel y Max Scheler y son fundamentales los temas del alcionismo como actitud intelectual, la consideración de la vida como fundamento de la cultura y la propuesta de una ética basada en una voluntad creadora y afirmativa.

Entre 1916 y 1929, un tercer horizonte está configurado por la crisis de la cultura, agudizada tras la Gran Guerra, y el intento de Ortega de formular un modelo de razón vital desde la crítica de la razón moderna como razón idealista que subordina la vida a la razón. Se mantienen las referencias de Simmel y Scheler y se añade en esta época la de Spengler. La presencia de Nietzsche es especialmente intensa en *El tema de nuestro tiempo* (1923) y diversos ensayos de *El Espectador* (desde 1916). La crítica vitalista de la cultura moderna, la crítica de Sócrates, la caracterización de Don Juan como una figura vital y transgresora representativa de un nuevo tiempo y la propuesta de una ética y de una estética lúdicas fundadas en la vida son los principales motivos nietzscheanos de esos años.

El último horizonte de recepción se extiende entre 1929 y 1955, año de la muerte de Ortega. En ese periodo, Ortega intenta elaborar una filosofía más sistemática, lo que le aleja de Nietzsche. En su concepto de vida de esos años son más importantes los influjos de Dilthey, en relación con el proyecto de una razón histórica, y Heidegger, en la elaboración de una ontología de la vida, centrada en los conceptos de mundanidad y temporalidad del ser humano. En cualquier caso, la problemática de Nietzsche se refleja en la dificultad que tiene Ortega para elaborar un modelo satisfactorio de razón histórica.

En la segunda parte de la tesis se comparan los planteamientos filosóficos de Nietzsche y Ortega en relación con cuatro temas: el conocimiento, la estética, la ética y la política.

Nietzsche y Ortega critican la teoría del conocimiento moderna. Tanto Nietzsche como Ortega son perspectivistas en teoría del conocimiento. No obstante, en Nietzsche las perspectivas son posiciones de la voluntad de poder; en Ortega son dimensiones de significado.

Por eso, el perspectivismo de Nietzsche implica la lucha de perspectivas, el de Ortega permite integrar las distintas perspectivas en una verdad global.

Nietzsche y Ortega critican la estética moderna, que ellos entienden como estética romántica. En un primer momento ambos aceptan la idea romántica de arte como experiencia que permite conocer la esencia de la vida, pero ambos evolucionan hacia una concepción desacralizada, formalista, lúdica y aristocrática del arte. El arte sigue vinculado a la vida pero no como conocimiento de la vida sino como automanifestación del artista.

Nietzsche y Ortega critican la ética universalista moderna y defienden una ética pluralista y lúdica, centrada en la vida. No obstante, Ortega, bajo el influjo de Scheler, intenta evitar el relativismo ético de Nietzsche y contempla la posibilidad de una axiología que establezca valores morales absolutos.

En el ámbito de la teoría política Nietzsche y Ortega critican el igualitarismo de la democracia moderna y defienden concepciones aristocráticas de la sociedad que distinguen entre señores y esclavos (Nietzsche) y minorías y masas (Ortega). Ortega, sin embargo, acepta el liberalismo político a diferencia de Nietzsche, que se caracteriza por un aristocratismo más radical.

La conclusión del trabajo es que Nietzsche es tanto un nivel como un límite para Ortega. Es un nivel porque Ortega es consciente de que tiene que partir del diagnóstico vitalista y nihilista de Nietzsche sobre la cultura occidental, aunque sea para integrarlo y superarlo a través de la formulación de un nuevo concepto de razón. Es un límite en la medida en que, en su crítica de la modernidad, Ortega no está dispuesto a abandonar los conceptos de verdad, sujeto, razón e historia que Nietzsche cuestiona de manera radical.

## BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2016\*

Iván Caja Hernández-Ranera

ORCID: 0000-0001-9364-9412

### 1. Obras de Ortega y Gasset

- 1.1. Textos inéditos
- 1.2. Nuevas ediciones
- 1.3. Traducciones

### 2. Obras sobre Ortega y Gasset

- 2.1. Estudios
- 2.2. Tesis doctorales
- 2.3. Índice temático

## 1. OBRAS DE ORTEGA Y GASSET

### 1.1. TEXTOS INÉDITOS

"Notas de trabajo sobre Estimativa. Primera parte". Edición de Javier Echeverría Ezponda y Lola Sánchez Almendros. *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 32, 2016, pp. 5-54.

"Notas de trabajo sobre Estimativa. Segunda parte". Edición de Javier Echeverría Ezponda y Lola Sánchez Almendros. *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 33, 2016, pp. 7-25.

"Órbitas en pugna. José Ortega y Gasset – Alfonso Reyes. Epistolario (1915-1955). Primera parte". Presentación y edición de Sebastián Pineda Buitrago. *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 32, 2016, pp. 55-85.

"Órbitas en pugna. José Ortega y Gasset – Alfonso Reyes. Epistolario (1915-1955). Segunda parte". Presentación y edición de Sebastián Pineda Buitrago. *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 33, 2016, pp. 27-88.

### 1.2. NUEVAS EDICIONES

*El Espectador I y II*. Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo; 7), 2016.

\* Aunque esta bibliografía corresponde al año 2016, también se incluyen trabajos de años anteriores que no fueron recopilados en su día.

#### Cómo citar este artículo:

Caja Hernández-Ranera, I. (2017). Bibliografía Ortegaiana, 2016. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (35), 237-247.  
<https://doi.org/10.63487/reo.294>



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 35. 2017  
noviembre-abril

*El Espectador III y IV*. Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo; 8), 2016.

*El hombre y la gente*. Prólogo de Luciano Pellicani. Madrid: Biblioteca Nueva / Minerva, 2016.

### 1.3. TRADUCCIONES

"Adán en el Paraíso". Francés:

"Adam au Paradis", traducción de Fernando Comella. En MORA LUNA, Antonia María y ORDOÑEZ ESLAVA, Pedro (dirs.): *Les arts en temps de crise*. París: L'Harmattan, 2016, pp. 9-36.

*El hombre y la gente*. Georgiano:

*K'atsi da adamiani*. Traducción de Zurab Tsikaridze. Tiflis: Sakartvelos Matsne, 2016.

"El mito del hombre allende la técnica". Francés:

*Le mythe de l'homme derrière la technique Suivi de Autour du "colloque de Darmstadt, 1951"*. Traducción de Fraederic Bourgeois, Claire Mélot y Mathias Rollot. París: Allia, 2016.

*España invertebrada*. Árabe:

[*España invertebrada*]. Traducción de Mohamed Bilal Achmal. Beirut: al-Yamal, 2016.

*Historia como sistema*. Francés:

*L'Histoire comme système*. Traducción de Anne Bardet. París: Allia, 2016.

