

Revista de Estudios Orteguianos

34
2017



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

34
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.n34>



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 34. Mayo de 2017

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset

Notas de trabajo sobre Nietzsche.

José Ortega y Gasset

Edición de

Iván Caja Hernández-Ranera

5

Itinerario biográfico

José Ortega y Gasset – Máximo Etchecopar. Epistolario (1942-1952).

Presentación y edición de Roberto E. Aras

35

ARTÍCULOS

La Estimativa de Ortega y sus circunstancias.

Javier Echeverría Ezponda y Sandra García Pérez

81

Las Meditaciones del Quijote de 1914 y México.

Juan Antonio Pascual Gay

117

*Hölderlin – Ortega – Heidegger. El pensador indica “El Ser”,
el poeta indica “Lo Sagrado”.*

Rosemarie Winter

145

El perspectivismo de Ortega. Cuatro preguntas para un perspectivista.

Antonio Manuel Liz Gutiérrez

153

Ortega: retazos de Europa.

Miguel de Dompablo Guerrero

179

CLÁSICOS SOBRE ORTEGA

Sobre César Pacheco Vélez.

Introducción de Jorge Wiesse Rebagliati 219

Tres lecciones sobre Ortega y Gasset en el Perú.

César Pacheco Vélez 221

RESEÑAS

Ortega y las huellas hegelianas. Domingo Hernández Sánchez 231

(Clementina Cantillo, *Para una crítica de la razón vital.*

Entre Hegel y Ortega)

Ortega en perspectiva mexicana. Antolín Sánchez Cuervo 235

(Juan Carlos Moreno Romo (coord.), *Ortega pensador*)

Ortega como fenomenólogo. Ángel Pérez Martínez 239

(Rubén Sánchez Muñoz y Sandra García Pérez (coords.),

Meditaciones sobre la filosofía de Ortega)

Las meditaciones orteguianas y la permanente crisis contemporánea.

Margarida I. Almeida 242

(José Mauricio de Carvalho, *Ortega y Gasset e o nosso tempo*)

El pensamiento de Ortega y Gasset en Croacia.

Jesús Padilla Gálvez 249

(El pensamiento de José Ortega y Gasset [*Misao Joséa Ortege*

y Gasseta], *Filozofska istraživanja*, vol. 35, 4 [2015], pp. 599-703)

España ante las encrucijadas del siglo XXI.

Juan Manuel Monfort Prades 253

(Julián Marías, *La España posible del siglo XXI*)

Relación de colaboradores

257

Normas para el envío y aceptación de originales

261

¿Quién es quién en el equipo editorial?

267

Table of Contents

271

José Ortega y Gasset

Notas de trabajo sobre Nietzsche^{*}

Edición de
Iván Caja Hernández-Ranera

ORCID: 0000-0001-9364-9412

Introducción

Esta edición incluye la transcripción de las notas de trabajo que Ortega escribió monotemáticamente sobre Nietzsche: tres carpetillas (29/39/6, 31/1/18, 31/3/20) y una carpeta (3b/8).

La carpetilla 31/3/20 recoge una serie de notas sobre la obra póstuma de Nietzsche *La voluntad de poder*. Este grupo de notas, sin portada ni fecha, lo transcribimos en primer lugar porque Ortega utiliza en su redacción la edición alemana de *Der Wille zur Macht* de 1906.

La carpetilla 29/39/6, cuya portada lleva título de mano de Soledad Ortega, incluye las notas encontradas entre las páginas 206 y 207 de la obra de Ernst Bertram *Nietzsche. Versuch einer Mythologie* en su edición de 1919, por lo que la trascibimos en segundo lugar.

La carpeta 3b/8, titulada por Ortega “Nietzsche” y que incluye el grupo de notas más voluminoso, sobre el filósofo alemán, su vida y sus obras, la transcribimos en tercer lugar, pues en muchas aparece escrito al pie con letra de Soledad Ortega a lápiz: “Octubre 1923”. Dos notas de trabajo de esta carpeta ya fueron publicadas por José Luis Molinuevo en el número 132 de la *Revista de Occidente* (mayo de 1992)¹. Como señalan Javier Echeverría y Lola Sánchez en sus ediciones de las “Notas de trabajo sobre Estimativa”², entre 1918 y 1923

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

¹José ORTEGA Y GASSET, “El estilo de una vida (Notas de trabajo)”, edición de José Luis MOLINUEVO, *Revista de Occidente*, n.º 132, mayo 1992, pp. 52-53.

²José ORTEGA Y GASSET, “Notas de trabajo sobre Estimativa. Primera parte”, edición de Javier ECHEVERRÍA EZPONDA y Lola SÁNCHEZ ALMENDROS, *Revista de Estudios Orteguianos*,

Cómo citar este artículo:

Caja Hernández-Ranera, I. (2017). Notas de trabajo sobre Nietzsche. *Revista de Estudios Orteguianos*, (34), 5-33.

<https://doi.org/10.63487/reo.295>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 34. 2017
mayo-octubre



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

Ortega escribe sobre filosofía de los valores. Para la preparación de su obra de 1923 *El tema de nuestro tiempo*, vuelve a estudiar a Nietzsche. Fruto de este estudio es este grupo notas.

La carpetilla 31/1/18, con nota preliminar de Soledad Ortega, incluye una nota encontrada entre las páginas 58 y 59 de la obra de Nietzsche *El nacimiento de la tragedia*. Este grupo de notas lo trascibimos en último lugar, pues Ortega utiliza la edición alemana de *Die Geburt der Tragödie* de 1930.

En suma, las notas que aquí presentamos, que abarcan un rango de fechas de casi tres décadas, avalan el interés de Ortega en Nietzsche y la continuidad de su mirada sobre su vida y obra. Nietzsche es una fuente fundamental de Ortega, desde su juvenil lectura, estimulada por su contacto con Ramiro de Maeztu en Vigo en 1902 y por las lecciones que recibe de Georg Simmel en Berlín en 1905, hasta su madurez, como ha sido reconocido permanentemente a partir del minucioso estudio de Gonzalo Sobejano de 1967³.

Criterios de edición

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

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

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

Cuando las notas consignan los libros utilizados por Ortega, se indica a pie de página la referencia exacta del libro mencionado. Asimismo, cuando remiten a una o varias páginas determinadas de un texto, se transcribe, siempre que

n.º 32, mayo de 2016, pp. 5-54; José ORTEGA Y GASSET, "Notas de trabajo sobre Nietzsche", edición de Javier ECHEVERRÍA EZPONDA y Lola SÁNCHEZ ALMENDROS, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 33, noviembre de 2016, pp. 7-25.

³ Gonzalo SOBEJANO, *Nietzsche en España (1890-1970)*, 2.^a edición corregida y ampliada (1.^a edición de 1967). Madrid: Gredos, 2004, pp. 527-565.

ha sido posible, el párrafo o párrafos señalados por Ortega en los ejemplares que él mismo manejó de su biblioteca personal, conservada en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón⁴.

Respecto de los criterios de edición, se mantienen los rasgos de la pluma de Ortega, incluidos los guiones y otros signos de puntuación. Se normaliza la ortografía y se desarrollan las abreviaturas habituales de Ortega (“ej.” por “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 firma de la nota con que está numerada en el Archivo. El cambio de página se marca con //, el comienzo de cada carpetilla **, y el de carpeta con ***. Los términos tachados se colocan y señalan asimismo a pie de página con la marca [tachado]; los superpuestos van entre // en el cuerpo del texto, con la indicación [superpuesto] en nota al pie. Los subrayados de Ortega se reproducen mediante cursiva, todo subrayado se debe al autor.

⁴ Las obras consultadas en la Biblioteca de la Fundación Ortega-Marañón son las siguientes: Lou ANDREAS-SALOMÉ, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, 2.^a edición. Viena: Carl Konegen, 1911; Ernst BERTRAM, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*. Berlín: Georg Bondi, 1919; Friedrich NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, traducción al francés de A.-M. Desrousseaux, 3.^a edición. París: Mercure de France, 1899; F. NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*. Leipzig: C. G. Naumann, 1906; F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, 2.^a edición. Leipzig: C. G. Naumann, 1906; F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, edición, selección y ordenación de Max Brahn. Leipzig: Alfred Kröner, 1917; F. NIETZSCHE, *Nietzsche's Werke. Taschenausgabe*, 11 vols. Leipzig: Alfred Kröner, 1919 (no se conservan en la Biblioteca los volúmenes I, V, VI, VII y IX); F. NIETZSCHE, *Epistolario inédito*, traducción del alemán de Luis López-Ballesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca Nueva, 1919; F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie. Der griechische Staat*. Leipzig: Alfred Kröner, 1930; PÍNDARO, *Pindare*, 4 vols., edición, fijación textual en griego y traducción al francés de Aimé Puech. París: Les Belles Lettres, 1922-1923; PÍNDARO, *Siegesgeänge*, traducción de Adolf Mittler. Berlín: Propyläen, 1923; Max SCHELER, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen, en Abhandlungen und Aufsätze*. Leipzig: Weissen Bücher, 1915, pp. 39-274; Ulrich VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Einleitung in die griechische Tragödie*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1910; U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Pindaros*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1922.

También se han consultado los libros siguientes: Friedrich NIETZSCHE, *La voluntad de poder*, traducción de Aníbal Froufe. Madrid: EDAF, 2000 (se utiliza esta edición en lugar de la más técnica: F. NIETZSCHE, *Fragmentos Póstumos*, 4 vols., edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2006-2010, vol. IV, porque mantiene la unidad de libro y la numeración de los fragmentos de las ediciones alemanas manejadas por Ortega); F. NIETZSCHE, *Obras completas*, 4 vols., edición dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2010-2016; José ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español (1891-1908)*, edición de Soledad Ortega. Madrid: El Arquero, 1991; Gonzalo SOBEJANO, *Nietzsche en España (1890-1970)*, 2.^a edición corregida y ampliada (1.^a edición de 1967). Madrid: Gredos, 2004.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Notas de trabajo sobre Nietzsche

***1

**2

*3

Instintos en Nietzsche-

Conviene distinguir: N[ietzsche] ama ciertas cualidades del instinto y, sobre todo, ciertos instintos. Pero en Ética pone sobre ellos la voluntad: así para N[ietzsche] uno de los defectos de la “modernidad” es “die Ueberherrschaft der Instinkte (philosophisch vorbereitet: das Unbewusste *mehr Wert*) nach eingetretener Schwächung der Willenskraft, des Wollens von Zweck und Mittel”. W[ille] z[ur] M[acht] 74⁴—

84—“Willen ist⁵ ganz eigentlich Das, was die Begierden als herr behandelt, ihnen Weg und Maass weist”⁶.

¹ [31/3. Es una carpeta que incluye un amplio conjunto de notas sueltas encontradas en la caja junto a carpetillas también sueltas. Soledad Ortega le puso por título: “Notas varias sobre filosofía”]

² [31/3/20. Carpetilla sin portada. Recoge una serie de notas alrededor de los fragmentos póstumos de Nietzsche: *Der Wille zur Macht* (Leipzig: C. G. Naumann, 1906). Se conservan dos ediciones alemanas de esta obra en la Biblioteca de Ortega: la citada, que es la que maneja en esta carpetilla, y la selección, ordenación y edición de Max Brahn (Leipzig: Alfred Kröner, 1917). Atendiendo a la fecha de posible escritura de Ortega de estas notas, 1906, las editamos en primer lugar]

³ [31/3/20-1]

⁴ [Friedrich NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, §74, en *Friedrich Nietzsche's Werke*, 2.^a edición. Leipzig: C. G. Naumann, 1906, vol. IX, p. 63. Traducción: “la preponderancia de los instintos (filosóficamente preparada: dar a lo inconsciente más valor) tras la debilitación de la fuerza de voluntad, del querer el fin y los medios”, Friedrich NIETZSCHE, *La voluntad de poder*, traducción de Aníbal Froufe. Madrid: EDAF, 2000, p. 82. No señalo número de aforismo en la edición española porque coincide con la alemana]

⁵ genz [tachado]

⁶ [F. NIETZSCHE, *ibidem*, §84, p. 68. Traducción: “esto [la voluntad] es realmente lo que el apetito trata, como amo y señor, indicándole el camino y la medida”, F. NIETZSCHE, *ibidem*, p. 82]

Nihilismo W[ille] z[ur] Macht—

En algún momento da N[ietzsche] un valor positivo al nihilismo –así, 18 –(14)^{–8}

Vacilaciones en su estimación de lo moderno por ejemplo 58, –63^{–9}

Sin embargo, se explica en 109 y sq. La vacilación es justificada –por ejemplo 113^{–10}—

⁷ [31/3/20-2]

⁸ [F. NIETZSCHE, *ibidem*, §14, p. 18: “«Nihilismus» als Ideal der höchsten Mächtigkeit des Geistes, des überreichsten Lebens, theils zerstörerisch, theils ironisch”. Traducción: “«Nihilismo» como ideal del supremo poder del espíritu, de la vida más exuberante, en parte destrutivo, en parte irónico”, F. NIETZSCHE, *ibidem*, p. 42]

⁹ [Ortega señala con una interrogación al margen en F. NIETZSCHE, *ibidem*, §63, p. 58: “die Loslösung der Wissenschaft von moralischen und religiösen Absichten: ein sehr gutes Zeichen, das aber meistens falsch verstanden ist. Ich versuche auf meine Weise eine Rechtfertigung der Geschichte”. Traducción: “La independización de la ciencia de los puntos de vista morales y religiosos: un muy buen indicio, pero que la mayor parte de las veces se ha entendido erróneamente. Yo intento a mi manera una justificación de la historia”, F. NIETZSCHE, *ibidem*, p. 77]

¹⁰ [Ortega señala con lápiz rojo en F. NIETZSCHE, *ibidem*, §109, pp. 87-88: “Grundsatz: es giebt etwas von Verfall in Allem, was den modernen Menschen anzeigen: aber dicht neben der Krankheit stehen Anzeichen einer unerprobten Kraft und Mächtigkeit der Seele. Dieselben Gründe, welche die Verkleinerung der Menschen hervorbringen, treiben die Stärkeren und Seltneren bis hinauf zur Grösse”. Traducción: “Fundamento: hay algo de declive en todo lo que se refiere al hombre moderno: pero muy cerca de la enfermedad hay signos de una fuerza aún no probada y de una potencia del alma. Las mismas causas que han producido el empequeñecimiento del hombre llevan a los más fuertes y más excepcionales a las cumbres de la grandeza”, F. NIETZSCHE, *ibidem*, p. 103. También señala con lápiz rojo en F. NIETZSCHE, *ibidem*, §110, p. 88: “Gesammt-Einsicht: der zweideutige Charakter unserer modernen Welt, – eben dieselben Symptome könnten auf Niedergang und auf Stärke deuten”. Traducción: “Visión de conjunto: «El carácter ambiguo de nuestro mundo moderno». Justamente los mismos síntomas podrían indicar tanta decadencia como fuerza”, F. NIETZSCHE, *ibidem*, p. 104. Por último, señala en la nota de trabajo el aforismo de F. NIETZSCHE, *ibidem*, §113, p. 90: “Der Glaube an der «Fortschritt» – in der niederen Sphäre der Intelligenz erscheint er als aufsteigendes Leben. Aber das ist Selbstdäuschung; in der höheren Sphäre der Intelligenz als absteigendes. Schilderung der Symptome. Einheit des Gesichtspunktes: Unsicherheit in Betreff der Werthmaasse. Furcht vor einem allgemeinen «Umsonst». Nihilismus”. Traducción: “La fe en el «progreso». – En las esferas inferiores de la inteligencia aparece el progreso como vida ascendente: pero se trata de un engaño. En las esferas superiores de la inteligencia el progreso aparece como vida descendente. Descripción de los síntomas. Unidad del punto de vista: inseguridad en relación con las medidas de valor. Temor ante un «en vano» general. Nihilismo”, F. NIETZSCHE, *ibidem*, pp. 105-106]

*11

Placer en Nietzsche

Uno de los quid pro quo más extremos ha sido entender a N[ietzsche] como un apoteizador del placer. Claro que no es un enemigo de él como lo fue el cristianismo. Pero una de sus quejas contra el “buddhismo moderno” es “die Reduktion der Probleme auf Lust- und Unlust-Fragen”. W[ille] z[ur] M[acht] I, 64¹².

*13

Valor inmanente del proceso vital

Muy importantes porque son acaso los primeros tanteos de Nietzsche para pensar lo que él siente y quiere – W[ille] z[ur] M[acht] I, p. 49 – (§55)¹⁴

*15

¹¹ [31/3/20-3]¹² [F. NIETZSCHE, *ibidem*, §64, p. 58. Traducción: “La reducción de los problemas a cuestiones de placer y displacer”, F. NIETZSCHE, *ibidem*, p. 77]¹³ [31/3/20-4]¹⁴ [Ortega subraya con lápiz rojo en F. NIETZSCHE, *ibidem*, §55, p. 49: “Spinoza gewann eine solche bejahende Stellung, insofern jeder Moment eine logische Notwendigkeit hat: und er triumphire mit seinem logischen Grundinstinkte über eine solche Weltbeschaffenheit”. Traducción: “Spinoza alcanzó una tal posición afirmativa en cuanto que cada momento tiene una necesidad lógica; y él triunfó, por medio de su instinto fundamentalmente lógico, sobre una tal condición del mundo”, F. NIETZSCHE, *ibidem*, p. 69. El siguiente párrafo del aforismo, en la misma página, es también importante: “Aber sein Fall ist nur ein Einzel-Fall. Jeder Grundcharakterzug, der jedem Geschehen zu Grunde liegt, der sich in jedem Geschehen ausdrückt, müsste, wenn er von einem Individuum als sein Grundcharakterzug empfunden würde, dieses Individuum dazu treiben, triumphirend jeden Augenblick des allgemeinen Daseins gutzuheissen”. Traducción: “Pero su caso es solo un caso aislado. Cualquier rasgo fundamental del carácter que palpite en el fondo de cualquier hecho, que se exprese en cualquier acontecer, cuando sea experimentado por un individuo como su rasgo característico fundamental, debería impulsar a ese individuo a aprobar triunfalmente cada instante de la existencia universal”, *idem*]¹⁵ [31/3/20-5]

Nihilismo en Nietzsche

El nihilismo es la convicción de que la vida no encuentra ante sí valores suficientes. Los que existían han sido aniquilados. El nihilismo es el carácter que de la aniquilación de unos valores concluye la imposibilidad de todo valor. Es la actitud desvaloradora.

Como N[ietzsche] no admite una realidad ni por tanto un conocimiento que por ella se rige no admite una *evolución de la verdad*. No admite, pues, un estadio en que la ausencia de valores esté fundada en razones objetivas.

La objetividad, la *βηθαυοτης της ου*//

*16

-2-

Nihilismo en Nietzsche
σίας, es para él ya un valor creado por el sujeto.

La no existencia de valores afirmables es para él síntoma de una incapacidad de afirmar – Por tanto, de una enfermedad.

De aquí que para él el problema sea de historia subjetiva: ¿cómo se produce en *el hombre* esa enfermedad? Contestación: el hombre es un tipo vital. Todo tipo vital está representado en cada instante por individuos en quienes el tipo vital asciende e individuos en que desciende. Es decir, toda especie tiene dos caras: la ascendente y la descendente. En cada hora es una la predominante.

El problema se concreta, pues: cuándo //

*17

-3-

Nihilismo en N[ietzsche]
y cómo el hombre descendente ha dominado sobre el ascendente en la realidad del tipo hombre.

La historia como estados de equilibrio entre las dos dimensiones del hombre¹⁸.

¹⁶ [31/3/20-6]

¹⁷ [31/3/20-7]

¹⁸ [“Es más bien como el pulso de vitalidad propio a cada alma, manantial que luego se deshace en los mil arroyos de nuestro pensar, sentir y querer, y que, deshecho en ellos, adopta las formas más claras, pero también más mecanizadas, de los cauces por donde fluye. Alguna claridad obtendremos si decimos que ese pulso psíquico o, llamándolo impropriamente, ese sentimiento de vitalidad, es en unos hombres de tonalidad ascendente; en otros, de tonalidad descendente. Hay quien siente brotar su actuación espiritual de un torrente pleno de energía, que no percibe su propia limitación, que parece saturado de sí mismo. Todo esto nace en almas de este tipo con la plenitud magnánima de un lujo, como un rebosamiento de la interna abun-

***19

***20

*21

Yo me imagino a N[ietzsche] como un gigante audaz y bien intencionado que opone su nombre y sus músculos estallantes al curso del planeta con ánimo de detenerlo en su fatal trayectoria. ¿A dónde va esta bala demente, toda llena de justicia, de ética de teología? ¿Esta humanidad que quiere ser fiel a todo menos a la vida?

dancia. En este clima vital no se dan, por lo menos con carácter normal, las envidias, los pequeños rencores y resentimientos. Hay, por el contrario, en otros hombres un pulso vital descendente, una constante impresión de debilidad constitutiva, de insuficiencia, de desconfianza en sí mismos. No necesitan temperamentos tales compararse con otros individuos para encontrarse menguados. Lo típico de este fenómeno es que el sujeto siente su vivir como inferior a sí mismo, como falto de propia saturación. La fauna y la flora internas de este clima vital decadente llevan el estigma de su origen. Todo en ellas será pequeño, canijo, reptante, temblón, torvo. Es la atmósfera en que la envidia fructifica y el resentimiento sustituye a la actitud amorosa, la suspicacia a la generosidad. Cuanta atención se preste a estas dos formas de pulso vital será escasa. De que dominen la una o la otra entre los hombres de una época depende todo: la ciencia como el arte, la moral como la política. En un caso, la historia asciende; la energía y el amor, la nobleza y la liberalidad, la idea clara y el buen donaire se elevan dondequieren sobre el haz planetario como espléndidos surtidores de vital dinamismo. En el caso opuesto, la historia declina, la humanidad se contrae estremecida por convulsiones de rencor, el intelecto se detiene, el arte se congela en las academias y los corazones se arrastran tullidos y decrepitos”, “El Quijote en la escuela” (1920), en *El Espectador III*, II, 416-417]

¹⁹ [29/39. Es una carpeta que incluye notas y carpetillas sobre temas diversos. El personal del Archivo la puso por título: “Notas diversas de J. O. G.”]

²⁰ [29/39/6. Carpetilla cuya portada lleva como título, de mano de Soledad Ortega: “BERTRAM, Ernst: Nietzsche – Berlín – 1919 – pág. 206-207”. Incluye notas encontradas entre las páginas 206 y 207 de la obra de Ernst BERTRAM: *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*. Aunque también se conserva una traducción francesa de este libro en la Biblioteca de Ortega (*Nietzsche. Essai de mythologie*. París: Rieder, 1932), estas notas se hallaban en el ejemplar de la segunda edición del original en alemán (Berlín: Georg Bondi, 1919). La primera edición data de 1918. Atendiendo entonces a la primera fecha de posible escritura de Ortega de estas notas, 1919, las editamos en este lugar]

²¹ [29/39/6-1]

*22

Nietzsche.

“Todos los hombres que hasta ahora han importado algo, fueron malos”. Véase todo lo que sigue Bertr[am] 152 sq²³

En efecto, alguien que con fruición pura de “espectador imparcial” asistiese al espectáculo de la historia: ¿a quién aplaudiría? César Borgia, Napoleón... Asistir a la vida *como* vida y no más trae consigo ineludiblemente esa variación.

*24

No olvide Ud., amiga mía, que este hombre de quien le hablo sostenía que el atributo supremo de la divinidad es la danza²⁵.

— La mujer personaliza todo. La realidad última es la persona. Así los griegos –según N[ietzsche]– v. Bertram 201—²⁶

²² [29/39/6-2]

²³ [Ortega subraya con lápiz rojo los siguientes fragmentos que Bertram reproduce: “Das allein lernte ich bisher, dass dem Menschen sein Böseste nötig ist zu seinem Besten, dass alles Böseste seine beste Kraft ist....» (...) «alle Menschen, auf die bisher etwas ankam, waren böse», Ernst BERTRAM, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*. Berlín: Georg Bondi, 1919, p. 152. Traducción del primer fragmento (el segundo, fragmento póstumo de 1884-1885, lo traduce el mismo Ortega): “solo aprendí esto hasta hoy, que el hombre necesita lo peor de sí para alcanzar lo mejor de sí, – que todo lo peor es su mejor fuerza”, F. NIETZSCHE, *Así habló Zarathustra*, Tercera parte, “El convaleciente”, §2, traducción de Alejandro Martín Navarro, en *Obra completa*. Madrid: Tecnos, 2016, vol. IV, p. 209]

²⁴ [29/39/6-3]

²⁵ [“Nietzsche, no obstante sus patéticos ademanes, logra seducirnos cuando nos invita a una danza en honor de la vida y de cada instante en la vida”, “Ideas sobre Pío Baroja” (1916), en *El Espectador I, II*, 230. En 1947, Ortega llegó a escribir: “resulta que danza ritual colectiva, con asistencia patética de toda la colectividad, era lo que en la Grecia creyente constituyía el acto religioso fundamental en que el hombre se dirige a Dios y Dios se hace presente al hombre, y, por tanto, era esa danza y la asistencia a su espectáculo el estricto homólogo de la meditación y la plegaria, era sus «ejercicios espirituales». Ahora bien, ¡mire usted cómo es este demonio de la realidad humana!: a esa fiesta de danza ritual se llamó en Grecia *teoría*”, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, IX, 1131. Ortega subraya con lápiz rojo el siguiente fragmento del *Zarathustra* que Bertram reproduce: “Ich würde nur an einen Gott glauben, der zu tanzen verstünde”, Ernst BERTRAM, ob. cit., p. 194. Traducción: “Yo solo creería en un Dios que supiera bailar”, F. NIETZSCHE, *Así habló Zarathustra*, Primera parte, “Del leer y el escribir”, ed. cit., p. 93]

²⁶ [Ortega subraya con lápiz rojo en el libro de Bertram: “«Die Griechen,» (...) «waren darin das Gegenstück aller Realisten, als sie eigentlich nur an die Realität von Menschen und Göttern

202-208– La mujer prefiere el individuo a la civilización²⁷.

“War das das Leben? Wohlan: noch einmal” – Era esto la vida? Ea! Venga otra igual. –²⁸

Napoleón adorado por N[ietzsche]: Napol[eón] valor vital – splendida virtus²⁹...

*50

–N[ietzsche]

glaubten und die ganze Natur gleichsam nur als Verkleidung, Maskerade und Metamorphose dieser Göttermenschen betrachteten. Der Mensch war ihnen die Wahrheit und der Kern der Dinge, alles andere nur Erscheinung und täuschendes Spiel», Ernst BERTRAM, ob. cit., p. 201. Traducción: «Los griegos (...) fueron en este punto la antítesis de todos los realistas, en cuanto que propiamente sólo creían en la realidad de los hombres y de los dioses, y consideraban toda la naturaleza, por decirlo así, sólo como un disfraz, una mascarada o unamorfosis de esos dioses-hombres. Para ellos el hombre era la verdad y la esencia de las cosas, todo lo demás era apariencia y juego ilusorio», F. NIETZSCHE, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, capítulo cuatro, traducción de Luis E. de Santiago Guervós, en *Obras completas*. Madrid: Tecnos, 2011, vol. I, p. 582]

²⁷ [Esta línea aparece escrita por Ortega a lápiz de color rojo, en lo que parece ser un añadido posterior. Ortega subraya varios fragmentos de Nietzsche acerca de Napoleón y la civilización reproducidos por Bertram en las páginas 202, 207 y 208 de la obra citada]

²⁸ [Véase F. NIETZSCHE, *Ast habló Zarathustra*, Cuarta parte, “La canción del noctámbulo”, §1, ed. cit., p. 273. Ortega utiliza este fragmento de Nietzsche en *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 594]

²⁹ [Traducción: “espléndidos vicios”. “Es inconcebible la dificultad que encuentran algunas gentes para aceptar la inevitable duplicidad que a menudo lo real nos presenta. Ello es que sólo quieren quedarse con un haz de las cosas, y niegan o enturbian el otro haz contradictorio. Ética y jurídicamente, podrá ser Napoleón un forajido –cosa, por lo demás, no tan fácil de demostrar para quien no se halla inscrito previamente en determinadas parroquias–; pero, quiérase o no, es evidente que en él dio la estructura humana altísimas pulsaciones; que fue, como Nietzsche dice: «el arco con máxima tensión». (...) *Virtutes ethnicorum splendida virtus* –«Las virtudes de los paganos son vicios espléndidos». ¿Vicios? Entonces son valores negativos. ¿Espléndidos? Entonces son valores positivos. Esta valoración contradictoria es lo más que se ha podido obtener para la vida. Su gracia invasora se impone a nuestra sensibilidad; pero, a la vez, nuestra aprobación nos sabe a pecado. ¿Por qué no será pecado decir que el sol ilumina, y, en cambio, lo es pensar que la vida es espléndida, que va estibada hasta los bordes de valores suficientes, como las naos de Ofir bogaban cargadas de perlas? Vencer esta inveterada hipocresía ante la vida es, acaso, la alta misión de nuestro tiempo”, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 604-605]

³⁰ [29/39/6-4]

A última hora N[ietzsche] no habla tanto de “señores” y “esclavos” como de los “Wohlgeratene” y “Schlechtweggekommene”: los logrados y los fracasados.

Vida ascendente y vida decadente³¹.

* * *³²

Nietzsche—

*³³

Filósofo

“Wir verehren das Stille, das Kalte, das Vornehme, das Ferne, das Vergangene, jegliches überhaupt, bei dessen Aspekt die Seele sich nicht zu verteidigen und zuzuschnüren hat, – etwas, mit dem man reden kann, ohne laut zu reden”. Nietzsche – Geneal[ogie der Moral], III, 8³⁴.

*³⁵

Acción y contemplación

I bis

Nietzsche tan *solamente* pensador, tan pío pensador que constipaba a sus secretarios.

³¹ [“En este punto ha sido Nietzsche el sumo vidente. A él se debe el hallazgo de uno de los pensamientos más fecundos que han caído en el regazo de nuestra época. Me refiero a su distinción entre la vida ascendente y la vida descendente, entre la vida lograda y la vida malograda”, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 603-604]

³² [3b/8. Carpeta con título de mano de Ortega. Aunque no sabemos si en esta carpeta aparecen recogidas notas escritas en distintos años, en muchas aparece escrito al pie con letra de Soledad Ortega a lápiz: “Octubre 1923”. Atendiendo a esta fecha, las colocamos en este lugar]

³³ [3b/8-1]

³⁴ [F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, Tercer tratado, §8, en *Nietzsche's Werke. Taschenausgabe*. Leipzig: Alfred Kröner, 1919, vol. VIII, pp. 415-416. Traducción: “Apreciamos el silencio, lo frío, lo noble, lo lejano, lo pasado, cualquier cosa en cuya presencia el alma no tenga que ponerse a la defensiva y contraerse, – algo con lo que uno pueda hablar sin tener que levantar la voz”, F. NIETZSCHE, *De la genealogía de la moral*, traducción de Jaime Aspiunza, en *Obra completa*. Madrid: Tecnos, 2016, vol. IV, pp. 522-523]

³⁵ [3b/8-2]

³⁶ 4- La miopía del siglo XIX – desviación de la atención y la tesisura en todos los órdenes de lo último a lo penúltimo o esencialmente medial o intermedio³⁷. Scheler: desviación del valo[r] moral al trabajo que cuesta el valor moral, del valor vital al útil, de la ciencia a la ciencia natural: del goce social a la política³⁸.

5- Hay que revisar la “emoción de rango”³⁹ en el hombre. En otros tiempos la idea de Dios nos arrojaba por lo pronto en una clase de seres definidos por ser de segunda clase ante Dios. Y aunque dentro de esa segunda clase aspirase el hombre al primer puesto quedaba su primacía bien definida en sus límites superior e inferior. Algo análogo produce la idea del “super-⁴⁰

³⁶ [No se conserva la cuartilla en la que aparecen los tres primeros puntos]

³⁷ “[La visión de la vida en el siglo XIX ha sido ante todo, sobre todo utilitaria. La utilidad, señores, no es una cosa sino un valor que las cosas tienen o no tienen. Es un valor entre otros mil –como es otro valor la bondad, o la nobleza, o la santidad. Ahora bien, el siglo XIX ha permanecido casi ciego para todo otro valor que no fuese el valor útil. Ha llegado a interpretar el bien como la utilidad y ha predicado una moral de utilitarismo y la ha inyectado en nuestras venas y muchos que creen no seguir una moral son los más siervos de ella]”, “[El novecentismo]” (1916), VII, 550]

³⁸ [Como señalan Javier ECHEVERRÍA y Lola SÁNCHEZ en su edición de José ORTEGA Y GASSET, “Notas de trabajo sobre Nietzsche”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 33, noviembre de 2016, p. 16, n. 33 y p. 17, n. 37, Ortega trabaja en esta época las obras de Max SCHELER: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (Halle: Max Niemeyer, 1921) y *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, en *Abhandlungen und Aufsätze* (Leipzig: Weissen Bücher, 1915, pp. 39-274), ambas conservadas en la Biblioteca de Ortega. Ortega investiga a Scheler en el marco de su estudio sobre los valores alrededor de 1918, como se aprecia ya en 1915-16 (por ejemplo, en su conferencia de 1916 en el Teatro Odeón de Buenos Aires: “[El novecentismo]”) y, sobre todo, en su *[Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas]* de 1918, su “Introducción a una estimativa” (1923) y su obra *El tema de nuestro tiempo* (también de 1923). Como señalan los editores, Scheler afirma la existencia de valores vitales, idea que proviene de Nietzsche. Ortega, a su vez, trabaja a Nietzsche con profundidad estos años. Se puede consultar de SCHELER el apartado sobre la diferencia entre los valores vitales y los valores utilitarios en *Das Ressentiment...*, V, 2, b, ed. cit., pp. 241-256]

³⁹ “[...] no somos sólo ojos, oídos y pensamiento: más profundamente que ojos, oídos y pensamiento somos emoción. Hay un atender y desatender sentimentales que solemos llamar estimación y desestimación. Cuando vemos o pensamos algo, además de verlo o pensarlo, hacemos recaer sobre ello una valoración o evaluación. Nada hay que estrictamente nos sea indiferente: lo amamos o lo odiamos, lo estimamos o lo menospreciamos, lo sentimos como bueno o como malo, sobre todo lo preferimos o lo posponemos. Llevamos en nuestro pecho una incansable, trémula máquina de preferir que nos hace colocar cosas y personas en una perspectiva sentimental, en un sistema de valores, en una jerarquía de rangos, desde aquel último e ínfimo donde situamos lo que nos parece abyecto, hasta aquel sublime y radiante donde elevamos lo que nos parece divinamente amable]”, “[El novecentismo]” (1916), VII, 547. Cfr. F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, Sección novena, §263, traducción de Kilian Lavernia, en *Obras completas*. Madrid: Tecnos, 2016, vol. IV, pp. 420-421. Nietzsche habla de “instinto para el rango”]

⁴⁰ [Este texto aparece incompleto. La palabra incompleta parece ser: “superhombre”]

*41

Las contraposiciones de N[ietzsche].