*La deshumanización del arte*. Italiano:

*La disumanizzazione dell arte*. Traducción de Otello Lottini. Milán: SE, 2014.

*Meditaciones del Quijote*. Italiano:

*Meditazioni del Chisciotte e altri saggi*. Edición de Giuseppe Cacciatore y traducción de María Lida Mollo. Nápoles: Guida, 2016.

## 2. OBRAS SOBRE ORTEGA Y GASSET

### 2.1. ESTUDIOS

ALMEIDA AMOEDO, Margarida I.: "El sentido estético de la vida en los ensayos de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, n° 32, 2016, pp. 181-185. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *Ensaïos. A beleza foi feita para ser roubada*, organización de Ricardo Araújo. Brasília: Universidade de Brasília, 2014].



- ALONSO DACAL, Guillermina: "José Ortega y Gasset: individuo, sociedad y política". En: MORENO ROMO, Juan Carlos (coord.): *Ortega pensador*. México D.F.: Fontamara, 2016, pp. 139-148.
- ALONSO ROMERO, Elvira; AZNAR, Hugo y MENÉNDEZ ALZAMORA, Manuel (eds.): *La Generación del 14. España ante su Modernidad inacabada*. Madrid: Plaza y Valdés, 2016.
- ARAÚJO, Ricardo: "Ortega y Gasset – el ensayo español: misterio y realidad", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 33, 2016, pp. 159-168.
- ARCHILÉS, Ferrán: "Una nación descamisada. Ortega y Gasset y su idea de España durante la Primera Guerra Mundial (1914-1918)", *Rubrica Contemporánea*, vol. 4, nº 8, 2015, pp. 29-48.
- ARIAS ARGÜELLES-MERES, Luis: *La reinención del Quijote y la forja de la Segunda República*. Sevilla: Renacimiento, 2016.
- ARISO, José María y WAGNER, Astrid (eds.): *Rationality reconsidered: Ortega y Gasset and Wittgenstein on Knowledge, Belief and Practice*. Berlín: De Gruyter, 2016.
- ASCANIO, Valentina d': "L'esercizio della forma: la missione dell'università secondo Ortega y Gasset", *Rivista Scuola*, nº 9-10, 2014-2015, pp. 178-233.
- AZNAR, Hugo; ALONSO ROMERO, Elvira y MENÉNDEZ ALZAMORA, Manuel (eds.): *La Generación del 14. España ante su Modernidad inacabada*. Madrid: Plaza y Valdés, 2016.
- BACIGALUPO, Enrique: "Ortega y Gasset sobre Kelsen y el derecho", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 33, 2016, pp. 115-131.
- BAGUR TALTAVULL, Juan: "Los orígenes de la modernidad en España", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 32, 2016a, pp. 185-190. [Reseña a: AZNAR, Hugo; ALONSO ROMERO, Elvira y MENÉNDEZ ALZAMORA, Manuel (eds.): *La Generación del 14. España ante su Modernidad inacabada*. Madrid: Plaza y Valdés, 2016].
- BAGUR TALTAVULL, Juan: "El «nuevo Fichte español». Ortega y Gasset y la influencia del pensador alemán en su idea de nación", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 33, 2016b, pp. 169-196.
- BEUCHOT, Mauricio: "Líneas directrices del filosofar de José Ortega y Gasset". En: MORENO ROMO, Juan Carlos (coord.): *Ortega pensador*. México D.F.: Fontamara, 2016, pp. 11-22.
- BOLADO, Gerardo: "La Scuola di Ortega e la filosofia spagnola contemporanea". En PARENTE, Lucía (ed.): *La Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Milán: Mimesis, 2016, pp. 57-106.
- BRIOSÓ, Jorge: "È possibile individuare un *nomos* per il pensiero? María Zambrano e il mito di Antigone". En PARENTE, Lucía (ed.): *La Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Milán: Mimesis, 2016, pp. 179-204.
- BUENO ESPINOSA, Miguel Ángel: "Circunstancializando a Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 32, 2016, pp. 195-200. [Reseña a: GONZÁLEZ SERRANO, Carlos Javier: *Ortega y Gasset. Pensar la circunstancia*. Barcelona: Batiscafo / Bonallevra Alcompas, 2015].

- CABRERA, Mercedes (ed.): *José Ortega Spottorno (1916-2016): un editor, puente entre generaciones*. Madrid: Alianza, 2016.
- CABRERO BLASCO, Enrique: "La realidad Nación", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 32, 2016, pp. 191-195. [Reseña a: ACEVEDO GUERRA, Jorge: *Ortega, Renan y la idea de nación*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2014].
- CAMPOMAR, Marta: *Ortega y Gasset. Luces y sombras del exilio argentino*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016.
- CANTILLO, Clementina: *Para una crítica de la razón vital. Entre Hegel y Ortega*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016.
- CARPINTERO, Helio: "Sobre los maestros y amigos de Julián Marías. Una nota", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 33, 2016, pp. 235-239. [Reseña a: GARCÍA NORRO, Juan José (coord.): *Julián Marías: maestros y amigos*. Madrid: Escolar y Mayo, 2015].
- CARVALHO, José Maurício de: *Ortega y Gasset e o nosso tempo*. São Paulo: FiloCzar, 2016.
- CASTILLO MARTÍN, Marcia: "Extravagante, luminosa y brutal. Rosa Chacel, discípula de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 33, 2016, pp. 199-206.
- CHACEL, Rosa: "Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 33, 2016, pp. 207-219.
- CONILL SANCHO, Jesús: "De la razón pura a la razón vital orteguiana a través de Nietzsche", *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 21, 2016a, pp. 71-92.
- CONILL SANCHO, Jesús: "Ratiovitalistic hermeneutics and sport in the perspective of Ortega y Gasset", *Sport, Ethics and Philosophy*, vol. 10, nº 4, 2016b, pp. 416-429.
- CONILL SANCHO, Jesús: "Leibniz from a Perspective of ratiovitalistic Hermeneutics". En NICOLÁS, Juan Antonio; GÓMEZ DELGADO, José M. y ESCRIBANO, Miguel (eds.): *Leibniz and Hermeneutics*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing / Lady Stephenson Library, 2016c, pp. 133-145.
- CUESTA, Luis F.: "José Ortega y Gasset y Gregorio Marañón ante el auge del fenómeno deportivo en España", *Anales de la Literatura Española Contemporánea*, vol. 41, nº 4, 2016, pp. 77-104.
- DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M.: "La filosofía della serenità malinconica contro la superbia filosofica. Su José Gaos e l'indebolimento del pensiero". En PARENTE, Lucía (ed.): *La Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Milán: Mimesis, 2016, pp. 137-156.
- ECHEVERRÍA EZPONDA, Javier y GARCÍA PÉREZ, Sandra: "Ortega y Gasset. El problema del conocimiento y la teoría del punto de vista". En GARCÍA PÉREZ, Sandra y SÁNCHEZ MUÑOZ, Rubén (coords.): *Meditaciones sobre la filosofía de Ortega*. México D.F.: Editorial Torres Asociados / Universidad Veracruzana, 2016, pp. 127-147.
- ESTEBAN, José Emilio: "L'allievo dimenticato di Ortega: la filosofia di Antonio Rodríguez Huéscar". En PARENTE, Lucía (ed.): *La Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Milán: Mimesis, 2016, pp. 205-240.