Apolíneo – dionisíaco⁴².

Vida ascendente y decadente – Wille [zur Macht], 546, B[rahn]⁴³.

Solitario y gregario – ib., 547⁴⁴.

*45

La vida de N[ietzsche] es la de un caracol intelectual – Buscar sol – Lee estadísticas de sol – 212 y próximas⁴⁶

⁴¹ [3b/8-3]

⁴² [Véase F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, Capítulo 1, traducción de Joan B. Llinares, en *Obras completas*. Madrid: Tecnos, 2011, vol. I, pp. 338-341]

⁴³ [Ortega subraya con lápiz rojo en F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, edición, selección y ordenación de Max BRAHN. Leipzig: Alfred Kröner, 1917, §546, p. 308: "Ich unterscheide einen Typus des aufsteigenden Lebens und einen andern des Verfalls, der Zersetzung, der Schwäche". Traducción: "Yo distingo entre un tipo de vida ascendente y otro de decadencia, de fragmentación, de debilidad", F. NIETZSCHE, *La voluntad de poder*, ed. cit., §§852, p. 570]

⁴⁴ [Ortega subraya con lápiz rojo en *ibidem*, §547, p. 309: "Erste Frage in betreff der Rangordnung: wie solitär oder wie herdenhaft jemand ist". Traducción: "Primera cuestión respecto a la jerarquía: hasta qué punto un hombre es solitario o tiene instintos de rebaño", F. NIETZSCHE, *ibidem*, §§881, p. 589]

⁴⁵ [3b/8-4]

⁴⁶ [Ortega se refiere a F. NIETZSCHE, *Epistolario inédito*, traducción del alemán de Luis LÓPEZ-BALLESTEROS Y DE TORRES. Madrid: Biblioteca Nueva, 1919, pp. 212-213, ejemplar que conserva en su primera edición de 273 páginas de 1919 en su Biblioteca, con dedicatoria del traductor: "Al ilustre maestro Ortega Gasset, muy devotamente". Otro hito de esta relación es el "Prólogo" de Ortega a la primera traducción al español de las *Obras* de Sigmund Freud en la editorial Biblioteca Nueva por López-Ballesteros en 1922 (véase "Prólogo a *Obras completas*, de Sigmundo Freud", III, 409-410). La antedicha es traducción de la selección y edición de Richard OEHLER del *Epistolario completo* de Nietzsche (Leipzig: Insel Verlag, 1917). En las páginas a las que se refiere Ortega, Nietzsche le dice a Overbeck desde Niza en carta del 8 de diciembre de 1883: "Estoy hecho para la luz y ella es lo único que no puede faltarme ni serme por nada sustituido. Necesito la plenitud de luz de un alegre cielo. En esto no fue acertada mi permanencia en Génova. He hallado en una estadística que esta ciudad no goza en todo el año de muchos más días puros que Niza en solo los seis meses de invierno. Inmediatamente he preparado mi viaje". En una carta anterior del 11 de agosto de 1875, en Steinabad, le dice a Malwida von Meysenbug: "Me hace feliz el «verme» ya en mi casita de caracol, desde la cual extenderé con cariño mis cuernos hacia usted y hacia otros pocos", *ibidem*, p. 147]

La contradicción entre su vida y su vitalismo. Oscilación⁴⁷ entre: la vida como un instrumento de conocer, como una experiencia intelectual y el conocimiento como un instrumento de la vida⁴⁸.

Origen Marino del hombre – Nuestro corazón y las caracolas marinas⁴⁹.

*50

N[ietzsche] Mujer–

“La mujer perfecta es un tipo más elevado de humanidad que el hombre perfecto. Es también más raro”. Humano[, demasiado humano] 377⁵¹.

⁴⁷ en él [tachado]

⁴⁸ [En la carta de Nietzsche al Barón de Gersdorff, Basilea, 13 de diciembre de 1875: “Creo que el querer conocer es la última región del querer vivir, algo como un reino intermedio entre el querer y el no querer ya; un trozo de purgatorio, porque se mira hacia atrás, hacia la vida, con desprecio y descontento; un trozo de Nirvana, porque el alma se ha acercado así al estado de pura contemplación. Me ejercito en despojarme del ansia de conocer que padecen todos los eruditos y que les hace perder el sosegado dominio magnífico del conocimiento ya conquistado. Yo he permanecido demasiado fuertemente unido a los deberes de mi cargo para no haber caído también con demasiada frecuencia y bien contra mi deseo en tal ansia de conocer”, en F. NIETZSCHE, *Epistolario inédito*, ed. cit., p. 149. Asimismo, Ortega marca con lápiz rojo en la carta de Nietzsche a Hans von Bülow, Santa Margherita (Génova), diciembre de 1882: “Creo que la preñez intelectual es el único estado que, cuando la vida nos cansa, vuelve siempre a ligarnos a ella”, *ibidem*, p. 197]

⁴⁹ [Sobre el tema del mar en Ortega, véase *Las Atlántidas* (1924), III, 743-774]

⁵⁰ [3b/8-5]

⁵¹ [“Hace ocho años, señora, cuando iba a terminar mi permanencia en la Argentina, tuve el honor de conocer a sus amigas y a usted. Nunca olvidaré la impresión que me produjo hallar aquel grupo de mujeres esenciales, destacando sobre el fondo de una nación joven. Había en ustedes tal entusiasmo de perfección, un gusto tan certero y rigoroso, tanto fervor hacia toda disciplina severa, que cada una de nuestras conversaciones circulares dejaba sobre mi espíritu, como un peso moral, el denso imperativo de *mezura* y selección. Que en un pueblo de antigua y destilada cultura aparezcan exquisitas formas de feminidad es comprensible, aunque no frecuente. Nietzsche dice que «la mujer perfecta es un tipo de humanidad superior al hombre perfecto, y además es más insólito». Pero que en una raza nueva y aún en gestación broten súbitamente tales criaturas, encierra un secreto orgánico y da mucho que pensar. Evidentemente no se trata de un resultado del medio, como en las viejas civilizaciones. Todo lo contrario. La vitalidad ascendente de la nueva raza crea de su lujo interior esas figuras egregias con una intención de ejemplaridad. Son modelos y pautas que inician un perfeccionamiento del medio”, “Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*” (1924), III, 738. Aunque Ortega usualmente maneja la edición alemana de las obras de Nietzsche para las notas en esta carpeta agrupadas, para esta cita parece haber traducido al español la cita de la edición francesa que está conservada en su

Debilitación de los resortes vitales⁵².

“Soy un alpinista nato” – Agosto 1875⁵³.

*54

Toda crítica positiva

Decía Juan Pablo: “Jede hohe Klage und Träne über irgendeine ⁵⁵ Zeit sagt, wie eine Quelle auf einem Berge, einen höheren Berg oder Gipfel an”⁵⁶.

*57

N[ietzsche]

Su imagen final del mundo –último parágrafo de su última obra– parece una descripción del mar⁵⁸.

Biblioteca, en la que este fragmento aparece subrayado por él: “La femme parfaite est un type plus élevé de l’humanité que l’homme parfait”, F. NIETZSCHE, *Humain, trop humain*, Primer volumen, Séptima parte, §377, traducción al francés de A.-M. Desrousseaux, 3.^a edición. París: Mercure de France, 1899, p. 349. Véase en F. NIETZSCHE, *Humano, demasiado humano*, traducción de Marco Parmeggiani, en *Obras completas*. Madrid: Tecnos, 2014, vol. III, p. 213]

⁵² “[Después de la derrota que sufre en su audaz intento idealista, el hombre queda completamente desmoralizado. Pierde toda fe espontánea, no cree en nada que sea una fuerza clara y disciplinada. Ni en la tradición ni en la razón, ni en la colectividad, ni en el individuo. Sus resortes vitales se aflojan, porque, en definitiva, son las creencias que abriguemos quienes los mantienen tensos”, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 640]

⁵³ [En la carta de Nietzsche a María Baumgartner, Steinabad, 2 de agosto de 1875: “Me parece ahora como si hubiera nacido para escalar montañas”, en F. NIETZSCHE, *Epistolario inédito*, ed. cit., pp. 145-146]

⁵⁴ [3b/8-6]

⁵⁵ Kraft [tachado]

⁵⁶ [Ortega se refiere al escritor alemán JEAN PAUL (Johann Paul Friedrich Richter), coetáneo de Goethe y, como éste, nombrado por Nietzsche en multitud de ocasiones. Probablemente toma esta cita del libro de Ernst BERTRAM, ob. cit., p. 287. Traducción: “Cada elevado lamento y lágrima anuncia más allá de cualquier tiempo, como una fuente en una montaña, una más alta montaña o cumbre”]

⁵⁷ [3b/8-7]

⁵⁸ [Ortega se refiere al último parágrafo de la obra póstuma de F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, edición, selección y ordenación de Max BRAHN, ed. cit., §696, pp. 375-376. “¿Y sabéis, en definitiva, qué es para mí el mundo?... ¿Tendré aún que mostrároslo en mi espejo?... Este mundo es prodigo de fuerza, sin principio, sin fin; una dimensión, fija y fuerte como el bronce,

*59

N[ietzsche]

Un impresionista de la metafísica.

Su hostilidad a todo lo recibido. Es un espíritu que parte del supuesto de que todo lo que se ha pensado es falso, necio, perverso. Este antiradicionalismo es característico de todos nosotros⁶⁰. Es, como todos nosotros, un desvalorador. Lo bueno es lo contrario de lo tenido por bueno. Baudelaire y su *Venus negra*⁶¹.

que no se hace más grande ni más pequeña, que no se consume, sino que se transforma como un todo invariablemente grande; es una cosa sin gastos ni pérdidas, pero también sin incremento, encerrada dentro de la nada como en su límite; no es cosa que se concluya ni que se gaste, no es infinitamente extenso, sino que se encuentra inserto como fuerza, como juego de fuerzas y ondas de fuerza; que es, al mismo tiempo, uno y múltiple; que se acumula aquí y al mismo tiempo disminuye allí; un mar de fuerzas corrientes que se agitan en sí mismas, que se transforman eternamente; un mundo que cuenta con innumerables años de retorno, un flujo perpetuo de sus formas, que se desarrollan desde la más simple a la más complicada; un mundo que desde lo más tranquilo, frío, rígido, pasa a lo que es más ardiente, salvaje, contradictorio, y que pasada la abundancia, torna a la sencillez, del juego de las contradicciones regresa al gusto de la armonía y se afirma a sí mismo aun en esta igualdad de sus caminos y de sus épocas, y se bendice a sí mismo como algo que debe tornar eternamente como un devenir que no conoce ni la saciedad, ni el disgusto, ni el cansancio. Este mundo mío dionisíaco que se crea siempre a sí mismo, que se destruye eternamente a sí mismo; este enigmático mundo de la doble voluptuosidad; este mi «más allá del bien y del mal», sin fin, a menos que no se descubra un fin en la felicidad del círculo; sin voluntad, a menos que un anillo no pruebe su buena voluntad, ¿queréis un nombre para ese mundo? ¿Queréis una solución para todos sus enigmas? ¿Queréis, en suma, una luz para vosotros, ¡oh desconocidos!, ¡oh fuertes!, ¡oh impávidos!, «hombres de medianoche»? ¡Este nombre es el de «voluntad de poder», y nada más!...”, F. NIETZSCHE, *La voluntad de poder*, ed. cit., §1060, pp. 679-680]

⁵⁹ [3b/8-8]

⁶⁰ [“Ha sido un puro error suponer que la conciencia de la propia individualidad era una noción primaria y como aborigen en el hombre. Se pretendía que el ser humano se siente originariamente individuo y que luego busca a otros hombres para formar con ellos sociedad. La verdad es lo contrario: comienza el sujeto por sentirse elemento de un grupo y sólo después va separándose de él y conquistando poco a poco la conciencia de su singularidad. Primero es el «nosotros» y luego el «yo». Nace éste, pues, con el carácter secundario de secesión. Quiero decir que el hombre va descubriendo su individualidad en la medida en que va sintiéndose hostil a la colectividad y opuesto a la tradición. Individualismo y antiradicionalismo son una y misma fuerza psicológica”, *El tema de nuestro tiempo* (1923), III, 624]

⁶¹ [Ortega alude al poeta francés Charles BAUDELAIRE, cuya amante y musa, apodada por él mismo “Venus negra”, era la actriz Jeanne DUVAL. “El liberalismo artístico, como todo libera-

*62

Cultura utilitaria

Los “grandes hombres” son casi siempre los que fueron “grandes servidores” de la utilidad de las muchedumbres⁶³. Por eso éstas los aclaman. “Und wer weiss, ob sich nicht bisher in allen grossen Fällen eben das Gleiche begab: dass die Menge einen Gott anbetete, – und dass der «Gott» nur ein armes Opfertier war!” – Nietzsche, *Jenseits [von Gut und Böse]* –256–⁶⁴

lismo, es una bella actitud de combate, un estado de guerra intelectual, mas por lo mismo una pura negación, puesto que es liberación de tradiciones. Como el Mefistófeles de Goethe, «obra el bien queriendo el mal» y afirma negando. Este sentido de la vida como un esfuerzo negador, aparece, efectivamente, en la segunda generación romántica con un matiz diabólico, satánico y «perverso». (...) Baudelaire va a descubrir la belleza en la Venus negra, que es la plástica negación de la Venus clásica, la Venus cándida. (...) Pero el liberalismo, por su esencia misma, tiene los días contados. No es una actitud definitiva, que se baste a sí propia. Cuando no quede títere tradicional con cabeza, el liberalismo no hallará nada de qué liberarnos y se reabsorberá en su nada originaria”, “Brindis en un banquete en su honor en «Pombo»” (1922), III, 407]

⁶² [3b/8-9]

⁶³ [Entre las numerosas apariciones de la expresión “grandes hombres” en las *Obras* de Ortega, en las siguientes se aprecia el cariz negativo que tiene en esta nota: “los grandes hombres también vienen del pueblo y pareciendo apartarse de él un punto acaban por volver a sumirse en la gloriosa y perenne corriente maternal”, “De re política” (1908), I, 195; “esos hombres que se dice no haber, se entiende hombres con mayúscula, lo que llaman grandes hombres, personajes rodeados de mística aureola, seres de mágica potencia... Esta mitología de grandes poderes demoníacos revela sólo nuestra incultura”, “Política de la hora presente” (1917), VII, 681; “Casi todos los grandes hombres han sido maníáticos, sólo que las consecuencias de su manía, de su «idea fija», nos parecen útiles o estimables”, *Estudios sobre el amor* (1939), V, 479]

⁶⁴ [F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, Sección novena, §269, en *Nietzsche's Werke. Taschenausgabe*. Leipzig: Alfred Kröner, 1919, vol. VIII, p. 256. Traducción: “Y quién sabe si hasta ahora no ha ocurrido exactamente lo mismo en todos los grandes casos, a saber: que la masa adoró a un dios, – ¡y que el «dios» solo fue un pobre animal de sacrificio!”, F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., p. 424]

*65

Moral no es supremo valor

La⁶⁶ /cuestión/⁶⁷ *acaso* inicial de N[ietzsche]⁶⁸ no es tanto la referente al contenido determinado de la moral como a su carácter de absolutismo⁶⁹. V. Wille [zur Macht] ed. B[rahn] 84⁷⁰. En efecto, fue mi impresión al leer Arist[óteles] Ética: la falta de *pathos* religioso, absolutista de esta moral.

*71

*Vornehmheit*⁷²

Niet[zsche]

“Deren Kennzeichen es immer sein wird, vor sich keine Furcht zu haben, von sich nichts Schmähliches zu erwarten, ohne Bedenken zu fliegen, wohin es uns treibt – uns freigeborene Vögel! Wohin wir auch nur kommen, immer wird es frei und sonnenlicht um uns sein”.

Fröhl[iche] Wiss[enschaft] 294⁷³⁶⁵ [3b/8-10]⁶⁶ pregunta [tachado]⁶⁷ [Superpuesto]⁶⁸ es [tachado]

⁶⁹ [En su comentario al libro de Georg SIMMEL, *Schopenhauer y Nietzsche*, ya señala Ortega: “Si Nietzsche, por tanto, busca una nueva definición del hombre, queda fuera de toda duda que se afana tras una nueva moral. Zarathustra es un moralizador, y acaso de los más fervientes. La palabra «amoralismo», usada por algunos escritores en los últimos años, no es sólo un vocablo bárbaramente compuesto, sino que carece de sentido. Nietzsche busca también una norma de validez universal que determine lo que es bueno y lo que es malo. Cuando habla «allende el bien y el mal», entiéndase el bien y el mal estatuido por la moral greco-cristiana, con quien es necia y groseramente injusto. «La moral, ruge el ardiente pensador, es hoy en Europa moral de rebaño; por consiguiente, sólo una especie de moral humana, junto a la cual, antes de la cual y después de la cual son o deben ser posibles muchas otras, y, desde luego, superiores, morales»”, “El sobrehombre” (1908), I, 177-178]

⁷⁰ [Ortega subraya con lápiz rojo el aforismo: F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, edición, selección y ordenación de Max BRAHN, ed. cit., §84, pp. 48-49. “Rasgo común en la historia de la moral, desde Sócrates, es la tentativa realizada para llevar los valores morales a la hegemonía sobre todos los demás valores, de forma que sean no solo guías y jueces de la vida, sino también guías y jueces: 1) del conocimiento; 2) de las artes; 3) de las aspiraciones políticas y sociales. (...)”, F. NIETZSCHE, *La voluntad de poder*, ed. cit., §272, pp. 207-208]

⁷¹ [3b/8-11]⁷² [Traducción: “nobleza, hidalgua, distinción, elegancia”]

⁷³ [Ortega se refiere a la edición de F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, en *Nietzsche's Werke. Taschenausgabe*. Leipzig: Alfred Kröner, 1919, vol. VI, edición alemana de bolsillo de las

*74

75 I

Nietzsche—

Fr[öhliche] W[issenschaft] §335⁷⁶ – Crítica bastante sistemática de la moral. Tal vez primera aparición germinal de los temas de los libros posteriores.

Fr[öhliche] W[issenschaft] 333 – Contra la frase de Spinoza: Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere⁷⁷ – “Indessen: was ist diess *intelligere* im letzten Grunde Anderes, als die Form, in der uns eben jene Drei auf Einmal fühlbar werden?”⁷⁸

Fr[öhliche] W[issenschaft] 337⁷⁹ – Sobre “el sentido histórico” o conciencia destiladora de lo humano⁸⁰.

Fr[öhliche] W[issenschaft] 341⁸¹ – Aparece la idea del tornar eterno.

[Fröhliche Wissenschaft] – 58 – El valor como el verdadero ser de las cosas – Las cosas, por tanto, creaciones nuestras⁸² – Por eso: más importante “wie die Dinge heissen, als was sie sind”⁸³.

Obras de Nietzsche que Ortega maneja para las citas. Lamentablemente, no se ha conservado el volumen en su Biblioteca. Traducción: “una distinción cuya característica será siempre no tener miedo de sí mismo, no esperar de sí nada ignominioso, volar sin reparos hacia donde se nos lleve – ¡nosotros, pájaros que hemos nacido libres! A cualquier lugar al que lleguemos, a nuestro alrededor habrá siempre libertad y luz del sol”, F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, Cuarto libro, §294, traducción de Juan Luis Vermal, en *Obra completa*. Madrid: Tecnos, 2014, vol. III, p. 837]

⁷⁴ [3b/8-12]

⁷⁵ [Aparece escrito a lápiz, con letra de Soledad Ortega, en el encabezado: “octubre 1923”]

⁷⁶ [Véase F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, Cuarto libro, §335, ed. cit., pp. 851-853]

⁷⁷ [Traducción: “No reír, no llorar, no detestar, sino comprender”]

⁷⁸ [Traducción: “Y sin embargo: ¿qué es en última instancia ese *intelligere* sino la forma en que los tres primeros se nos vuelven a la vez perceptibles?”, F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, Cuarto libro, §333, ed. cit., p. 850]

⁷⁹ [Véase F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, Cuarto libro, §337, ed. cit., pp. 853-854]

⁸⁰ [“Nos conocemos también como un eslabón de la infinita cadena, y anticipando el futuro acertamos a convertirnos a nosotros mismos en pasado, en algo transitorio, y a mirarnos con esa mezcla de piedad y de desdén que forman lo que se llama «el sentido histórico», *Sistema de la psicología* (1915), VII, 500]

⁸¹ [Véase F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, Cuarto libro, §341, ed. cit., p. 857]

⁸² [“Las cosas quedan de esta suerte convertidas en camino para otros mundos definitivos. A ellos no se llega pasivamente. Los valores morales y estéticos necesitan para existir ser inventados por el sujeto. Más allá de nuestra vida de adaptación comienza otra vida que se crea e inventa a sí misma, un ámbito original de dinamismos y generaciones”, “La voluntad del Barroco” (1912), VII, 315. “Nietzsche: la verdad «es aquella clase de error sin la cual no puede vivir una

*84

Estilo – Nietz[sche]

V. las notas que envía a Lou Salomé – p. 125 sq^{85.86}

*87

⁸⁸ *Valor funcional*
del hombre en toda moral.

Fr[öhliche] Wiss[enschaft] 116 – “Moralität ist Heerden-Instinkt im Einzelnen”^{89.90}.

*91

Bergson en Nietzsche

V. §112 de la Fröh[liche] Wissens[chaft]^{92.93}

especie determinada». Voluntad de poderío. –Verdades y valores son monedas acuñadas por el troquel de la voluntad de los grandes hombres”, *Sistema de la psicología* (1915), VII, 502. Pero también: “Se nos presenta, pues, el valor como un carácter objetivo, consistente en una dignidad positiva o negativa que en el acto de valoración reconocemos. Valorar no es dar valor a quien por sí no lo tenía, es reconocer una condición yacente en el objeto”, [Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas] (1918), VII, 725]

⁸⁵ [Traducción: “cómo se llaman las cosas que lo que ellas son”, F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, Segundo libro, §58, ed. cit., p. 768]

⁸⁴ [3b/8-13]

⁸⁵ [Ortega se refiere al libro, conservado en su Biblioteca, de Lou ANDREAS-SALOMÉ, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, 2.^a edición. Viena: Carl Konegen, 1911, pp. 125-126, nota. En él, la amiga de Nietzsche transcribe diez aforismos que éste le envió sobre el concepto de estilo]

⁸⁶ [Aparece escrito a lápiz, con letra de Soledad Ortega, al pie de la nota: “En una carpeta: octubre 1923”]

⁸⁷ [3b/8-14]

⁸⁸ m [tachado]

⁸⁹ [Traducción: “La moralidad es el instinto del rebaño en el individuo”, F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, Tercer libro, §116, ed. cit., p. 799]

⁹⁰ [Aparece escrito a lápiz, con letra de Soledad Ortega, al pie de la nota: “octubre 1923”]

⁹¹ [3b/8-15]

⁹² [Véase F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, Tercer libro, §112, ed. cit., pp. 797-798. Nietzsche no nombra al filósofo francés]

⁹³ [Aparece escrito a lápiz, con letra de Soledad Ortega, al pie de la nota: “octubre 1923”]

*94

Intelectualismo—

Nietzsche]

Todavía en Fr[öhliche] Wiss[enschaft] 122⁹⁵ – ensayo de reducir el mundo de la voluntad, del placer y el dolor a lo intelectual. —⁹⁶

*97

Nietzsche]

—Mujer—

Un “Grundproblem” —dice en “Allende”⁹⁸.

Es increíble que N[ietzsche] no viera una cosa: todas sus ideas existen hoy como hechos solo en la mujer. Su vitalismo, su integralismo, su culto al individuo, su agonalismo (superación). El “eterno retorno” es una idea femenina: la ⁹⁹ gravitación sobre el presente. Él mismo llama a esta idea, el “hochzeitlichen Ring der Ringe”¹⁰⁰. Y véase cita Bertram p. 236 ¹⁰¹ la aceptación de un momento justifica toda la realidad. Wille [zur Macht] 690 B[rahn]¹⁰².

⁹⁴ [3b/8-16]

⁹⁵ [En este caso, atendiendo a la temática, Ortega parece aludir a la página de la edición alemana y no al aforismo. Como ya hemos indicado, la edición alemana no se conserva en su Biblioteca. Sobre el intelectualismo, cfr. F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, Primer libro, §48, ed. cit., p. 764]

⁹⁶ [Aparece escrito a lápiz, con letra de Soledad Ortega, al pie de la nota: “octubre 1923”]

⁹⁷ [3b/8-17]

⁹⁸ [F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, Sección séptima, §238, ed. cit., p. 196. Traducción: “problema fundamental”, F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., p. 395]

⁹⁹ p [tachado]

¹⁰⁰ [F. NIETZSCHE, *Aloso sprach Zarathustra*, Tercera parte, “Die sieben Siegel (oder: Das Ja- und Amen-Lied)”, §1. Leipzig: C. G. Naumann, 1906, p. 334. Traducción: “anillo nupcial de todos los anillos”, F. NIETZSCHE, *Ay habló Zarathustra*, Tercera parte, “Los siete sellos (o la canción del Sí y del Amén)”, ed. cit., p. 215]

¹⁰¹ la jus [tachado]

¹⁰² [Ortega se refiere al fragmento de *La voluntad de poder* que Bertram reproduce: “«Gesetzt, wir sagen Ja zu einem einzigen Augenblick, so haben wir damit nicht nur zu uns selbst, sondern zu allem Dasein Ja gesagt. Denn es steht nichts für sich, weder in uns selbst, noch in den Dingen: und wenn nur ein einziges Mal unsere Seele wie eine Saite vor Glück gezittert und getönt hat, so waren alle Ewigkeiten nötig, um dies Eine Geschehen zu bedingen und alle Ewigkeit war in diesem einzigen Augenblick unseres Jasagens gutgeheissen, erlöst, gerechtfertigt und bejaht»”, Ernst BERTRAM, ob. cit., pp. 236-237. Ortega ubica esta cita y la subraya con lápiz rojo

*103

Nietz[sche]

“Man hört den¹⁰⁴ Schriften eines Einsiedlers immer auch etwas von dem Wiederhall der Öde”,¹⁰⁵ Jenseits [von Gut und Böse] – 267¹⁰⁶ – En efecto, la retumbancia de N[ietzsche]. El solitario tiene que ser actor y público – A N[ietzsche] le falta la conversación.

*107

Título para el artículo Zumaya – Nietzsche – Paisaje con un libro al fondo¹⁰⁸

—“Mis viejos problemas, mis viejos problemas negros como cuervos” 1886¹⁰⁹

en la edición, selección y ordenación de Max BRAHN de los fragmentos de *Der Wille zur Macht*, ed. cit., §690, p. 374. Traducción: “Suponiendo que dijéramos que sí en un determinado momento, nos encontramos con que habremos dicho no solo sí a nosotros mismos, sino a toda la existencia. Porque nada existe por sí mismo, ni en nosotros ni en las cosas, y aunque solo una vez haya vibrado y resonado nuestra alma, como una cuerda en función de la felicidad, sería necesaria toda la eternidad para reconstruir las condiciones de este único acontecimiento, y toda la eternidad habría sido aprobada, justificada y afirmada en este único momento en que decimos ‘sí’”, F. NIETZSCHE, *La voluntad de poder*, ed. cit., §1025, pp. 659-660]

¹⁰³ [3b/8-18]¹⁰⁴ Schifte [tachado]¹⁰⁵ Etwas der [tachado]

¹⁰⁶ [F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse*, Sección novena, §289, ed. cit., p. 267. Traducción: “En los escritos de un eremita siempre se entreoye algo del eco del desierto”, F. NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal*, ed. cit., p. 431]

¹⁰⁷ [3b/8-19]

¹⁰⁸ [Este párrafo está escrito por Ortega a lápiz. Ortega no llegó a escribir ningún ensayo con este título, pero en los textos de esta época, como *El tema de nuestro tiempo* (1923), realiza un estudio profundo de Nietzsche. Especial atención merece el texto de la conferencia que impartió el 14 de noviembre de 1924 en la Residencia de Señoritas titulada “El sentido deportivo de la vitalidad”, en la que habla de Nietzsche y el paisaje: “No vemos la miseria y la lucha obligada por el existir –antes bien asistimos a un despliegue de riquezas inexhaustas– que nos hacen pensar en ese sol de la tarde que Nietzsche describe –tan harto de riqueza que la regala y vierte sobre el paisaje, logrando que el más pobre remero reme con remo de oro”, VII, 833]

¹⁰⁹ [En la carta de Nietzsche al Barón de Seydlitz, Niza, 26 de octubre de 1886: “¡En todas partes un peso de plomo sobre mí; nadie que me ilumine, y en torno mío tan sólo mis viejos problemas, mis viejos problemas negros como cuervos!”, en F. NIETZSCHE, *Epistolario inédito*, ed. cit., p. 225]

Tenía sesenta pulsaciones como Napoleón.

Mar—proceso¹¹⁰

“Es gibt kein «Sein» hinter dem Tun, wirken, werden; «der Täter» ist zum Tun bloss hinzugedichtet” – Genealogía¹¹¹.

*112

N[ietzsche] y el cesarismo – v. W[ille] z[ur] M[acht] 347-48^{113//}

“Llega a ser el que eres”.
Γένοι', οἶος ἐσσί – Píndaro¹¹⁴

¹¹⁰ [Véase F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, Tercera parte, “De las tablas viejas y nuevas”, §28, ed. cit., p. 205]

¹¹¹ [F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, Primer tratado, §13, ed. cit., p. 327. Traducción: “no hay ningún «ser» detrás del hacer, del actuar, del llegar a ser; «el autor» es algo que simplemente se añade al hacer”, F. NIETZSCHE, *De la genealogía de la moral*, ed. cit., p. 475. En Ortega: “Todas estas formas del individualismo resultan exteriores. Yo encuentro que además tienen el inconveniente de adular a los hombres moviéndoles a estimar demasiado lo que son, lo que constituye su sustancia, en lugar de hacerles esperar todo de su acción. ¡Cuánto más certeros aquellos apotegmas de Cervantes: «cada cual es hijo de sus obras» y «considera, hermano Sancho, que nadie es más que otro mientras no haga más que otro»! En esta dirección ha de encontrarse el verdadero individualismo: no ser diferente sino hacerse diferente, he ahí la individualidad”, “La voluntad del Barroco” (1912), VII, 317]

¹¹² [3b/8-20]

¹¹³ [Ortega subraya con lápiz rojo el aforismo: F. NIETZSCHE, *Der Wille zur Macht*, edición, selección y ordenación de Max BRAHN, ed. cit., §642, pp. 347-348, que habla de los “cäsarischer Geister”. “Siempre se nos plantea una cuestión tentadora y mala, dicho en honor de los que tienen derecho a semejantes cuestiones enigmáticas, de las almas actuales más vigorosas, que mejor saben dominarse a sí mismas: ¿no sería conveniente, en vista de cómo se desarrolla en Europa el tipo «animal de rebaño», intentar una educación sistemática, artificial y consciente del tipo opuesto y de sus virtudes...? ¿Y no sería para el mismo movimiento democrático una especie de meta, de solución y de justificación el que hubiese alguien que se sirviese de él, para que finalmente, en su nueva y sublime configuración de la esclavitud (y esto es lo que acabará por ser la democracia europea), encontrase su camino aquella especie superior de espíritus dominadores y cesáreos que se colocase sobre la democracia, se atuviese a ella, se elevase por medio de ella? ¿Por nuevas miras lejanas o propias, hasta ahora imposibles...? ¿Por sus deberes...?”, F. NIETZSCHE, *La voluntad de poder*, ed. cit., §948, pp. 622-623]

¹¹⁴ [Ortega nombra por primera vez a Píndaro en “El *pathos* del sur”, artículo publicado en *El Imparcial* el 2 de marzo de 1911, incluido posteriormente en *Personas, obras, cosas* (1916), II, 83. Cita por vez primera el imperativo pindárico de “llega a ser el que eres” en 1916 en “Estética en el tranvía”, en *El Expectador I*, II, 181. Es probable que llegara a leer a Píndaro animado

Nietzsche

[Fröhliche Wissenschaft] 60¹¹⁶ – Las mujeres ... a distancia – Delicioso!
₁₁₇

por la previa lectura juvenil de Nietzsche, quien siendo experto en filología del mundo griego cita en sus obras a menudo a poetas líricos y dramaturgos griegos. Véase en este sentido Gonzalo SOBEJANO, *Nietzsche en España (1890-1970)*, 2.^a edición corregida y ampliada (1.^a edición de 1967). Madrid: Gredos, 2004, pp. 550-551. A este respecto, Ortega dice lo siguiente: “Es precisamente característico de todo innovador que al conquistar su nombre a los hombres aparezca acompañado, como de un arpegio arrancado a los siglos, de otros nombres a quien su innovación dota de nueva actualidad. Así no podemos nombrar a Nietzsche sin que en el ámbito de la historia espiritual se produzcan resonancias y oigamos: Stendhal, Galliani, La Rochefoucauld, Montaigne, Tucídides, Píndaro, Heráclito...”, “Azorín o primores de lo vulgar” (1917), en *El Espectador II*, II, 300. Además, Ortega subraya la cita del imperativo pindárico que da F. NIETZSCHE en su ejemplar que data de 1906 de *Also sprach Zarathustra*, Cuarta parte, “La ofrenda de la miel”, ed. cit., p. 346: “Der nämlich bin ich von Grund und Anbeginn, ziehend, heranziehend, hinaufziehend, aufziehend, ein Zieher, Züchter und Zuchtmeister, der sich nicht umsonst einstmals zusprach: «Werde, der du bist!»”. Traducción: “Ése soy yo, en efecto, desde el fondo y desde el principio, atrayendo, levantando, elevando, tirando; alguien que tira, cría y corrige, que no en vano se dijo una vez a sí mismo: «¡Llega a ser quien eres!», *Aquí habló Zarathustra*, ed. cit., p. 219. En la Biblioteca de Ortega se conservan con subrayados y anotaciones al margen de Ortega las *Odas y fragmentos* de PÍNDARO, *Pindare*, 4 vols., edición, fijación textual en griego y traducción al francés de Aimé Puech. París: Les Belles Lettres, 1922-1923. El imperativo está en el verso 72 de la Oda II en *Píticas*, en el volumen II de la edición citada, p. 45 (última línea). El traductor lo traduce al francés como “Sois tel que tu as appris à te connaître”, pp. 45-46. También se conserva en la Biblioteca de Ortega una traducción alemana: “Und was du drin vom eignen Wesen gehört, das beweise dein Tun!”, PÍNDARO, *Siegegesänge*, traducción de Adolf Mittler. Berlín: Propyläen, 1923, p. 78. Por tanto, parece la traducción al español de Ortega seguir la alemana de Nietzsche “Werde, der du bist!”. Para un análisis de la obra de Píndaro véase el ejemplar con subrayados de Ortega, conservado en su Biblioteca, del filólogo Ulrich VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Pindaros*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1922]

¹¹⁵ [3b/8-21. Es continuación de la nota 3b/8-12. Aparece catalogada varias notas más adelante como 3b/8-21, quizá por haberse traspapelado]

¹¹⁶ [Véase F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, Segundo libro, §60, ed. cit., pp. 769-770, aforismo titulado: “Las mujeres y su acción a distancia”]

¹¹⁷ [Aparece escrito a lápiz, con letra de Soledad Ortega, al pie de la nota: “octubre 1923”]

¹¹⁸ [3b/8-22]

Nietzsche

“Dies alles bin ich, will ich sein
 Taube zugleich, Schlange und Schwein”.
 “Todo esto soy yo, quiero serlo
 A un tiempo paloma, serpiente y cerdo”.
 Fröhl[iche] Wiss[enschaft] 18–¹¹⁹//

¹²⁰Acción y contemplación–

Niet[zsche]

V. Fröhl[iche] Wiss[enschaft] 301–¹²¹

*122

Acción y contemplación–

Ver la estimación de ambas cosas en la Edad Media¹²³.