- FARIAS, Alejandro y SÁENZ DE TEJADA, Hernán: *Ortega y Gasset. Biografía no autorizada*. Buenos Aires: Centro Cultural de España en Buenos Aires / Loco Rabia, 2016.
- FERRARI, Enrique: "La epistemología del arte de Ortega: preámbulo para su propuesta formal(ista) de la novela", *Revista de Estudios Orteguianos*, n° 32, 2016, pp. 139-155.
- FERREIRA MARTINS, Viviane: "La nueva lingüística de Ortega y Gasset. Una comparación con Amor Ruibal y Husserl", *Moenia. Revista Lucense de Lingüística y Literatura*, vol. 21, 2015, pp. 211-227.
- FERREIRO LAVEDÁN, Isabel: "Pensar humanamente", *Revista de Estudios Orteguianos*, n° 33, 2016, pp. 231-235. [Reseña a: ACEVEDO GUERRA, Jorge: *Ortega y Gasset. ¿Qué significa vivir humanamente?* Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2015].
- GARCÍA NUÑO, Alfonso: "Ideas de filosofía en la Escuela de Madrid", *Revista de Estudios Orteguianos*, n° 33, 2016, pp. 239-243. [Reseña a: RAMÍREZ VOSS, Jesús: *La generación decisiva. La idea de filosofía en la Escuela de Madrid. Primera parte (1914-1936)*. Madrid: Ediciones Xorki, 2016].
- GARCÍA PÉREZ, Sandra y SÁNCHEZ MUÑOZ, Rubén (coords.): *Meditaciones sobre la filosofía de Ortega*. México D.F.: Editorial Torres Asociados / Universidad Veracruzana, 2016a.
- GARCÍA PÉREZ, Sandra y ECHEVERRÍA EZPONDA, Javier: "Ortega y Gasset. El problema del conocimiento y la teoría del punto de vista". En GARCÍA PÉREZ, Sandra y SÁNCHEZ MUÑOZ, Rubén (coords.): *Meditaciones sobre la filosofía de Ortega*. México D.F.: Editorial Torres Asociados / Universidad Veracruzana, 2016b, pp. 127-147.
- GONZÁLEZ DI PIERRO, Eduardo: "Ortega, intérprete de Husserl. La idea de Europa como enlace fenomenológico". En: MORENO ROMO, Juan Carlos (coord.): *Ortega pensador*. México D.F.: Fontamara, 2016a, pp. 201-214.
- GONZÁLEZ DI PIERRO, Eduardo: "Presencia de la fenomenología en las *Meditaciones del Quijote* de Ortega y Gasset". En GARCÍA PÉREZ, Sandra y SÁNCHEZ MUÑOZ, Rubén (coords.): *Meditaciones sobre la filosofía de Ortega*. México D.F.: Editorial Torres Asociados / Universidad Veracruzana, 2016b, pp. 35-48.
- GRANELL, Manuel: *Ortega y su filosofía*, 3.ª edición revisada y corregida (1.ª edición de 1959). Madrid: Fundación Manuel Granell, 2008.
- GUTIÉRREZ SIMÓN, Rodolfo: "Los límites del sujeto y la libertad en Ortega y Gasset", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 69, 2016a, pp. 109-123.
- GUTIÉRREZ SIMÓN, Rodolfo: "Dimensiones del cuerpo y conocimiento moral en Ortega y Gasset", *Azafea. Revista de filosofía*, vol. 18, 2016b, pp. 227-244.
- GUTIÉRREZ SIMÓN, Rodolfo: "Ortega y Kuhn: filosofías paralelas en base a sus fuentes", *Thémata. Revista de filosofía*, n° 54, 2016c, pp. 53-72.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo: "El sentido de lo extraño", *Revista de Estudios Orteguianos*, n° 33, 2016, pp. 221-224. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *Las Atlántidas y otros ensayos antropológicos*, edición de José Ramón Carriazo. Madrid: Tecnos, 2015].

- HERRERA GUIDO, Rosario: "Ortega y Gasset: la rebelión de las masas como filosofía de la cultura". En: MORENO ROMO, Juan Carlos (coord.): *Ortega pensador*. México D.F.: Fontamara, 2016, pp. 237-256.
- HIDALGO NÁCHER, Max: "Escrituras del exilio. El problema de la escritura en José Ortega y Gasset, María Zambrano y José Bergamín", *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, vol. 34, 2016, pp. 151-180.
- HUNDECK, Markus y MÜHREL, Eric (eds.): *José Ortega y Gasset: Sozialpädagogik als politisches Programm: von Spanien nach Europa*. Wiesbaden: Springer, 2016.
- IVIZATE GONZÁLEZ, Diana María: "Signos e intertextualidad: el pensamiento de Ortega en la escritura lezamiñana", *Revista de Estudios Orteguianos*, n° 32, 2016, pp. 89-104.
- JIMÉNEZ JIMÉNEZ, Luis Felipe: "*Aphrodita pandemos*. Por una filosofía de la fraternidad vista desde Ortega y Gasset". En: MORENO ROMO, Juan Carlos (coord.): *Ortega pensador*. México D.F.: Fontamara, 2016, pp. 149-172.
- KAUFFMANN, Lane: "Prologo". En PARENTE, Lucía (ed.): *La Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Milán: Mimesis, 2016, pp. 13-42.
- LASAGA MEDINA, José: "La Escuela di Madrid: un'interpretazione". En PARENTE, Lucía (ed.): *La Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Milán: Mimesis, 2016a, pp. 107-124.
- LASAGA MEDINA, José: "Ortega: su idea de nación". En: MORENO ROMO, Juan Carlos (coord.): *Ortega pensador*. México D.F.: Fontamara, 2016b, pp. 173-200.
- LASAGA MEDINA, José: "*Meditaciones del Quijote* en la génesis de la razón vital". En GARCÍA PÉREZ, Sandra y SÁNCHEZ MUÑOZ, Rubén (coords.): *Meditaciones sobre la filosofía de Ortega*. México D.F.: Editorial Torres Asociados / Universidad Veracruzana, 2016c, pp. 67-94.
- LLANO ALONSO, Fernando: "La presencia del republicanismo ciceroniano en la idea de Estado de José Ortega y Gasset". En: CASTRO SÁENZ, Alfonso y LLANO ALONSO, Fernando H. (eds.): *Cicerón, el hombre y los siglos*. Granada: Comares, 2016, pp. 435-494.
- LUZURIAGA, Lorenzo: "El profesor Ortega y Gasset. Las fundaciones de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, n° 32, 2016, pp. 167-179.
- MAILLARD GARCÍA, María Luisa: "Ortega y la circunstancia". En: MORENO ROMO, Juan Carlos (coord.): *Ortega pensador*. México D.F.: Fontamara, 2016, pp. 87-104.
- MALDA BARRERA, Juan Manuel: "En torno a la «misión de la universidad»". En: MORENO ROMO, Juan Carlos (coord.): *Ortega pensador*. México D.F.: Fontamara, 2016, pp. 257-264.
- MARTÍN, Francisco José: "El dedo en la llaga", *Revista de Estudios Orteguianos*, n° 33, 2016, pp. 227-231. [Reseña a: CAMPOMAR, Marta: *Ortega y Gasset. Luces y sombras del exilio argentino*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2016].