*124

Nietzsche

El estilo de N[ietzsche] nos enoja: es un alemán *fuerza de su*. No tiene delicadeza, ni finura, ni es muy inteligente. Pero es un poseído de una gran visión esencial: la tierra “porvenir del hombre”¹²⁵. Como Tolstoi flagela la civilización

¹¹⁹ [Ortega probablemente alude en este caso a la página de la edición alemana y no al afotismo. Véase en F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, “«Broma, astucia y venganza»: Preludio en rimas alemanas”, §11, ed. cit., p. 725. Aparece escrito a lápiz, con letra de Soledad Ortega, al pie de la nota: “octubre 1923”]

¹²⁰ [Estas dos líneas aparecen escritas en otra cuartilla, la cual mantiene la firma anterior]

¹²¹ [Véase F. NIETZSCHE, *La gaya ciencia*, Cuarto libro, §301, ed. cit., pp. 839-840. Aparece escrito a lápiz, con letra de Soledad Ortega, al pie de la nota: “octubre 1923”]

¹²² [3b/8-23]

¹²³ [“Sobre la arena de la Edad Media combaten bravamente el entusiasmo vital del germano y el desdén cristiano hacia la vida. Aquellos señores feudales, en cuyo organismo joven hozan, como fieras en sus jaulas, los instintos primarios, van poco a poco sometiendo su indómita pujanza zoológica al régimen ascético de la nueva religión”, *El tema de nuestro tiempo* (1923), 598-599. Aparece escrito a lápiz, con letra de Soledad Ortega, al pie de la nota: “octubre 1923”]

¹²⁴ [3b/8-24. Esta nota ya fue editada por José Luis MOLINUEVO en José ORTEGA Y GASSET, “El estilo de una vida (Notas de trabajo)”, *Revista de Occidente*, n.º 132, mayo 1992, p. 52]

¹²⁵ [“Un problema a resolver, una tarea a cumplir, un edificio a levantar: esto es patria. La conocida frase de Nietzsche lo ha formulado exactamente: Patria no es la tierra de los padres

contemporánea como una vanidad y nos propone el *abêtissement*¹²⁶ ¹²⁷, la mide con Dios (= la humanidad pretérita). N[ietzsche] halla nimia y despreciable la cultura pero es midiéndola con el porvenir de esa misma cultura y propone un aumento.

Nada de destruir –como Tolstoi: integrar. La eternidad de lo momentáneo en Nietzsche = da a cada momento, incluso al de dolor un sí –un elemento alciónico¹²⁸.

*129

Nietzsche

La mayor parte de ¹³⁰ la obra de Nietzsche no dice nada concreto: tiene un sentido musical. Es la expresión de las emociones que acompañan, mejor, en

–*Vaterland*–, sino tierra de los hijos –*Kinderland*–, “Nueva revista” (1910), I, 340. Cfr. F. NIETZSCHE, *Así habló Zarathustra*, Tercera parte, “De las tablas viejas y nuevas”, §28, ed. cit., p. 205: “quien descubrió la tierra llamada «hombre», también descubrió la tierra llamada «futuro del hombre». (...) ¡Qué importa la tierra de los padres! ¡Nuestro timón debe dirigirse allí donde está la *tierra de nuestros hijos!*”]

¹²⁶ [Traducción: “embrutecimiento”]

¹²⁷ así [tachado]

¹²⁸ [En la contraportada de la primera edición de *Meditaciones del Quijote* (1914) aparece proyectada una meditación sobre “El alcionismo de Cervantes” que Ortega no llega a escribir como tal (véase “Nota a la edición”, I, 941 y véase también “Ideología quijotesca. El manifiesto de Marcela” (1905), VII, 28-33). Se puede rastrear su proyecto en la carta que Ortega dirige a Francisco Navarro Ledesma en abril de 1905: *Cartas de un joven español (1891-1908)*, edición de Soledad Ortega. Madrid: Ediciones El Arquero, 1991, p. 592. Sobre la “tendencia integradora” en Ortega: “se resuelve en la exclusión de todo desdén, o, como dice el propio Renan, en la exclusión de toda exclusión”, “Renan” (1909), en *Personas, obras, cosas*, II, 51. “La vida cobra sentido cuando se hace de ella una aspiración a no renunciar a nada”, “Tierras de Castilla. Notas de andar y ver” (1914), en *El Espectador I*, II, 188. “Como Hegel sostenía, en la evolución del pensamiento toda destrucción es una superación y toda superación es una conservación. Porque la nueva idea que supera a la antigua la lleva en sí perpetuamente, como la cantidad mayor lleva en sí las menores, y gracias a ello es mayor. Al revés que en la generación biológica en la ideológica las ideas recién nacidas llevan en su vientre a sus madres”, *Sistema de la psicología* (1915), VII, 476. En 1940 describe la “actitud alciónica” de la siguiente manera: “la jovialidad serena de quien está en lo firme y lo claro, (...) la sonrisa alciónica de Grecia”, “Juan Luis Vives y su mundo”, IX, 469. Cfr. F. NIETZSCHE, *De la genealogía de la moral*, Prólogo, §8, ed. cit., p. 459: “elemento alciónico de que nació esa obra [Zarathustra], su claridad, su lejanía, amplitud y certeza solares”]

¹²⁹ [3b/8-25. Esta nota ya fue editada por José Luis MOLINUEVO en José ORTEGA Y GASSET, “El estilo de una vida (Notas de trabajo)”, *Revista de Occidente*, n.º 132, mayo 1992, pp. 52-53]

¹³⁰ los libros [tachado]

que flotan y ascienden ciertos pensamientos – Pero éstos faltan. Toda música es inconcreta, es la atmósfera, es el escenario sentimental donde esto o aquello podría pasar¹³¹.

Las demás artes nos imponen su objeto, nos obligan a salir de nosotros y puros espectadores // a preocuparnos de lo que en el lienzo está o en la palabra se dice.¹³² La música, por el contrario, halaga al más modesto –es un receptáculo para nuestra actividad y el más pobre espíritu se siente en ella protagonista.

La música nueva, como en parte, la del siglo XVIII, nos obliga un poco más a la aussen - Konzentration¹³³ – Es más apolínea, más distante, más objetiva¹³⁴.

*135

Wille zur Macht

La W[ille] z[ur] M[acht] de Nietzsche podía decirse más vulgarmente: deseo de “quedarse encima”. Según N[ietzsche] es éste el motor último y la definitiva realidad sobre todo en el orden vital. De suerte que cuanto no es ello aparentemente es emanación o implicación de ello. Así él procura todo aparente aceptar el “quedarse debajo” como una forma mediata y astuta de “quedarse encima”. Así la democracia /en/¹³⁶ que parece renunciar el individuo a quedarse encima es el único medio que el individuo trivial tiene de “no-quedarse-debajo”¹³⁷.

***138

¹³¹ [“¿Qué queda, sobre todo, de la música si abstraemos su capacidad para expresar emociones? Hablando, pues, con algún rigor, el tema artístico, especialmente el de la música, es siempre sentimental”, “Musicalia” (1921), en *El Espectador III*, II, 367]

¹³² En [tachado]

¹³³ [Traducción: “concentración hacia fuera”]

¹³⁴ [“Esta música es algo externo a nosotros: es un objeto distante, perfectamente localizado fuera de nuestro yo y ante el cual nos sentimos puros contempladores. Gozamos la nueva música en concentración hacia fuera. Es ella lo que nos interesa, no su resonancia en nosotros”, “Musicalia” (1921), en *El Espectador III*, II, 373]

¹³⁵ [3b/8-26]

¹³⁶ [Superpuesto]

¹³⁷ [“Nace ésta como noble deseo de salvar a la plebe de su baja condición”, “Democracia morbosa” (1917), en *El Espectador II*, II, 272]

¹³⁸ [31/1. Es una carpeta que incluye un amplio conjunto de notas sueltas encontradas en libros de la Biblioteca de Ortega. Soledad Ortega la puso por título: “Notas encontradas en libros”. Las notas aparecen distribuidas en carpetillas, cada una de las cuales incluye las notas encontradas en cada libro reseñado]

**139

*140

“Diese Überlieferung sagt uns mit voller Entschiedenheit, dass *die Tragödie aus dem tragischen Chor enstanden ist* und ursprünglich nur Chor und nichts als Chor war: woher wir die Verpflichtung nehmen, diesem tragischen Chor als dem eigentlichen Urdrama ins Herz zu sehen”.

Nietzsche – Ursprung 7¹⁴¹

Ya está aquí la cursilería. N[ietzsche] era con frecuencia gran cursilón como buen “fin de siècle” que era.

La tradición no dice que la tragedia fuera el Coro trágico. Este coro no era aún trágico sino simplemente cabronoide. Ninguna cosa es aquella de donde viene. Buena corrección a todo esto en Wilamowitz¹⁴².

¹³⁹ [31/1/18. Carpetilla con nota preliminar de Soledad Ortega: “Friedrich Nietzsche: Die Geburt der Tragödie – der griechische Staat – pág. 58-59”. Incluye una nota encontrada entre las páginas 58 y 59 de la obra de Nietzsche *Die Geburt der Tragödie*. El único ejemplar monográfico de esta obra en edición alemana que se encuentra en la Biblioteca de Ortega data de 1930 (Leipzig: Alfred Kröner, 1930). Atendiendo a esta primera fecha de posible escritura de esta nota, la editamos en este lugar]

¹⁴⁰ [31/1/18-1]

¹⁴¹ [F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie. Der griechische Staat*. Leipzig: Alfred Kröner, 1930, p. 76. Traducción: “Esa tradición nos dice con toda firmeza que la tragedia surgió del coro trágico y que originariamente no era sino coro y nada más que coro: de lo cual sacamos la obligación de inspecionarle el corazón a ese coro trágico en cuanto es el auténtico drama primordial”, F. NIETZSCHE, *El nacimiento de la tragedia*, Capítulo 7, ed. cit., p. 359]

¹⁴² “[No nos fijemos demasiado en la griega. Si somos sinceros, declararemos que no la entendemos bien. Aún la filología no nos ha adaptado suficientemente el órgano para asistir a una tragedia griega. Acaso no haya producción más entreverada de motivos puramente históricos, transitorios. No se olvide que era en Atenas un oficio religioso. De modo que la obra se verifica más aún que sobre las planchas del teatro, dentro del ánimo de los espectadores. Envolviendo la escena y el público está una atmósfera extrapoética: la religión. Y lo que ha llegado a nosotros es como el libreto de una ópera cuya música no hemos oído nunca –es el revés de un tapiz, cabos de hilos multicolores que llegan de un envés tejido por la fe. Ahora bien; los helenistas se encuentran detenidos ante la fe de los atenienses, no acierto a reconstruirla. Mientras no lo logren, la tragedia griega será una página escrita en un idioma de que no poseemos diccionario”, *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 818. Véase el ejemplar que se conserva en la Biblioteca de Ortega del filólogo y helenista alemán Ulrich VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Einleitung in die griechische Tragödie*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1910, p. 85, donde habla del “bockschöre”, “coro cabronoide”]

ITINERARIO BIOGRÁFICO

José Ortega y Gasset - Máximo Etchecopar

Epistolario (1942-1952)^{*}

Presentación y edición de
Roberto E. Aras

ORCID: 0000-0003-4167-4928

Resumen

Si bien el testimonio del período del exilio argentino se multiplica en el epistolario de Ortega a partir de los intercambios que mantiene con sus amigos y colaboradores más cercanos, sólo en las cartas que cruza con Máximo Etchecopar aparecen las explicaciones junto con la atmósfera emotiva que decantó finalmente en su regreso a Europa, atestiguando los proyectos truncos y las esperanzas personales que caracterizaron aquellos tres años de vida argentina.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Máximo Etchecopar, exilio, epistolario

Abstract

Although the testimony of the period of the Argentine exile is multiplied in the epistolary of Ortega from the exchanges that he maintains with his closest friends and collaborators, only in the letters that crosses with Máximo Etchecopar the explanations appear along with the emotional atmosphere that finally decanted on his return to Europe, witnessing the truncated projects and the personal hopes that characterized those three years of Argentine life.

Keywords

Ortega y Gasset, Máximo Etchecopar, exile, epistolary

Introducción

Se podría decir que Máximo Etchecopar pertenece al selecto grupo de personas que ocupan alguna página en las *Obras completas* de Ortega; grupo que se reduce si se piensa en que fueron contemporáneos y que el interlocutor no era un filósofo. En efecto, Etchecopar es mencionado en la primera lección del curso universitario *La razón histórica. [Curso de 1940]* a causa de la falta de libros adecuados que padece Ortega en Buenos Aires durante su exilio, y como agradecimiento público por su generosidad al acercarle una edición confiable de las obras de Cicerón. Así lo expresa Ortega:

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

Cómo citar este artículo:

Aras, R. E. (2017). José Ortega y Gasset – Máximo Etchecopar. Epistolario (1942-1952). *Revista de Estudios Orteguianos*, (34), 35-77.

<https://doi.org/10.63487/reo.296>



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

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 34. 2017
 mayo-octubre

Cuando publiqué en *La Nación* hace un par de meses un primer artículo sobre el Imperio romano, artículo que es además, propiamente, el primero que escribo desde hace nueve años, me excusaba al tener que citar a Cicerón de hacerlo sobre el texto defectuoso de uno de sus libros, único arsenal bibliográfico que poseía al iniciar esta batalla con aquel Imperio. Desde hace un lustro ando por el mundo peregrino y sin libros, lo cual viene a ser como si ustedes invitan a la tortuga a que se pasee sin caparazón. Pues bien, al día siguiente de publicado el artículo, con celeridad espontánea y generosa, un joven argentino que es una egregia promesa, Máximo Etchecopar, dejó en mi casa un espléndido ejemplar de las *Obras completas* de Cicerón que tenía en su biblioteca para que yo lo usase durante esta temporada¹.

La mención a la falta del texto adecuado de Cicerón aparece a propósito de la cita “*vincit ipsa rerum publicarum natura saepe rationem*” que remite en nota a esta aclaración: “[*De Re Publica*] II, 33, de la edición de Garnier, única que tengo a mi disposición y que es muy insuficiente”².

Quizás, me atrevería a decir, fue a partir de esa acción, simple y generosa, que una amistad genuina nació y se desarrolló en el escenario conflictivo del destierro argentino³. De ahí que el epistolario que ahora se publica adquiera una singular importancia biográfica pues refleja aquel momento tan difícil de la vida de Ortega desde la perspectiva de quien fuera un observador privilegiado en un irrepetible tiempo de desánimo y dolor.

¹ José ORTEGA Y GASSET, *La razón histórica. [Curso de 1940]*, en *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, IX, pp. 477-478. En adelante se citará el volumen en números romanos y las páginas en arábigos.

² *Del Imperio romano*, VI, 88, nota.

³ Etchecopar relata el episodio en su texto autobiográfico titulado *Historia de una afición a leer* (Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1969, pp. 49-50) con las siguientes palabras: “Estas obras latinas de la biblioteca de mi padre habían de ser, con los años, colaboradoras venturosa en el evento mundanal más decisivo de mi vida: mi amistad con Ortega y Gasset, de la que habré de ocuparme con detenimiento más adelante. Pero aquí viene al caso referir que esa amistad impare que me reservaba el destino, se anudó y adquirió firmeza definitiva a raíz de haber oído yo que el filósofo se hallaba (durante su última estancia en la Argentina) tan desprovisto de aquellos libros más al uso en circunstancias normales, que se había visto forzado a reiniciar su colaboración asidua en el diario *La Nación* –lo hizo, en efecto, en esos días con una serie de artículos sobre el Imperio Romano, en los cuales se alude y cita varias veces a Cicerón–, sin que dispusiese de una edición decorosa de este último. Enterado de ello me apresuré, sin más, a depositar en casa de Ortega los cinco tomos de Cicerón, editados por Fermín Didot. El filósofo agradeció poco después –y en ocasión solemne iniciaba aquella tarde su curso sobre Descartes– mi ínfimo gesto; lo hizo con esa su magnanimitad de grande del espíritu que era el español Ortega y Gasset como nadie en mayor medida lo ha sido”.

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

Pero, ¿quién era ese “testigo fervoroso de su vida porteña”⁴? Máximo Etchecopar nació en San Miguel de Tucumán el 19 de febrero de 1912 y murió en Buenos Aires el 20 de marzo de 2002. Contrajo matrimonio con Josefina Castro Soto, con quien tuvo una hija, Dolores Etchecopar, destacada poetisa argentina. Cursó sus estudios primarios y secundarios en el antiguo Colegio Sagrado Corazón de la ciudad de Tucumán, de los padres de la Congregación de la Inmaculada (Lourdistas), fundado en 1898.

A los 18 años se trasladó a la capital para estudiar Derecho en la Universidad de Buenos Aires, en la que se graduó en 1936. Previamente se había vinculado con los *Cursos de Cultura Católica* a través de su amigo Mario Amadeo. También participó en la creación de la revista *Sol y Luna* (que se publicó desde 1938 hasta 1943). Posteriormente, ingresó en el Servicio Exterior de la Nación (1944) donde ejerció la función diplomática en diversos destinos entre los que cabe mencionar Egipto, Gran Bretaña, la Santa Sede, México, Perú, Colombia y la Confederación Helvética.

Fue uno de los creadores del Ateneo de la República en 1962 y, algunos años más tarde, firmó el acta fundacional del Consejo Argentino de las Relaciones Internacionales (CARI) en 1978. A lo largo de su vida publicó diversas obras, siendo las más importantes *Esquema de la Argentina, Breve y varia lección*, *Unos papeles de Lafredo Paz, Lugones o la veracidad, Historia de una afición a leer, Visto al llegar, Tocqueville (Idea y práctica de la democracia)*, *El fin del nuevo mundo*, y una variedad de escritos sobre Ortega porque, precisamente, a los 27 años conoció en Buenos Aires a José Ortega y Gasset en ocasión de una reunión en la casa de Elena Sansinena de Elizalde. Desde ese momento mantuvo una relación personal y epistolar constante que plasmó con sus rasgos más notables en el libro *Ortega en la Argentina*⁵.

Si bien el testimonio del período del exilio argentino se multiplica en el epistolario de Ortega a partir de los intercambios que mantiene con sus amigos y colaboradores más cercanos⁶ –incluso durante los años posteriores– sólo en las

⁴ Máximo ETCHECOPAR, *Ortega en la Argentina*. Buenos Aires: Institución Ortega y Gasset, 1983, p. 109.

⁵ Cfr. Horacio SÁNCHEZ DE LORIA PARODI, *Máximo Etchecopar, un pensador tucumano olvidado*. Buenos Aires: Editorial Torre de Hércules, 2015.

⁶ Podrán encontrarse algunos de esos comentarios deslizados como confesiones a ciertos miembros de su círculo más íntimo en las cartas intercambiadas con su traductora alemana Helene Weyl –carta desde Buenos Aires del 2 de diciembre de 1940– (Cfr. Gesine MARTENS (ed.), *Correspondencia: José Ortega y Gasset, Helene Weyl*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Biblioteca Nueva, 2008, p. 238), con la condesa de Yebes –14 de noviembre de 1941– (Cfr. Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés, 2002, p. 447) y con Victoria Ocampo –9 de octubre de 1941– (José ORTEGA Y GASSET, *Epistolario*. Madrid: Revista de Occidente, 1974, pp. 168-169).

cartas que cruza con Máximo Etchecopar aparecen las explicaciones junto con la atmósfera emotiva que decantó finalmente en su regreso a Europa.

Para comprender, entonces, los rasgos de frustración e, incluso, de desesperación que asoman del epistolario es necesario recomponer muy sumariamente las expectativas que tenía Ortega al llegar a la Argentina en 1939. Su principal deseo para retornar a Buenos Aires había sido –tal como lo relata a Claudio Sánchez Albornoz– “volver a ejercer el papel que había tenido en España y hacer allí [en Argentina] su obra”⁷. Esta afirmación debe entenderse desplegada en diferentes niveles: el primero y más profundo, desarrollar su empresa editorial desde Sudamérica aprovechando la oficina local de Espasa-Calpe⁸, la venta exitosa de sus libros y la vigencia de los artículos publicados en el diario *La Nación*; el segundo, continuar las actividades de cátedra itinerante que venía ejerciendo desde su primera visita en 1916 asociadas a la Universidad de Buenos Aires y, alternativamente, en la Institución Cultural Española o en Amigos del Arte y, tercero, reencontrarse con sus amistades bonaerenses y con otros exiliados que también habían elegido a la Argentina como su lugar de residencia.

Si tenemos en cuenta esos objetivos tan personales –el alejamiento del escenario europeo de la Segunda Guerra Mundial y de las consecuencias de la Guerra Civil Española lo consideraremos fuera de una decisión estrictamente voluntaria, regida por la necesidad de evitar el peligro de muerte– y el resultado de sus gestiones durante tres años, queda plenamente justificado el desánimo y la sensación de haber tocado fondo en muchos aspectos de la vida. La posibilidad de iniciar una labor de gestión cultural a través de la publicación de libros, el dictado de seminarios y la distribución de boletines nunca llegó a concretarse por los obstáculos económicos dentro (las garantías bancarias) y fuera del país (la situación de la editorial Espasa-Calpe en la España franquista); la incorporación al claustro de la Universidad de Buenos Aires careció del impulso que le hubieran podido dar sus colegas de los viajes anteriores como Coriolano Alberini o Francisco Romero, y, finalmente, sus amistades porteñas se habían reducido en número⁹ y no alcanzaron para hacerle

⁷ Cfr. Javier ZAMORA BONILLA, *op. cit.*, p. 435.

⁸ Para analizar la relación entre Ortega y dicha editorial, cfr. Marta CAMPOMAR, “Ortega y el proyecto editorial de Espasa Calpe Argentina”, *Revista de Occidente*, 216 (1999) –especialmente p.106–, y el muy documentado trabajo de Azucena LÓPEZ COBO, “Un proyecto cultural de Ortega con la Editorial Espasa-Calpe (1918-1942)”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 26 (2013), pp. 23-76.

⁹ Ha escrito al respecto su hijo José: “Mi padre llegaba enfermo y maltrecho; no esperaba mucho ahora de los argentinos, que te atienden –le oí decir– cuando ven en tu solapa el billete de vuelta a tus lares” (José ORTEGA SPOTTORNO, *Los Ortega*. Madrid: Taurus, 2002, p. 387).

olvidar la distancia que lo separaba de su familia en la Península Ibérica. Todos estos contratiempos, además, atravesados por un malestar físico que nunca lo abandonó del todo y por una depresión que amenazaba con convertirse en crónica.

La obsesión por las cuentas, los ingresos económicos, el volumen de ventas de sus libros, la necesidad de contar con un presupuesto sustentable en el tiempo, que se revelan, incluso, en la longitud con que estos asuntos son tratados, asoman como los muros que estrechaban el tamaño de su esperanza.

En estas circunstancias, la amistad de Ortega con un joven Etchecopar, por un lado perteneciente al círculo social que frecuentaba (lo cual le permitía hablar en confianza sobre los comportamientos de tal o cual miembro del grupo) y por otro, capaz de acompañarlo en sus excursiones y paseos¹⁰, significaba ejercer una docencia intelectual, aunque más cercana a la paternidad espiritual, sobre un criollo cuya vitalidad creciente actuaba a modo de paliativo sobre su vitalidad “sudamericana” menguante. A su vez, para aquel Etchecopar, esos años fueron, a la par, de deslumbramiento intelectual y de maduración vocacional, como deja ver a través de los giros laudatorios y agradecidos de su epistolario.

Después de febrero de 1942, pues, se producirá un quiebre mayúsculo en la relación de Ortega con la Argentina, y desde ese año sólo podrá mantener vínculos con algunos “argentinos” pero ya no con “la Argentina”. Las páginas que siguen son el testimonio valioso de una de esas amistades que ni el tiempo ni la lejanía lograron destruir.

Nota a la edición

Para esta edición se ha consultado el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, donde se conservan las cartas enviadas por Máximo Etchecopar; se indican al pie las referencias de los documentos en el catálogo. Por otro lado, se han recuperado dos cartas provistas por la hija de Máximo, Dolores, quien las cedió para su consulta y publicación.

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

¹⁰ Aquí conviene citar al propio Etchecopar cuando relata la excursión a la estancia de Rodríguez Larreta, y también la descripción de Jordi GRACIA (*José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus, 2014, p. 549) sobre las salidas de ambos: “Menudean los paseos por la avenida Quintana hasta la calle Florida y también visita los «barrios distantes», como si de veras rechazase «el centro de la ciudad con sus calles intestinales, de fachadas mudas, de veredas angostas» e intransitables, con sedes de bancos y oficinas, por Corrientes, «donde pulsa violentamente esa fauna atroz de factoría»” (IX, 228).

En la transcripción, se han mantenido los rasgos estilísticos de los autores (p. e., en el caso de Ortega: *fluido, rigoroso*) incluyendo resaltes 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/oscur*, 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 hiper corrección. Se mantienen también las grafías que pueden ser indicadoras de una pronunciación particular, así como reflejo de la reproducción de la oralidad de la lengua popular o hablada. Se mantienen las grafías propias de sistemas ortográficos distintos del académico y aquellas extrañas a la norma actual que pueden ser reflejo de la reciente adopción de un extranjerismo y el progreso de su adaptación al español. Se ha modernizado la acentuación en casos como *fué/fue, guión/guion* y otros similares.

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

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

Toda intervención 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. 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 carteó y de una época muy rica de nuestra historia reciente.

José Ortega y Gasset - Máximo Etchecopar Epistolario (1942-1952)

[1]¹

[De José Ortega y Gasset a Máximo Etchecopar]

República Argentina

[Estampillas: 2 de 1.000 Rs Brasil Correo. Matasellos ilegible]

Sr. Máximo Etchecopar
Juncal 721
VÍA AÉREA Buenos Aires

En el mar, 16 Febrero 1942²

Querido Máximo: no quiero dejar de enviarle un recuerdo desde esta escala de Río³. Salvo la detención de tres días a pocas millas de la Avenida Alvear⁴, el viaje va con agua y cielo excelentes; mi salud perfecta.

Recibí por telegrama el visado para Portugal⁵. Todo va, pues, en forma. Mi ánimo continúa en el mismo estado que estos últimos días –vacío que dejo atrás, vacío que presiento adelante. Esto impide que aun estando bien de cuerpo y de temple se me movilice el alma y se dispare el pensamiento. Este punto

¹ Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón (en adelante AO), sig. CD-E/30. Carta y sobre me fueron facilitados generosamente por Dolores Etchecopar, hija de Máximo. En la Fundación Ortega-Marañón no hay copia del sobre.

² Esta carta es mencionada pero no reproducida en Jordi GRACIA, *José Ortega y Gasset*, ed. cit., p. 570.

³ Ortega abandona el puerto de Buenos Aires el 9 de febrero de 1942 a bordo del barco “Cabo de Hornos” con rumbo a Portugal.

⁴ La Avenida Alvear está ubicada en el barrio de Recoleta de Buenos Aires, desembocando en el cementerio que le da nombre al barrio. Mide siete cuadras de largo y es la zona más exclusiva de la ciudad. Fue trazada por el entonces intendente Torcuato María de Alvear, que le otorgó el nombre de su padre, Carlos María de Alvear, por Ordenanza del 31 de enero de 1833. Anteriormente se denominó “Progreso” (1879) y “Bella Vista” (1880). Paralela a ella se ubica la Avenida Presidente Quintana donde, en el número 520, había vivido Ortega durante el último tiempo en su tercera visita.

⁵ La idea de Ortega era radicarse en Lisboa.

En el mar
~~Recibido el 21.~~ 16 Febrero 1942

Guerdo Maximo: no quiero dejar de enviarle un recuerdo desde esta escala de Rio. Salvo la detención de tres días a pocas millas de la Avenida Alvear, el viaje va con agua cielo excelente. Mi salud perfecta.

Recibi por telegrama el versado para Portugal. Todo va bien su forma. Mi ánimo continua en el mismo estado que estuvo algunos días - vacío que dejó atrás, vacío que presumo adictante. Esto impide que aun estando bien de cuerpo y de temple se me mabilice el alma, se dispare el pensamiento. Este punto muerto es lo que hay que salvar pero temo que ha de pasar un tiempo sin lograrlo. Pareja dentro de todo mi sor es el efecto grave de cuento que ha acudido en B.A. el año pasado.

No dejo de escribirme dándome noticias de cuando sea que me deba estar enterado.

Suponga que esta segunda parte del estío será para mí la más muerta por la despersonalidad que produce la parálisis intelectual que suicta. Aprovecho para entretenerte con lecturas y con alguna estudio.

Somos afortunadamente muy pocos pasajeros, ello nos las.

Un abrazo de

O. Ortega

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

muerto es lo que hay que salvar pero temo que ha de pasar aún tiempo sin lograrlo⁶. Pareja detención de todo mi ser es el efecto grave de cuanto me ha acontecido en B[uenos] A[ires] el año pasado.

No deje de escribirme dándome noticias de cuanto usted juzgue que debo estar enterado⁷.

Supongo que esta segunda parte del estío será para usted la más muerta por la dispersión general que produce y la parálisis interior que suscita. Aproveche para emborracharse con lecturas y con algún estudio.

Somos afortunadamente muy pocos pasajeros y ellos nulos.

Un abrazo de

Ortega

Fotografía de José Ortega y Gasset en una fiesta campera en "Acelain", estancia de Enrique Larreta, de blanco en el centro, con Máximo Etchecopar, sentado con traje, y otros. Buenos Aires, enero de 1941.



⁶ Al estado de ánimo de Ortega en esta época nos hemos referido en la "Introducción" y fue una de las causas principales para decidir el regreso a Europa.

⁷ Se refiere, seguramente, a las gestiones editoriales, pues Ortega había dejado a Máximo Etchecopar como su apoderado frente a Espasa-Calpe Argentina.

[2]⁸

[De José Ortega y Gasset a Máximo Etchecopar]

Curaçao – 28 Febrero 1941⁹

Querido Máximo: ¡llevamos diez y nueve días de viaje y nos encontramos en el punto más hondo y neurálgico de él! Desde Montevideo la navegación ha sido excelente de mar y de temperatura pero de una monotonía superlativa. El pasaje no existe como no sea para quitarle a uno el reducto de la soledad.

Los torpedeamientos recientes en estos parajes han hecho el paso por esta región sumamente peligroso y no ve uno el momento de estar fuera del Mar Caribe con la proa ya dirigida resueltamente a Europa.

Los tres días de envaramiento me permitieron ver en Montevideo el artículo de "Crítica", última palabra que me ha llegado de la Argentina¹⁰. Cuando en una ciudad se publica un periódico así, la ciudad vive envilecida. No necesito decir que cuanto, puesto entre comillas, se me atribuye y que es un conjunto de imbecilidades, no ha sido jamás ni escrito ni enunciado ni pensado por mí. Por ciertos detalles colijo que todo ello es una operación de María Rosa Alvear¹¹, el sapo hembra de que gozan ustedes ahí.

Mi salud ha sido buena hasta hace tres días pero desde entonces no anda bien. Es demasiado trópico y excesivo ecuador para un hígado claudicante.

Mañana vamos a La Guaira¹² y el martes estaremos en Trinidad¹³ donde el

⁸ AO, sig. CD-E/29.

⁹ Error de Ortega al consignar el año. Es 1942.

¹⁰ El diario *Crítica* fue un periódico argentino fundado el 15 de septiembre de 1913 por el uruguayo Natalio Botana. Su época de esplendor la tuvo en la década de 1920 y en 1933 llegó a tener un suplemento cultural denominado *Revista Multicolor de los Sábados*, con la dirección de Jorge Luis Borges y Ulises Petit de Murat. Dejó de editarse el 30 de marzo de 1962. En la edición del 12 de febrero de 1942 se insinuaba que Ortega dejaba la Argentina bajo la protección alemana, compartiendo la ideología nazi y como "refugiado vergonzante" del régimen franquista (véase Marta CAMPOMAR, *Ortega y Gasset. Luces y sombras del exilio argentino*. Madrid: Biblioteca Nueva, especialmente el capítulo XXVI, pp. 410-411).

¹¹ La mención de María Rosa Alvear parece equivocada. He constatado en el libro de Pedro FERNÁNDEZ LALANNE, *Los Alvear* (Buenos Aires: Emecé, 1980), que no existía ningún miembro de la familia con ese nombre. Lo más probable es que se tratara de María Rosa Oliver (10 de septiembre de 1898 – 19 de abril de 1977), escritora, ensayista y activista política, amiga de Victoria Ocampo y cofundadora de *Sur*. Marta CAMPOMAR en su libro sobre el exilio orteguiano la menciona explícitamente como la incitadora (quizás redactora) del artículo del diario *Crítica*.

¹² La Guaira es un puerto que se encuentra en la costa norte de Venezuela sobre el mar Caribe, a 30 kilómetros de Caracas.

¹³ Trinidad es una isla del mar Caribe, la mayor de la república de Trinidad y Tobago y de las Antillas Menores. La capital de la isla y del país es Puerto España, situado en el noroeste.

control inglés nos detendrá por lo menos dos jornadas. La llegada a Lisboa no creo que sea antes del 15. Note usted que en todo el viaje solo habremos bajado a tierra unas horas en Río¹⁴.