- MENÉNDEZ, Roberto F.: "Camino de la razón vital. A propósito de la traducción de *Erlebnis* por Ortega y Gasset". En GARCÍA PÉREZ, Sandra y SÁNCHEZ MUÑOZ, Rubén (coords.): *Meditaciones sobre la filosofía de Ortega*. México D.F.: Editorial Torres Asociados / Universidad Veracruzana, 2016, pp. 95-126.
- MENÉNDEZ ALZAMORA, Manuel; ALONSO ROMERO, Elvira y AZNAR, Hugo (eds.): *La Generación del 14. España ante su Modernidad inacabada*. Madrid: Plaza y Valdés, 2016.
- MONFORT PRADES, Juan Manuel: "La ejemplaridad en la política, un desafío de Ortega y Gasset para el siglo XXI", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 33, 2016, pp. 133-157.
- MONTESÓ VENTURA, Jorge: *La atención en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Valencia: Centro de Estudios Antropológicos ACAF, 2016.
- MORENO FERNÁNDEZ, Agustín: "La religión según Ortega". En: MORENO ROMO, Juan Carlos (coord.): *Ortega pensador*. México D.F.: Fontamara, 2016, pp. 49-86.
- MORENO ROMO, Juan Carlos (coord.): *Ortega pensador*. México D.F.: Fontamara, 2016a.
- MORENO ROMO, Juan Carlos: "Sobre ese fardo que es, de suyo, la condición de estudiante". En: MORENO ROMO, Juan Carlos (coord.): *Ortega pensador*. México D.F.: Fontamara, 2016b, pp. 265-287.
- MÜHREL, Eric y HUNDECK, Markus (eds.): *José Ortega y Gasset: Sozialpädagogik als politisches Programm: von Spanien nach Europa*. Wiesbaden: Springer, 2016.
- OREJUDO PEDROSA, Juan Carlos: "Ortega y El Quijote: una meditación sobre la condición moderna". En: MORENO ROMO, Juan Carlos (coord.): *Ortega pensador*. México D.F.: Fontamara, 2016, pp. 121-138.
- ORTEGA SPOTTORNO, José: *Los Ortega. Una saga intelectual en la España del siglo XX*, 2.ª edición (1.ª edición de 2002). Madrid: Taurus, 2016.
- PADILLA MORENO, Juan: "Julián Marías, filósofo". En PARENTE, Lucía (ed.): *La Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Milán: Mimesis, 2016, pp. 241-254.
- PARENTE, Lucía (ed.): *La Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Milán: Mimesis, 2016a.
- PARENTE, Lucía: "Premessa". En PARENTE, Lucía (ed.): *La Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Milán: Mimesis, 2016b, pp. 43-55.
- PARENTE, Lucía: "L'esilio nella terra di Babele. María Zambrano nel contesto della filosofia spagnola contemporanea". En PARENTE, Lucía (ed.): *La Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Milán: Mimesis, 2016c, pp. 157-177.
- PARENTE, Lucía: "Meditaciones del Quijote: una inmensa retina ejemplar", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 33, 2016d, pp. 91-114.
- PÉREZ MARTÍNEZ, Ángel: "El roble y el fresno: Cervantes y Ortega". En PÉREZ MARTÍNEZ, Ángel: *Cervantes todavía. Apuntes desde la crítica literaria*. Madrid: Corchete, 2015a, pp. 49-68.

- PÉREZ MARTÍNEZ, Ángel: "Perspectivas Orteguianas del paisaje en el *Quijote*". En PÉREZ MARTÍNEZ, Ángel: *Cervantes todavía. Apuntes desde la crítica literaria*. Madrid: Corchete, 2015b, pp. 69-90.
- PULIDO MENDOZA, Manuel: "Las ideas económicas de José Ortega y Gasset: una primera aproximación", *Revista de Investigación en Humanidades*, nº 1, 2016, pp. 28-78.
- RAMÍREZ VOSS, Jesús: *La generación decisiva. La idea de filosofía en la Escuela de Madrid. Primera parte (1914-1936)*. Madrid: Ediciones Xorki, 2016.
- ROBLES LUJÁN, Cintia C. y SÁNCHEZ MUÑOZ, Rubén: "Realidad virtual y fenomenología en el joven Ortega". En GARCÍA PÉREZ, Sandra y SÁNCHEZ MUÑOZ, Rubén (coords.): *Meditaciones sobre la filosofía de Ortega*. México D.F.: Editorial Torres Asociados / Universidad Veracruzana, 2016, pp. 49-66.
- RODRÍGUEZ BARRAZA, Adriana: "La salvación de la vida: Ortega, Zambrano y Galdós". En: MORENO ROMO, Juan Carlos (coord.): *Ortega pensador*. México D.F.: Fontamara, 2016, pp. 105-120.
- RUIZ, Emilio F.: "Dos Orteguianos en la Universidad de Puerto Rico: Jaime Benítez y Julián Marías", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 32, 2016, pp. 105-138.
- RUIZ FERNÁNDEZ, Jesús: "Gracián y Ortega y Gasset: ingenio y pensamiento, gusto y elegancia, despejo y garbo", *Conceptos. Revista de Investigación Graciana*, nº 7, 2010, pp. 69-83.
- RUMAYOR, Miguel: "Aspectos de Ortega y Gasset en la formación de ciudadanos", *Revista Complutense de Educación*, vol. 27, nº 2, 2016, pp. 741-756.
- SÁENZ DE TEJADA, Hernán y FARÍAS, Alejandro: *Ortega y Gasset. Biografía no autorizada*. Buenos Aires: Centro Cultural de España en Buenos Aires / Loco Rabia, 2016.
- SALAS ORTUETA, Jaime de: "Una edición italiana de *Meditaciones del Quijote*", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 33, 2016, pp. 225-226. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *Meditazioni del Chisciotte*, edición y traducción de Armando Savignano. Milán: Mimesis, 2014].
- SAN MARTÍN, Javier: "Epilogo". En PARENTE, Lucía (ed.): *La Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Milán: Mimesis, 2016a, pp. 255-264.
- SAN MARTÍN, Javier: "Para una reforma de la filosofía". En GARCÍA PÉREZ, Sandra y SÁNCHEZ MUÑOZ, Rubén (coords.): *Meditaciones sobre la filosofía de Ortega*. México D.F.: Editorial Torres Asociados / Universidad Veracruzana, 2016b, pp. 15-34.
- SÁNCHEZ CUERVO, Antolín: "Ortega y Hegel. La interpretación de la historia y sus trampas", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 67, 2016, pp. 57-72.
- SÁNCHEZ GARCÍA, Ricardo: "Metafísica y razón vital en Ortega y Gasset". En: MORENO ROMO, Juan Carlos (coord.): *Ortega pensador*. México D.F.: Fontamara, 2016, pp. 23-48.