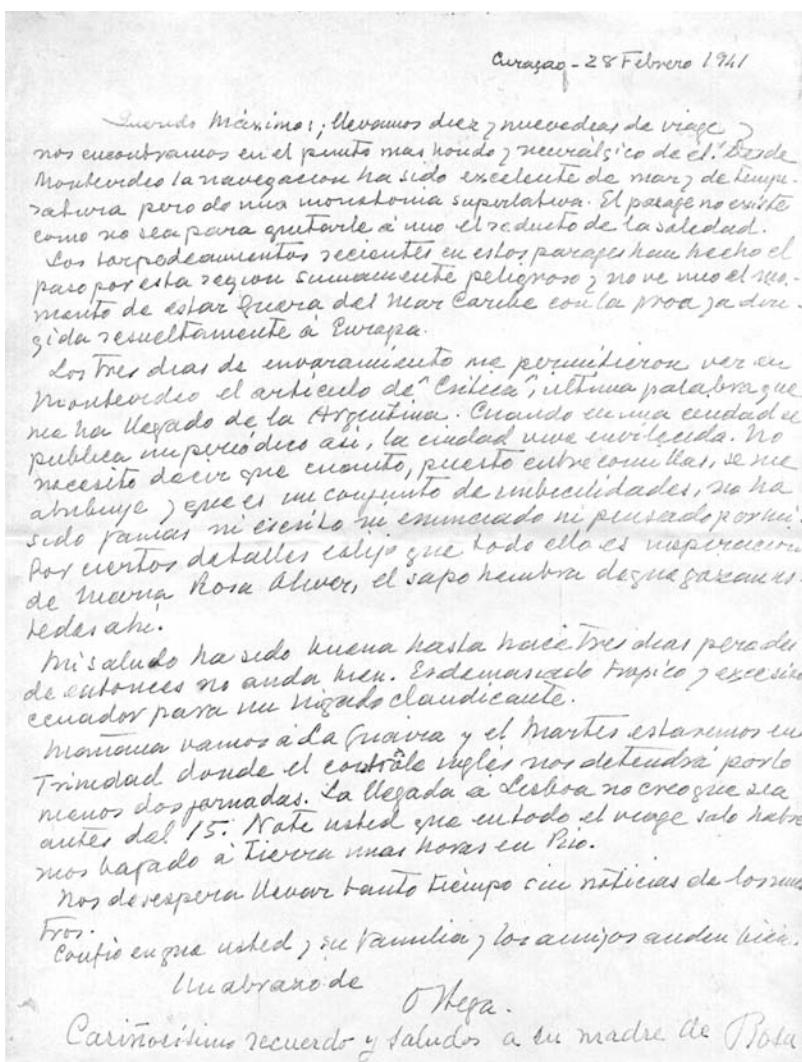
Nos desespera llevar tanto tiempo sin noticias de los nuestros.

Confío en que usted y su familia y los amigos anden bien.

Un abrazo de

Ortega

Cariñosísimo recuerdo y saludos a su madre de Rosa.



¹⁴ Se refiere a la ciudad de Río de Janeiro, en Brasil.

[3]¹⁵

[De José Ortega y Gasset a Máximo Etchecopar]

Compañía editora ESPASA-CALPE ARGENTINA, S.A.
Calle Tacuarí 328 – Teléfono: Defensa 34-0074 – Buenos Aires

E C A

Señor
Máximo Etchecopar
Juncal 721, Piso 5º
C A P I T A L

Avenida 5 de Outubro n° 10^{–16}

Lisboa 5 Diciembre 1943

Querido Máximo: ¡ya era hora! Dos años de silencio. Espero que ni por un instante haya admitido Ud. que este silencio se debe a olvido, falta de cariño, desidia u otra causa cualquiera de orden inferior y que no procede de plena y resuelta deliberación. Precisamente el caso de mi silencio hacia Ud. aclara paradigmáticamente las causas de mi universal silencio durante todo este tiempo.

Tienen Uds. que representarse la cuestión que me planteaba escribir, en sus concretas condiciones. Yo no podía escribir a unos sin escribir a otros, lo cual no significa democracia alguna sentimental y falta de jerarquía en mis afectos. Pero cualesquiera sean mis preferencias es evidente que no pocas personas de ahí tenían, en efecto, derechos mayores o menores a que yo les escribiese. Quiero hacer constar que reconozco todos esos derechos, que los acato y que precisamente por eso he tenido que tomar la resolución radical de no escribir a nadie ya que había motivos para no hacerlo en algunos casos.

¹⁵ AO, CD-E/31. Esta carta –que efectivamente le llegó al domicilio a Etchecopar– fue mecanografiada con algunos textos agregados a mano. Sin embargo, en la Fundación Ortega-Marañón (CD-E/31(a)), se encuentra también un borrador manuscrito (letra de Rosa Spottorno) con numerosas tachaduras y correcciones que dan cuenta de la importancia que le atribuía Ortega a la presente redacción y especial cuidado en la elección de las palabras que utilizó. En el archivo también se registra una copia mecanografiada (CD-E/33). El acceso a la carta original me fue facilitado por la Sra. Dolores Etchecopar, hija de Máximo, quien conserva esta nota y la anterior, de fecha 16 de febrero de 1942. Agradezco públicamente su generosa colaboración para la edición de este epistolario.

¹⁶ Es el domicilio de Ortega en Lisboa.

Ahora bien, estos motivos son los que me interesa aclarar y muy especialmente en el caso de Ud. porque es donde más acusadamente se manifiesta. En efecto, aparte el gran cariño que le tengo, la gratitud intensa que le debo –afecto y gratitud que no han hecho sino condensarse con el tiempo como los vinos generosos en la bodega– había razones de *extremo egoísmo* que reclamaban haberle yo escrito al ser Ud. quien quedaba representando ahí mis materiales y urgentes intereses. Pero aun hay más. Como enseguida verá, esos intereses, durante las semanas de mi viaje marítimo, habían padecido una nueva injusta complicación que llevaba al colmo –y en el mismo estilo– los que durante todo el año 1941 me habían atormentado ahí. Esa complicación, como verá, me ha traído graves perjuicios durante todo el 1942. Sin embargo, *yo no le he escrito a Ud.* Desearía que hiciese Ud. ver la ejemplaridad del caso para que los demás excelentes amigos comprendan mi silencio. La causa de este ha sido lisa y llanamente la necesidad en que me sentía de cortar radicalmente las preocupaciones y malos humores que hicieron del año 41 algo sin ejemplo en mi vida, incomparable con cualquier otro instante de mi existencia. Ahora bien, yo no podía escribir a los amigos y callar sobre todo eso, contribuyendo así a dar la impresión de que “todo eso” había sido cosa de poca importancia y fácilmente olvidable. Los hombres, aun los mejores, propenden demasiado a olvidar el pasado absurdo, sobre todo cuando lo ha padecido el prójimo. Pero yo no acepto esta oblidiscencia, antes bien, por razones muy hondamente científicas, creo que lo esencial del hombre es la memoria y que el grado de humanidad de cada persona se mide por la memoria que sepa tener de cuanto él ha dicho y hecho, oído decir a otros o presenciado, de lo que pasó y de lo que dejó de pasar, aunque debiera. No podía yo, pues, escribir a los amigos sin volver una vez más sobre todas aquellas penosas incidencias lo cual me obligaba a seguir prisionero de ellas en vez de aprovechar la única ventaja de la enorme distancia a que me hallaba de Uds., a saber: romper de raíz con mis preocupaciones. Ya que esto no compensase mi nostalgia de Uds. era siquiera un tanto a mi favor. Ya que no podía gozar de Uds. me convenía quedar, al menos, libre de aquellas obsesiones.

Y ahora va Ud. a tener la confirmación más concreta y precisa que cabe de cuanto acabo de decir. Otras cosas son más largas o más difíciles de contar, por lo mismo conviene aprovechar esta para que le sirva de ejemplo.

Recordará Ud. que cuando decidí venir aquí me encontraba en la situación económica más desesperada: literalmente no tenía un centavo. Ello me obligaba a buscar medios para hacer el costosísimo viaje y para afrontar la vida aquí durante los primeros meses pues yo no tenía la menor idea de cómo iba a poder existir en Portugal. (Y, en efecto, de Portugal como tal Portugal, al cabo de dos años, no he extraído *un solo* cobre). ¿A quién recurrir? Este *último* pro-

blema de mi vida argentina es un símbolo de lo que todo el año 41 había sido para mí, pues me vi obligado a recurrir al propio Calpe¹⁷, a pesar de su incalificable conducta conmigo. Tuve que tascar el freno y humillarme a pedirle un anticipo de 10.000 pesos.

Como compensación entregaba yo todos los ingresos de mis libros y de la Revista –bloque que representaba una cuantía de volúmenes muy respetable (no olvide Ud. *nunca* esta observación cuantitativa)– hasta enjuagar aquella cifra según documento que Ud. conoce. Todo ello debió hacerse hacia 1º de Febrero de 1942. Pues bien, al llegar aquí en 21 de Marzo lo primero que me comunicaron mis hijos fue que en *primeros de Febrero* Calpe-Madrid había recabado cobrarse en España del anticipo por lo cual mis hijos tuvieron que hacer a matacaballo la edición de un libro mío que yo tenía en reserva¹⁸ precisamente por si mi vida en Portugal se hacía, como era probable, difícil. *Luego Olarra¹⁹ había comunicado por cable a Madrid la cuestión del anticipo que me hacía.*

¹⁷ Espasa-Calpe nace de la fusión de la editorial Espasa –fundada por José Espasa Anguera en 1860– y Compañía Anónima de Librería, Publicaciones y Ediciones, C.A.L.P.E. –fundada por el ingeniero vasco Nicolás María Urgoiti en 1918. Calpe ya tenía una representación en Buenos Aires desde 1923. Para ampliar la historia de Calpe, cfr. Juan Miguel SÁNCHEZ VIGIL, “La editorial CALPE y el Catálogo general de 1923”, *Documentación de las Ciencias de la Información*, vol. 29 (2006), pp. 259-277. El 30 de diciembre de 1925 se firma la escritura de la sociedad Espasa-Calpe S.A. y Ortega extiende la colaboración que ya venía prestando en *El Sol* a las nuevas colecciones de la editorial naciente. Incluso, cuando se trata de expandir la influencia de la editorial en Sudamérica, Ortega le escribe a Coriolano Alberini el 29 de marzo de 1921, anticipándose un viaje de Julián Urgoiti para que le dispense su acogida y orientación en Buenos Aires (cfr. Roberto E. ARAS (ed.), “José Ortega y Gasset – Coriolano Alberini. Epistolario (1916-1948)”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 30 (2015), p. 55).

¹⁸ Se trata de *Teoría de Andalucía y otros ensayos* (1942), publicado por Revista de Occidente. Es una recopilación de dos artículos aparecidos en el diario madrileño *El Sol* en 1927.

¹⁹ Manuel Olarra Garmendia nace el 7 noviembre de 1896 y muere el 9 enero de 1987. Habiendo comenzado su labor en la Papelera Española, luego pasa a la editorial Calpe para, finalmente, participar en la fusión con Espasa en calidad de apoderado de Calpe en 1925. Nicolás María Urgoiti, director de Calpe antes de la fusión, lo propone como encargado de gestionar las relaciones entre España y América. Olarra junto a Pedro Coll, apoderado de Espasa, diagraman la nueva empresa en Madrid que continuará el gran proyecto de la *Enciclopedia Universal Ilustrada*. A él también se le encargó un papel decisivo en la reestructuración de la delegación de Buenos Aires durante la Guerra Civil española, gerenciamiento que se extendió luego a otros países del cono sur. Su responsabilidad principal consistía en el contacto con los autores y también en la selección de obras. De esta forma, inicia en octubre de 1937 su etapa de editor en Hispanoamérica, con el respaldo de la casa matriz que autoriza el estatuto legal de una Sociedad Anónima Argentina en la que Olarra asume el cargo de director en las sedes de Argentina y México. Al finalizar la Guerra Civil, Olarra está perfectamente instalado en Buenos Aires, donde se había iniciado el proyecto de la Colección Austral, que tuvo un gran éxito. En estos años la editorial publica diversas obras, como el *Diccionario Enciclopédico Abreviado*, y colecciones de calado científico, filosófico y literario, como la colección “Grandes Obras Actuales”, “Historia y Filosofía de la Ciencia”, “Grandes Biografías”, etc. En 1951, Olarra, que tenía responsabilidad en Buenos Aires y en México, es secundado en Buenos Aires por Ramón García

No sé si se hace Ud., desde luego, cargo de la gracia especial que esto tenía. Pues resultaba que, *por tercera vez* (las otras dos fueron mis dos intentos de crédito en bancos ahí²⁰) por las razones más imprevisibles, me encontraba con haber tenido que dar *doble garantía* por un solo y mismo préstamo. El Destino continuaba ejercitando sobre mí el propio estilo con que durante más de un año me había perseguido. Yo me limité a escribir inmediatamente unas líneas a Olarra comunicándole lo que mis hijos me habían notificado. Lo natural hubiera sido que Calpe-Madrid hubiese a su vez comunicado por cable a Olarra la nueva situación y *no estoy seguro* de que no lo hiciera en su hora, pero el hecho es que hasta el 6 de Junio no comunica a Ud. el traspaso y que durante todo el año 1942 he tenido en suspenso mis ingresos de Calpe-Argentina, por un lado, y el cobro de varios libros y de todos los pagos de Calpe-Madrid a la Revista de Occidente (por tanto los ingresos de mis hijos) por otro –o lo que es igual, que lejos de ser ellos quienes me hacían a mí un anticipo he sido yo quien se los ha hecho a ellos. La cosa era tan enorme que si yo no hubiera echado un

Adamuz y por su hijo Rafael Olarra. Se retira de Espasa-Calpe Argentina a finales de los años sesenta y regresa a Madrid, donde pasa a formar parte del Consejo de Administración de la empresa española. Cfr. Ainhoa RODRÍGUEZ LEAL, "Semblanza de Manuel Olarra Garmendia (1896-1987)", [en línea] en *Portal de Editores y Editoriales Iberoamericanos (siglos XIX-XXI)* – EDIRED. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2016. Dirección URL: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/manuel-olarra-garmendia-1896-1987-semblanza/>. [Consulta: 16 de marzo de 2017]. Ver también Rafael OLARRA JIMÉNEZ, *Espasa-Calpe. Manuel Olarra, un editor con vocación hispanoamericana*. Buenos Aires: Dunker, 2003, especialmente pp. 27-33.

²⁰ En este asunto conviene confrontar la queja de Ortega con el relato del hijo de Manuel Olarra, Rafael Olarra Jiménez, quien presenta la situación de la búsqueda de un crédito con estas palabras: "Por cierto que respecto a Ortega, este profundo y original pensador, que captó tal vez como nadie algunos rasgos de la personalidad de los argentinos y que ha dejado mar cada una huella en tantos intelectuales del país, tenía un estilo literario de una belleza y una claridad imposible de encontrar en otros filósofos. Pero, como a menudo ocurre con los que se mueven en el campo de las ideas, no tenía igual claridad para las operaciones comerciales. Así es como, continuando en Buenos Aires la relación casi cotidiana con Manuel Olarra que se plasmaba en valiosas sugerencias de títulos y autores, concibió un grandioso plan de publicaciones que el editor no encontraba viable. Pero no le era fácil rechazarlo dada la posición y consideración de que gozaba en la empresa. Así que opuso la insuficiencia de recursos para ese emprendimiento. Ortega, rechazó las objeciones arguyendo que para eso estaban los bancos y pidiendo una entrevista con el que Espasa-Calpe operaba. Y así fue como ambos, Olarra y él, fueron a visitar al entonces Gerente o Presidente del Banco City en Buenos Aires, Sr. Fernando Carlés. Ortega expuso su proyecto, la entrevista transcurrió amablemente y cuando Olarra volvió a su oficina en la calle Tacuarí, muy preocupado, sonó el teléfono apenas entraba. Era Carlés para decirle que el plan era disparatado, que se quedara tranquilo que no habría financiamiento pa-ra el mismo" (Rafael OLARRA JIMÉNEZ, ob. cit., pp. 35-36). El otro intento al que se refiere Ortega, lo realizó "por medio de un amigo suyo cercano a los círculos financieros, Ernesto Hueyo", en que "solicitó al Banco de la Nación 30.000 pesos con ese objetivo [creación de una editorial], pero al no tener bienes raíces y sin las garantías adecuadas, no se le otorgó préstamo alguno" (Carta de Ortega a Rafael Vehils, 11 de agosto de 1941, citado en Tzvi MEDIN, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 130).

telón metálico que me separase en absoluto de pensar en esos asuntos, más irritantemente complicados aun por la tardanza en las comunicaciones postales, no habría podido restaurar mi temple y mi humor²¹. *Abora bien, si yo le escribía a Ud. una palabra de cariño, no tenía más remedio que añadir muchas otras poniéndole a Ud. en autos de toda esa lamentable historia so pena de que al silenciar esto pareciese que daba por buena esta postrera conducta de Calpe.*

He ahí, querido Máximo, explicado con todo su detalle por qué no le he escrito a Ud. Las condiciones precisas de la historia le dan, repito, carácter de paradigma para que aclare Ud. a Bebé²², Fernando²³ etc. etc. el motivo de no escribirles a ellos. Pues en sus casos hubiera habido que entrar en historias aunque menos precisas y más largas de referir, no menos penosas.

Pero si la narración anterior va hecha primero con esa finalidad general de servir como ejemplo para hacer inteligible mi silencio, claro es que tiene además la misión ineludible de que reanudemos la conversación sobre mis asuntos con Calpe, de los cuales es Ud. mi representante. Por eso continuo ahora completando cuanto sobre ellos tengo que decir.

²¹ Marta CAMPOMAR recupera un diálogo epistolar de Ortega con Lorenzo Luzuriaga indicando que "Luzuriaga, percatándose de que detrás del retramiento de Ortega estarían sus «asuntos editoriales», con cariño le ofrece desde Tucumán su ayuda, según consta en carta del 13 de agosto de 1941, a la que responde Ortega desde Buenos Aires el 20 de octubre que estaría en «lo más grave y desazonador» de su lucha con Olarra sin saber cómo interpretar su conducta y sin poder concretar proyectos o ediciones. Su amigo lo anima quejándose del «cretinismo inconcebible» de esos señores de Calpe y asegurándole a Ortega que si tuviera dinero disponible apostaría al éxito de la nueva editorial que Ortega pusiera en marcha [4 de octubre de 1941]", en "El exilio argentino en la correspondencia de Ortega y Gasset: la crisis de las etimologías", *Revista de Estudios Orteguianos*, 20 (2010), pp. 144-145.