SÁNCHEZ MUÑOZ, Rubén: "Sentido y realidad virtual en la fenomenología de Ortega y Gasset". En GIBU, Ricardo y XOLOCOTZI, Ángel (eds.): *Imagen y sentido. Reflexiones fenomenológicas y hermenéuticas*. México D.F.: Nautilium, 2016a, pp. 139-155.

SÁNCHEZ MUÑOZ, Rubén y GARCÍA PÉREZ, Sandra (coords.): *Meditaciones sobre la filosofía de Ortega*. México D.F.: Editorial Torres Asociados / Universidad Veracruzana, 2016b.

SÁNCHEZ MUÑOZ, Rubén y ROBLES LUJÁN, Cintia C.: "Realidad virtual y fenomenología en el joven Ortega". En GARCÍA PÉREZ, Sandra y SÁNCHEZ MUÑOZ, Rubén (coords.): *Meditaciones sobre la filosofía de Ortega*. México D.F.: Editorial Torres Asociados / Universidad Veracruzana, 2016c, pp. 49-66.

SCOTTON, Paolo: "Una enseñanza paradigmática. El magisterio de Ortega en la obra de Lorenzo Luzuriaga", *Revista de Estudios Orteguianos*, n° 32, 2016a, pp. 159-166.

SCOTTON, Paolo: *Origine ed epilogo dell intellettuale. Persona, educazione e politica in Ortega y Gasset*. Roma: Aracne, 2016b.

SERRANO DE HARO, Agustín: "Autobiografía e ricerca filosofica. Il caso di José Gaos". En PARENTE, Lucía (ed.): *La Scuola di Madrid. Filosofia spagnola del XX secolo*. Milán: Mimesis, 2016, pp. 125-136.

VENTO VILLATE, Ignacio: "La pregunta por la técnica: una escaramuza del pensamiento orteguiano". En: MORENO ROMO, Juan Carlos (coord.): *Ortega pensador*. México D.F.: Fontamara, 2016, pp. 215-236.

VILLASANA MERCADO, Irma G.: "La recepción del concepto de cultura de Ortega y Gasset en México: el caso de Taller de Estilo y *Estilo*, *Revista de Cultura* (1945-1961)", *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. 21, 2015, pp. 11-28.

WAGNER, Astrid y ARISO, José María (eds.): *Rationality reconsidered: Ortega y Gasset and Wittgenstein on Knowledge, Belief and Practice*. Berlin: De Gruyter, 2016.

## 2.2. TESIS DOCTORALES

BINDER, Marnie: *Un diálogo imaginado sobre el Historicismo de José Ortega y Gasset: Posibles conversaciones con John Dewey, William James y Ferdinand Schiller*. Alcalá de Henares, Madrid: Universidad de Alcalá, 2014.

Tesis doctoral presentada en el Departamento de Historia y Filosofía, dirigida por Juan Carlos Lago Bornstein.

CABRERO BLASCO, Enrique: *Cultura política y filosofía del Estado en Ortega y Gasset (1905-1932)*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2016.

Tesis doctoral presentada en el Departamento de Historia de la Filosofía, dirigida por Javier Zamora Bonilla.

CAMAZÓN LINACERO, Juan Pablo: *El pensamiento político internacional de Ortega y Gasset en el periodo de entreguerras (1919-1939)*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2015.

Tesis doctoral presentada en el Departamento de Historia Contemporánea, dirigida por Ángeles Egido León.

CÓZAR SANTIAGO, Antonio: *Dios en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Roma: Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2010.

Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía, dirigida por Francisco Fernández Labastida y Marco Porta.

HENARES GARIJO, Carmen: *El tiempo en la filosofía de Ortega*. Murcia: Universidad de Murcia, 2016.

Tesis doctoral presentada en el Departamento de Filosofía y Lógica, dirigida por Patricio Peñalver Gómez.

MILAGRO PINTO, Alba: *Las creencias en el proyecto metafísico de Ortega y Gasset*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2016.

Tesis doctoral presentada en el Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política, dirigida por José Lasaga Medina.

PARRA FERRERAS, José Antonio: *Ortega y Gasset y el Relativismo ético*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2016.

Tesis doctoral presentada en el Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política, dirigida por Javier San Martín.

RONDINELLA, Laura: *José Ortega y Gasset. Una mirada crítica sobre la literatura italiana*. Catania, Italia: Universidad de Catania, 2015.

Tesis doctoral presentada en el Departamento de Humanidades, dirigida por Giuseppe Bentivegna.

### 2.3. ÍNDICE TEMÁTICO

**Atención:** Montesó Ventura

**Benítez, Jaime:** Ruiz

**Bergamín, José:** Hidalgo Nácher

**Cervantes, Miguel de:** Pérez Martínez, 2015a

**Chacel, Rosa:** Castillo Martín

**Cicerón:** Llano Alonso

**Circunstancia:** Maillard García

**Conocimiento:** Ariso – Echeverría Ezponda –

García Pérez, 2016b – Wagner

**Creencia:** Ariso – Wagner

**Cuerpo:** Gutiérrez Simón, 2016b

**Cultura:** Herrera Guido – Villasana Mercado

**Deporte:** Conill Sancho, 2016b – Cuesta

**Economía:** Pulido Mendoza

**Educación:** Moreno Romo, 2016b – Rumayor – Scotton, 2016b

**Ensayo:** Araújo

**Epistemología:** Ferrari

**Escritura:** Hidalgo Nácher

**Escuela de Madrid:** Bolado – García Nuño – Kauffmann – Lasaga Medina, 2016a – Parente, 2016a y 2016b – Ramírez Voss – San Martín, 2016a



**Estado:** Llano Alonso

**Europa:** González di Pierro, 2016a

**Exilio:** Campomar – Hidalgo Nácher

**Fenomenología:** González di Pierro, 2016b – Menéndez – Robles Luján – Sánchez Muñoz, 2016a y 2016c

**Fichte, Johann Gottlieb:** Bagur Taltavull, 2016b

**Filosofía:** Beuchot – García Pérez, 2016a – Granell – San Martín, 2016b – Sánchez Muñoz, 2016b

**Fraternidad:** Jiménez Jiménez

**Gaos, José:** Díaz Álvarez – Serrano de Haro

**Generación del 14:** Alonso Romero – Aznar – Bagur Taltavull, 2016a – Menéndez Alzamora

**Gracián, Baltasar:** Ruiz Fernández

**Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:** Cantillo – Sánchez Cuervo

**Hermenéutica:** Conill Sancho, 2016b

**Husserl, Edmund:** Ferreira Martins – González di Pierro, 2016a

**Individuo:** Alonso Dacal

**Kelsen, Hans:** Bacigalupo

**Kuhn, Thomas:** Gutiérrez Simón, 2016c

**Las Atlántidas:** Hernández Sánchez

**Leibniz, Gottfried Wilhelm:** Conill Sancho, 2016c

**Lezama Lima, José:** Ivizate González

**Libertad:** Gutiérrez Simón, 2016a

**Lingüística:** Ferreira Martins

**Luzuriaga, Lorenzo:** Scotton, 2016a

**Marañón, Gregorio:** Cuesta

**Marías, Julián:** Carpintero – Padilla Moreno – Ruiz

**Masas:** Herrera Guido

**Meditaciones del Quijote:** González di Pierro, 2016b – Lasaga Medina, 2016c – Parente, 2016d – Salas Ortueta

**Metafísica:** Sánchez García

**México:** Villasana Mercado

**Nación:** Archilés – Cabrero Blasco – Lasaga Medina, 2016b

**Nietzsche, Friedrich:** Conill Sancho, 2016a

**Novela:** Ferrari

**Ortega y Gasset, José (biografía):** Campomar – Farías – Martín – Ortega Spottorno – Sáenz de Tejada

**Ortega y Gasset, José (tema general):** Almeida Amoedo – Bueno Espinosa – Carvalho – Ferreiro Lavedán – Moreno Romo, 2016a – Scotton, 2016b

**Ortega Spottorno, José:** Cabrera

**Paisaje:** Pérez Martínez, 2015b

**Pérez Galdós, Benito:** Rodríguez Barraza

**Política:** Alonso Dacal – Arias Argüelles-Meres – Hundedek – Monfort Prades – Mührel – Scotton, 2016b

**Quijote, El:** Arias Argüelles-Meres – Orejudo Pedrosa – Pérez Martínez, 2015b

**Religión:** Moreno Fernández

**Rodríguez Huéscar, Antonio:** Esteban

**Ruibal, Amor:** Ferreira Martins

**Salvación:** Rodríguez Barraza

**Sociedad:** Alonso Dacal

**Técnica:** Vento Villate

**Universidad:** Ascanio – Malda Barrera

**Wittgenstein, Ludwig:** Ariso – Wagner

**Zambrano, María:** Briosio – Hidalgo Nácher – Parente, 2016c – Rodríguez Barraza



## Relación de colaboradores

### ESMERALDA BALAGUER GARCÍA

Doctoranda en el programa doctoral de Pensamiento Filosófico Contemporáneo de la Universidad de Valencia, Licenciada en Filosofía y Máster Universitario en Profesora de Educación Secundaria por la Universidad de Valencia. Directora de *Nexofía*, libros electrónicos de *La Torre del Virrey* y miembro del consejo de redacción de la revista *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*. Sus líneas de investigación se centran, por un lado, en la filosofía, y en particular, en la filosofía y el pensamiento de Ortega y Gasset y, por otro, en la experiencia filosófica del exilio. Entre sus publicaciones cuentan los artículos “Una aproximación a los conceptos romanos de «concordia» y «libertas»”, publicado en la revista *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, y “«Masa» y «Gente»: dos metáforas orteguianas”, publicado en las *Actas del III Congreso de Estética y Política: metáforas de la multitud*; y el ensayo “In memoriam Odo Marquard”, publicado en la revista *La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales*. También ha publicado una serie de reseñas en dicha revista tales como: “Intelectuales y reformistas. La generación del 14 en España y América”, edición de Francisco José Martín; “José Ortega y Gasset”, de Jordi Gracia; “Guía Comares de Ortega y Gasset”, edición de Javier Zamora Bonilla; “Ortega, Renan y la idea de nación”, de Jorge Acevedo Guerra; o “Entre la veneración y el olvido. La recepción de Ortega y Gasset en España. I (1908-1936)”, de Tzvi Medin.

### JAVIER ECHEVERRÍA EZPONDA

Desde febrero de 2008 es Profesor de Investigación Iberbasque, adscrito al Departamento de Sociología 2 de la Universidad del País Vasco. Ha sido catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia en dicha universidad (1986-1995) y Profesor de Investigación en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (1995-2008). Ha investigado en filosofía de la ciencia y la tecnología, y actualmente se dedica a los estudios de innovación. Los dos últimos años ha colaborado en la *Revista de Estudios Orteguianos* como editor de las “Notas de trabajo sobre Estimativa” de Ortega y Gasset. Libros propios publicados: *Innovation and Values: A European Perspective* (2014), *Entre cavernas: de Platón al cerebro pasando por Internet* (2013), *Leibniz* (ed., 2011), *Ciencia del bien y el mal* (2007), *La Revolución Tecnocientífica* (2003) y *Ciencia y Valores* (2002).

## AZUCENA LÓPEZ COBO

Associate Research del Departamento de Lenguas y Literaturas Romances de la Universidad de Harvard. Es Profesora Investigadora del Centro de Estudios Orteguianos, donde se incorporó en 2001 como miembro del grupo de investigación editor de las *Obras completas* de José Ortega y Gasset (2004-2010) y donde trabaja en la edición de la correspondencia de José Ortega y Gasset con sus corresponsales en España y Estados Unidos. Sus líneas de investigación se centran en la literatura española peninsular, la historia intelectual y cultural española y la edición de clásicos contemporáneos en un arco temporal que abarca desde finales del siglo XIX al tercer cuarto del siglo XX. Ha publicado diversos artículos y capítulos de libro sobre José Ortega y Gasset, Ramón Gómez de la Serna, Guillermo de Torre, Fernando Vela, Benjamín Jarnés, Antonio Espina, Pedro Salinas, etc. Es autora de *Estética y prosa del arte nuevo* (2016).

## MARÍA MARTÍN GÓMEZ

Licenciada y Doctora en Filosofía, es Vicedecana y Profesora Ayudante Doctora de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca. Sus líneas de investigación se centran en la filosofía española e iberoamericana, el pensamiento de la Escuela de Salamanca, la Reforma Protestante y la hermenéutica. Entre sus publicaciones destacan: *Comprender e interpretar. La recepción de la filosofía hermenéutica en la España democrática (1960-2010)* (2015), *Filosofía para Después* (2014), “*Del sentimiento trágico de la vida*. Versiones y traducciones” (2013), “Virtud, hija del cielo: sobre el pensamiento moral de fray Luis de León” (2012).

## JORGE MONTESÓ VENTURA

Licenciado en Psicología por la Universidad Jaume I de Castellón y en Antropología Social y Cultural por la UNED. Doctor en Filosofía con una tesis sobre el estudio de la percepción (atencional) en la obra de Ortega: *El fenómeno de la atención en Ortega y Gasset*. Su línea de investigación se centra en la antropología filosófica. Sus principales publicaciones son: “El análisis existencial de Binswanger y la antropología orteguiana, puntos de encuentro” (2017), *La atención en el pensamiento de Ortega y Gasset* (2016), “Ortega y los predicados culturales de la percepción” (2016).

## LOLA SÁNCHEZ ALMENDROS

Graduada en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid y Máster Internacional en Filosofía, Ciencia y Valores en la Universidad del País Vasco. Ha sido becaria JAE-Intro en el CSIC, becaria de colaboración en el Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política II (Ética y Sociología) de la Universidad Complutense de Madrid y becaria de Formación Práctica en la Facultad de Psicología de esta misma universidad. Sus intereses de investigación se centran en los problemas jurídico-políticos, en el desarrollo de las redes sociales y en las posibilidades para el desarrollo tecno-político de nuevas prácticas democráticas en entornos sociales digitales. Así, su tesis doctoral tiene como temática los problemas de privacidad en las redes sociales y sus consecuencias sociopolíticas. Ha participado con una comunicación titulada “La mercantilización de la intimidad en la era de las TIC” en el Seminario de Jóvenes Investigadores organizado por el Instituto de Filosofía del CSIC y en el Congreso Internacional “*Posthumanismo y Posthumanidades. Encuentro con Rosi Braidotti*” de la Universidad Carlos III de Madrid con una comunicación titulada “Del sujeto posthumano al cyborg naturalizado”. En 2015 publicó el artículo “De la sociedad de la información a la sociedad del conocimiento” en la revista *Utopía y Praxis*. Los dos últimos años ha colaborado en la *Revista de Estudios Orteguianos* como editora de las “Notas de trabajo sobre Estimativa” de Ortega y Gasset.

## ARTURO TOMILLO CASTILLO

Licenciado por la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de la Universidad Politécnica de Madrid, es proyectista y director de más de 50 obras de arquitectura de obra nueva y rehabilitación. Perteneció al Grupo de Investigación Geometrías de la Arquitectura Contemporánea del Departamento de Proyectos Arquitectónicos y ha sido Profesor asistente en el Máster de Proyectos Arquitectónicos Avanzados de la citada Escuela. Ha realizado diversas ponencias de divulgación de la arquitectura y, en particular, sobre el Museo de Mérida y su relación con el tiempo. Entre sus publicaciones cabe mencionar: *Una aproximación al Museo Nacional de Arte Romano de Mérida de Rafael Moneo desde los presupuestos del vitalismo. El tiempo como sustancia de la forma* (2016), “G. B. Piranesi. Libertad y necesidad en la arquitectura” (2013).

TARO TOYOHIRA

Doctorando en Filosofía en la Universidad de Salamanca con una tesis sobre la estética de José Ortega y Gasset. Máster en Estudios Avanzados en Filosofía en la misma Universidad. Graduado en Filosofía en la Universidad de Nihon (Japón). Sus principales líneas de investigación se centran en la filosofía contemporánea, el pensamiento español y la estética de Ortega y Gasset. Ha publicado “Libro-máquina y libro de *wayfaring*. Un análisis estructural del ensayo orteguiano” (2016) en el Congreso Internacional “Tradición y actualidad de la Filosofía”.

---

## 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](mailto:estudiosorteguianos.revista@fogm.es)**

**Tfno.: 34 917 00 41 35**

**[www.ortegaygasset.edu/publicaciones/revista-de-estudios-orteguianos](http://www.ortegaygasset.edu/publicaciones/revista-de-estudios-orteguianos)**

La presentación de los manuscritos deberá ceñirse a los siguientes criterios:

1. Los artículos no podrán tener una extensión superior a 30 páginas, tamaño DIN A4 (10.000 a 12.000 palabras) incluidas las notas, a un espacio. La fuente utilizada será Times New Roman, de cuerpo 12 para el texto principal y 10 para las notas al pie de página.
2. El manuscrito empezará con el título, centrado y en redonda. El título ha de ser también traducido al inglés.  
Seguidamente debe figurar un resumen (abstract) de no más de 100 palabras y una lista de palabras clave (keywords), con no más de 8 términos. Tanto el resumen como la lista de palabras clave deben tener una versión en español y otra en inglés para facilitar su inclusión en las bases de datos internacionales y en los repertorios bibliográficos.
3. Con el fin de preservar el anonimato en el proceso de evaluación, en página aparte figurará el título del trabajo, nombre del autor o autores, datos de contacto (teléfono, dirección postal y de correo electrónico), así como un breve currículum indicativo (centro o institución a la que está(n) adscrito(s), datos académicos, líneas de investigación y las 3 ó 4 principales publicaciones). Con la misma finalidad se evitará cualquier mención al autor o autores en el resto del texto.  
El autor o autores que deseen remitir un manuscrito para su evaluación pueden encontrar los formularios modelo de la Carta de presentación, el Listado de comprobaciones para la revisión final y la Hoja de identificación del manuscrito, así como los Criterios de evaluación de los manuscritos, las Instrucciones dirigidas a los revisores y las Hojas de evaluación empleadas en la página web de la *Revista* (URL: <http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/55/revista-de-estudios-orteguianos>), bajo el título "Normas para el envío de originales".
4. En el cuerpo del texto se evitará el uso de negritas y subrayados. Se resaltarán con cursiva los títulos de obras, textos en lenguas extranjeras o cualquier énfasis añadido por el autor o autores. Las citas textuales se escribirán entre comillas tipográficas, mientras que las citas largas irán en párrafo aparte, sangradas y sin entrecomillar.
5. Las referencias bibliográficas y las notas deben ajustarse a las pautas que siguen. Se preferirá utilizar el sistema de citas bibliográficas con notas a pie de página y al final del artículo figurará siempre un apartado de Referencias bibliográficas en que se recogerán, ordenados alfabéticamente por el apellido del autor, todos los trabajos citados en el texto. De todos modos, se aceptará cualquier modalidad recogida en la Norma ISO 690.



## Citas bibliográficas en notas a pie de página:

- a) Monografías: José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente, 1930, p. 15.
- b) Capítulos o partes de monografías colectivas: José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo”, en Karl BÜHLER, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, 1950, p. 7.
- c) Publicaciones periódicas: José ORTEGA Y GASSET, “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, *Logos*, 1 (1941), p. 12.
- d) *Obras completas* de José Ortega y Gasset:  
Si las citas aluden a las *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos). Por ejemplo, en el caso de “La destitución de Unamuno”: I, 661-663. Se preferirá el uso de esta edición por su mayor vigencia y actualidad.  
Si las citas aluden a las *Obras completas*. 12 vols. Madrid: Revista de Occidente / Alianza Editorial, 1983, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos), anteponiéndoles *Oc83*. Por ejemplo, en el caso de “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”: *Oc83*, V, 517-547.  
Si las citas de *Obras completas* van en el cuerpo del texto se seguirá el mismo esquema.
- e) Para citas de ediciones electrónicas véanse más adelante los formatos de citación en el apartado de Referencias bibliográficas, teniendo en cuenta que en las notas se cita el nombre por delante de los apellidos del autor.
- f) Al citar los números de páginas, utilizar el esquema pp. 523 y ss. para referirse a una página y las siguientes.
- g) En las citas sucesivas de alguna obra citada con anterioridad se preferirá el uso de ob. cit. si se repite el título y se omite el lugar de edición y la editorial, siempre y cuando no sea la cita inmediatamente anterior, en cuyo caso puede utilizarse *ibidem* o *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 Vallejo Oña*, Universidad Autónoma de Madrid, España

## CONSEJO ASESOR:

*Enrique Aguilar*, Pontificia Universidad Católica Argentina

*Paul Aubert*, Université d'Aix-Marseille, Francia

*Marta María Campomar*, Fundación José Ortega y Gasset Argentina

*Helio Carpintero Capell*, Universidad a Distancia de Madrid, España

*Pedro Cerezo Galán*, Universidad de Granada, España

*Béatrice Fonck*, Institut Catholique de Paris, Francia

*Ángel Gabilondo Pujol*, Universidad Autónoma de Madrid, España

*Luis Gabriel-Stheeman*, The College of New Jersey, Estados Unidos

*Javier Gomá Lanzón*, Fundación Juan March, Consejo de Estado, España

*Domingo 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 de La Coruña, España





---

# Table of Contents

Number 35. November, 2017

## ARCHIVE DOCUMENTS

Working Papers by José Ortega y Gasset

*Working papers about Estimative. Third part.*

José Ortega y Gasset

Edited by

Javier Echeverría Ezponda and Lola Sánchez Almendros

7

## Biographical Itinerary

*José Ortega y Gasset – James Bryant Conant with the mediation  
of Federico de Onís. Collected epistolary (1933-1934). First part.*

Presentation and edition by Azucena López Cobo

37

## ARTICLES

*Attention as a tool for cultural change in Ortega.*

Jorge Montesó Ventura

87

*On Ortega's unpublished letters in Germany.*

María Martín Gómez

111

*The possible influence of Ortega on contemporary architecture:  
in the case of The Roman Art Museum of Mérida.*

Arturo Tomillo Castillo

133

*Theodor Lipps and the concept of style in Ortega's aesthetics.*

Taro Toyohira

161

## THE SCHOOL OF ORTEGA

- The unspeakable circumstance. The Philosophy Dictionary:  
link between two philosophers, Ortega and Ferrater.*  
Introduced by Esmeralda Balaguer García 191
- José Ortega y Gasset. Ortega y Gasset.*  
José Ferrater Mora 199

## BOOK REVIEWS

- Spain in The Criterion (1923-1938).* Jorge Wiese 207  
(Margarita Garbisu, *The Criterion y la cultura española.*  
*Poesía, música y crítica de la Edad de Plata en el Londres de entreguerras*)
- New contributions to Ortega's thinking from Ukraine.*  
María Cristina Pascerini 212  
(Mykhaylo Marchuk and Gerardo Bolado (eds.),  
*José Ortega y Gasset. Vida, Razón histórica y Democracia liberal*)
- Ortega as phenomenologist.* Ricardo Gibu 217  
(Lucia Parente (coord.), *La Scuola di Madrid.*  
*Filosofia spagnola del XX secolo*)

## DOCTORAL DISSERTATIONS

- The problem of technique in Ortega y Gasset. Technique as biological  
and anthropological reality.*  
Marcos Alonso Fernández 225
- Educational interpretation of the "Personal Philosophy of Vocation".*  
José Luis Botanch Callén 227
- The new biography: Spanish and Hispano-American Lives  
of the 19th Century.*  
Jessica Cáliz Montes 228
- Spain and Europe from the Legal-Political perspective  
of José Ortega y Gasset.*  
José Clemente Meneses 230
- Generation of 14 and the beginning of generational theory  
in Ortega y Gasset: a study of sociology of knowledge.*  
Jorge Costa Delgado 233
- From Nietzsche to Ortega. Idea of Life and crisis of modernity.*  
Esteban Ruiz Serrano 234

---

**ORTEGUIAN BIBLIOGRAPHY, 2016**

Iván Caja Hernández-Ranera	237
List of Contributors	249
Author Guidelines	253
Editorial team	259



# 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)

**FAX:** 34-91-700 35 30

**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 (\*)



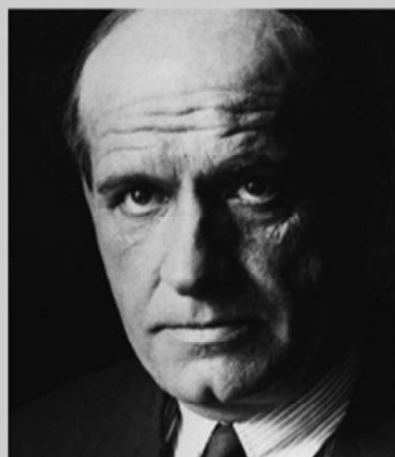
## Ortega

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](http://www.quioscocultural.com)**



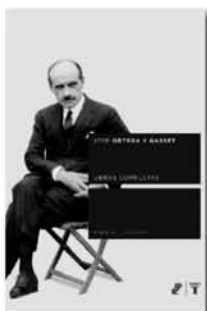
# LA OBRA COMPLETA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET



Tomo I (1902-1915)



Tomo II (1916)



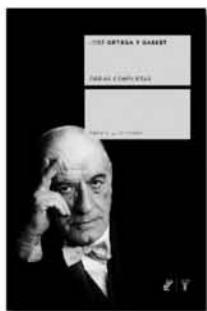
Tomo III (1917-1925)



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, Fax: (34) 91 700 3530

Correo electrónico: [estudiosorteguianos.secretaria@fogm.es](mailto:estudiosorteguianos.secretaria@fogm.es)

Web: <http://www.ortegaygasset.edu>



13,82 euros