²² Elena "Bebé" Sansinena de Elizalde nació el 14 de junio de 1882 y falleció el 28 de diciembre de 1970. Fue presidenta de la Asociación Amigos del Arte (1926-1944) (cfr. Verónica MEO LAOS, *Vanguardia y renovación estética – Asociación Amigos del Arte (1924-1942)*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus, 2007), y condecorada con la Legión de Honor y la Cruz de Oro al Mérito de Austria. Era hija de Francisco Sansinena Jarcquemand y de Agustina Luro Pradere, hija, a su vez, del fundador de la ciudad de Mar del Plata. Se casó el 11 de mayo de 1903 con Luis Francisco Silverio de Elizalde Leal (quien nació el 20 de junio de 1872 y falleció en Buenos Aires el 19 de agosto de 1949), abogado, magistrado, profesor de historia del Colegio Nacional Mariano Moreno, defensor de pobres y ausentes, agente fiscal en lo criminal (1931), Juez del Crimen (1937-1943). Tuvieron cinco hijos. Cfr. *Los Elizalde. Dos siglos y medio de historia y tradición*. LARA Producciones Editoriales, 2005, especialmente el capítulo IV. La familia poseía la estancia "Dos Talas" y, según relata Juan José SEBRELI (*Cuadernos*. Buenos Aires: Sudamericana, 2011), "la estación ferroviaria Sevigné se construyó especialmente para los que iban a la estancia ya que nadie más vivía por esos lugares. Se decía que cuando llegaba Bebé Sansinena, el jefe de estación hacía desplegar sobre el pastizal una alfombra roja hasta la entrada del casco. La alfombra sobre la pampa, más allá de sus intenciones ceremoniales, resultaba tan surrealista como el piano sobre los Alpes que reclamaba Rimbaud".

²³ Fernando de Elizalde Sansinena, hijo menor de Elena, nació el 5 de julio de 1915 y falleció el 23 de abril de 1989; se casó el 1 de diciembre de 1943 con Inés Dari Larguía.

ISSN: 1577-0077 / e-ISSN: 3045-7882

No sólo demoró inaceptablemente Olarra el libertar mi garantía dada a él y que, como Ud. ve, en realidad desde Febrero mismo era ya indebida puesto que se había dado otra en Madrid, sino que dejó de cumplir la promesa que me había hecho de enviarme copia de las liquidaciones semestrales cuyos originales supongo daría a Ud. Trajo ello consigo que yo no pudiera entender ninguna de las cartas que durante 1942 y los primeros meses del año corriente me ha escrito. Esta comprensión me era especialmente difícil porque, al no enviarme esas liquidaciones, no podía reconstruir yo —que he dejado a Ud. casi todos mis papeles— por qué resultaba debiendo a Calpe en *Enero de 1942* -6.536 pesos. Yo recordaba 3.290 del “Conocimiento del Hombre” y registro a mi nombre del título Revista de Occidente más algún gasto menudo. Solo al llegarme copia de las dos liquidaciones del 42, hace tres meses, he visto por qué, en efecto, debía yo 3.240 más. (Este punto del no envío al tiempo debido y el envío inesperado ahora, son un buen ejemplo de comportamiento que pone nerviosos. Pues note que durante 1942 y comienzos de este mi situación era grave y me hallaba a enorme distancia postal de la única fuente normal de ingresos. Si se salta uno estos que parecen detalles, todo parece maravilloso y todos unos santos). *Quiero hacer constar* que estas quejas no implican sospecha ninguna de irregularidad en las cifras que Calpe da. En este punto quiero que no haya equívoco porque considero que las cuentas de Calpe son siempre muy precisas y serias *en lo que tienen de cuentas* es decir, *de cifras* hasta el punto de que me fio más de las suyas que de las mías. Pero las cifras tienen un lado que no es aritmético sino jurídico o simplemente de buena fe o mala intención humanas. Y esto es ya otra cuestión porque es materia opinable.

Conviene hacer constar, pues, que ni yo he recibido precisión sobre esa deuda ni me han sido enviadas copias de las liquidaciones de 1942 —según habíamos acordado— *hasta Agosto de 1945*. Como Ud. no podía tener al dedillo todas estas cuestiones, tal vez creyera que se estaban portando conmigo ejemplarmente durante todo ese tiempo siendo así que su conducta sabían ellos muy bien que no era la debida. Esta falta de envío de las liquidaciones era tanto más grave cuanto que ya la de Octubre 1941 resultó —por vez primera durante mis relaciones con Calpe— que no arrojaba saldo a mi favor. Y, en efecto, contando desde ella ha habido cuatro liquidaciones o sea hasta la de Abril 1943 inclusive que, por haches o por erres, no han dado saldo a mi favor. Es más, todavía en la liquidación que acabo de recibir —Octubre 1943— *hay todavía una partida de 745\$ que pertenece a mi deuda en Enero 1942*. ¡Restemos esta cifra ahora (liquidación Octubre 1943) enjugada de la cifra de deuda en Enero 1942 y tenemos: 5.942. Reste, a su vez, 4.360 de reediciones hechas entre mi partida Febrero 42 y Julio 42, quedan: 1.582. Es decir, que entre Enero 1942 y Abril 1943 no da esa *masa de libros* ni esa cifra!

Yo le agradecería mucho que en una etapa en que esté Ud. un poco menos abrumado de trabajo, hiciese Ud. un estudio sobre lo que ha pasado en estos dos años. Esto supone: hacer fichas de cada obra –mía o de la Revista– que haya publicado Calpe-Argentina desde que empezó a publicar obras de que soy autor o propietario, anotando: 1º- tanto por ciento acordado en contrato o carta mía a Calpe. Para ello debería Calpe mostrarle los documentos correspondientes. 2º- Reediciones que se han hecho –especialmente en los dos últimos años. 3º- estado de pagos en relación con los contratos o cartas quasi-contractuales.

Sobre esta base podría Ud., en conversaciones con Olarra, intentar esclarecer el porqué de las –por lo visto– escasas ventas desde el 2º semestre de 1941²⁴, fenómeno que contrasta con el aumento enorme de venta de mis libros en *todo el mundo*, hasta el punto de ser yo hoy el escritor filosófico que vende más en Norte-América, Alemania, Hungría, Países Escandinavos y empieza a serlo en Inglaterra y Francia. En España se venden también hoy más que nunca. (Añado ahora, fuera de esta cuestión administrativa, que debe Ud. tomar nota de este hecho porque él precisa a Ud. que su amigo Ortega tiene por delante la etapa más activa y destacada de toda su vida. Pero no quiero aún entrar en detalles sobre esto. La sorpresa ahí va a ser enorme y muchos harán pésimas digestiones).

Con esto termino, por ahora, mis consideraciones sobre este asunto.

Vamos ahora a otros temas.

Ante todo quiero expresar mi aprobación a todos los pasos que ha dado Ud. hasta aquí en relación con Calpe sobre asuntos míos. Muy especialmente se refiere esta aprobación al permiso para las reediciones que se han hecho. Esta aprobación va ampliada a todas las que se quieran hacer y que, a juicio de Ud.,

²⁴ En efecto, la información de que dispone Ortega contradice las propias afirmaciones de la Cámara Argentina del Libro que se enorgullece al constatar que “el movimiento editorial argentino ha conseguido verdadera primacía en el mercado librero de todo el continente, colocándose el país en posición privilegiada como exportador de libros, lo cual aparece evidente a poco que se atienda a los guarismos de volúmenes despachados por vía postal, que ha hecho conocer recientemente la Dirección General de Correos y Telégrafos de la Nación. La cifra oficial de que más de 10 millones de ejemplares de libros impresos en el país fueron remitidos por intermedio de las oficinas postales, durante el año 1942, habla con elocuencia irrefutable. Los pueblos de nuestro idioma satisfacen sus aptencias intelectuales mediante las ediciones que salen a miles de las prensas argentinas, correspondiendo destacar que estas ediciones han logrado imponerse por la seriedad de los procedimientos editoriales, el noble progreso gráfico del libro nacional y la conveniencia de los precios, que no tienen posible parangón con los que caracterizan a otros centros editoriales” (cfr. Cámara Argentina del Libro, *Memoria y Balance*, ejercicio 1942-1943, p. 7, citado por Alejandra GIULIANI en “El mercado interno en la edad de oro del libro argentino. Libros y Primer Peronismo”, [en línea] en *Cultura editorial. Cátedra libre de edición y proyecto social Boris Spivakow*, 1 (2017). Dirección URL: <http://culturaeditorial.org/el-mercado-interno-en-la-edad-de-oro-del-libro-argentino-libros-y-primer-peronismo/>. [Consulta: 16 de marzo de 2017]).

ISSN: 1577-0077 / e-ISSN: 3045-7882
no se aparte demasiado, en cualquiera de sus términos, de las hechas hasta aquí. En el caso de convenirle a Calpe alguna innovación, que de buena fe pueda considerarse como importante, conviene que se me proponga previamente. Todo lo dicho vale también para los libros de la Revista.

Deben serme enviados por Calpe, directamente, los ejemplares que me correspondan de todas esas ediciones. En cuanto a los de las reediciones hechas entre mi salida de ahí y la fecha actual, que según me escribe Olarra le han sido entregadas a Ud., le agradeceré que me los envíen a mi nueva dirección arriba indicada. Le ruego que se la comunique a Calpe. Los gastos de este envío, como los que por cualquier otro motivo tenga Ud. que hacer, en sus amables y generosos trabajos para auxiliarme, deberán serle a Ud. sufragados por Espasa-Calpe-Argentina que los descontará de mi saldo favorable; muy especialmente debe hacerse esto con la cantidad que Ud. pagase al notario que hizo mi poder a Ud. y que por no conocer Ud. los honorarios al tiempo de partir yo, no fue pagado por mí. Esta indicación debe valer como ruego formal hecho en esta carta por mí a Espasa-Calpe para que lo ejecute. En rigor, no haría falta esta declaración mía porque demandas de ese tipo me parece que entran rigorosamente en las atribuciones que mi poder concedía a Ud. Conviene que lo antes posible renueve Ud., también, el registro a mi nombre del título "Conocimiento del Hombre". El coste de esta inscripción debe ser satisfecho por el mismo procedimiento.

Urgiría también que comunicase Ud. a Desclée de Brouwer y Cía. editores²⁵ –Santiago del Estero 907, Buenos Aires– que el libro de J. Huizinga *Otoño de la Edad Media*²⁶ fue publicado por mí en la Revista de Occidente hace

²⁵ La fundación de la casa editorial Desclée de Brouwer et Compagnie se produjo en Bélgica en 1877 por iniciativa de Henri y Jules Desclée a quienes se asoció Alphonse de Brouwer, propietario de una peletería. Comenzaron su labor imprimiendo obras de San Agustín destinadas a apoyar los esfuerzos de la sociedad San Juan Evangelista de Desclée. Esta iniciativa coincide con un tiempo de desarrollo de la industria en Bélgica, de escolarización progresiva y de ediciones católicas. Instalados en Francia se la conoció como una "editorial pontificia" por publicar los libros para el clero. Después de la Primera Guerra Mundial ganaron prestigio internacional gracias a autores como Jacques Maritain y Etienne Gilson. Sus catálogos se enriquecieron con colecciones que representaban la "renovación católica", como *Cuestiones disputadas*, *Elegir*, *Tiempo y rostro*, *Biblioteca francesa de Filosofía* y, desde 1932, con la revista *Esprit*. Su edición de la *Santa Biblia* fue un éxito mundial y requirió ser traducida a muchos idiomas. La editorial se instaló en Bilbao (1945), Buenos Aires, Utrecht, Nueva York y Montreal, y desarrolló una cadena de librerías en Bruselas, Lovaina, Utrecht y Breda.

²⁶ Johan Huizinga fue un filósofo e historiador holandés que nació el 7 de diciembre de 1872 y falleció el 1 de febrero de 1945. Inició su actividad docente en 1897 y a partir de 1905 en la Universidad de Gröning, y luego, desde 1915 hasta 1942, en la Universidad de Leiden. Fue miembro de la Academia de Ciencias de Holanda y presidente de la sección de Humanidades de la Real Academia de Holanda. En 1942, cuando las fuerzas de ocupación alemanas cerraron la Universidad de Leiden, fue detenido y encarcelado, desterrándolo finalmente a Overijssel y

muchos años²⁷, ha sido reeditado ahora y, sigo siendo propietario de los derechos para su versión en castellano. Pretende publicarlo él.

Por vez primera desde que salí de ahí he tenido en estos últimos tres meses un ingreso importante de Espasa-Calpe-Argentina debido a las reediciones últimamente hechas y resultado de la liquidación de Octubre último que acabo de recibir. Me llegaron en Octubre 15.800 escudos y ahora 12.742. En carta de 2 de Agosto de Olarra confirmada en otra de 9 de Octubre se me dice que la primera cantidad corresponde a 3.000 pesos. En cuanto a la segunda no sé aun a qué atenerme pues se me habla del envío seguro de 1.860 pesos y el mera-mente probable (por razones legales) de 311 pesos más. Esto se ha aclarado con posterioridad. Ahora bien, me encuentro con que no veo claro el tipo de cambio a que han sido hechos cada uno de estos envíos. El primero resultaría a unos 5,26 escudos por peso, lo que me parece un poco bajo. Ahora bien, Cal-pe me ha obtenido siempre buenos cambios. Convendría que me lo aclarase es-to Olarra en alguna carta. Espero, pues, que se anime ahora un poco esa fuente de ingresos. Desearía que, si no tiene Espasa-Calpe inconveniente ninguno, me hiciesen –puesto que no parece haber ahora saldo deudor por mi parte– el en-vío de cantidades que provienen de reediciones o mitades de edición u otros conceptos de este tipo, cuando la causa se produjese sin esperar a la liquida-ción dejando, como envíos resultantes de éstas, lo que proviniese de ventas por ejemplar vendido.

Ignoro si han llegado ahí las cosas más publicadas en España desde Fe-brero 1942. Son estas: *Teoría de Andalucía*, *Esquema de las Crisés*, *Historia como Sistema*²⁸, el prólogo de casi 100 páginas al libro de caza del conde de Ye-

Güeldres hasta su muerte. La mayor parte de sus trabajos se centran en la historia de Francia y los Países Bajos en los siglos XIV y XV, a lo que hay que añadir estudios sobre la literatura y cultura de la India y la biografía *Erasmus* (1925) entre otros trabajos históricos. Sin embargo, la gran fama de Huizinga se debe a dos de sus obras: *El otoño de la Edad Media* (*Herfsttij der Middeleeuwen*) de 1919, muy valorada por Ortega, y *Homo Ludens*, de 1938.

²⁷ Johan HUIZINGA, *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre las formas de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, traducción del alemán de José Gaos, 2 vols. Madrid: Revista de Occidente, 1930.

²⁸ *Teoría de Andalucía y otros ensayos* (VI, 173-265) fue publicado por Revista de Occidente, Madrid, 1942. Previamente “Teoría de Andalucía” apareció en entregas periodísticas: “Teoría de Andalucía. Preludio”, *El Sol*, 9 de abril de 1927; “Teoría de Andalucía. El ideal vegetativo”, *El Sol*, 30 de abril de 1927; “Ideas de Andalucía” se repite en *La Nación* (Buenos Aires), 8 de mayo de 1927, junto con “Teoría de Andalucía”, *La Nación* (Buenos Aires), 5 de junio de 1927. *Esquema de las crísis y otros ensayos* (Madrid: Revista de Occidente, 1942) es la publicación parcial de lo que luego sería el texto de *En torno a Galileo* (VI, 367-506). Incluye las lecciones V, VI, VII y VIII del curso explicado en 1933 en la Cátedra Valdecilla de la Universidad Central. Se publicó ante-riormente en entregas del diario argentino *La Nación* entre el 21 de mayo y el 7 de octubre de 1933. Respecto a *Historia como sistema* y *Del Imperio romano* (VI, 43-132), “Historia como sistema” (VI, 43-81) nace del artículo “History as a system”, publicado en *Philosophy and history. Essays pre-*

bes²⁹ y el prólogo sin firmar pero que es, tal vez, lo más cuidado que he hecho en los últimos tiempos, al libro de aventuras *Alonso de Contreras* publicado por la Revista de Occidente³⁰. Ahora van a salir en un libro titulado *Dos Prólogos* el del libro de caza y el hecho para la historia de la Filosofía de Brehier que salió ahí³¹.

Apenas llegué aquí encontré inmediatamente facilidades plenas y absolutamente a mi discreción para fundar una editorial. Esas facilidades provenían de elementos españoles residentes aquí. La conveniencia de atar una porción de cabos de orden legal, aduanero, etc. más las largas interrupciones de los dos veranos pasados aquí, demoraron la aparición del primer volumen de esa editorial que no he podido denominar "Ediciones de la Revista de Occidente" porque ya hay aquí una editorial portuguesa que se titula "Occidente". Le he dado, pues, el nombre de editorial "Azar". La creación de esta editorial riza el rizo de toda una etapa de mi vida que ha girado en torno al afán de lograrlo³². Por ese afán tuve que padecer tanto ahí durante más de un año. De esos sufrimientos lo más grave es lo irremediable –la pérdida de tres años críticos para mi propósito. Al nacer ahora, por fin, nace ya un poco tarde y no dará tiempo a producirse alguno de los efectos que yo me proponía, si bien creo que se lograrán otros y, desde luego, la porción de los previstos ahí que no tienen carácter tan circunstancial. Al terminar, pues, este proceso de tres años conviene recalcar el contraste entre lo acaecido ahí y lo acaecido acá. 1º- A pesar de ser Portugal tierra humilde no he tenido casi que acabar de decir la primera palabra para que el asunto estuviese hecho y hecho en absoluto a mi gusto y albedrío. 2º- Los medios económicos proceden de españoles que tienen aquí negocios comerciales y aquí residen exactamente lo mismo que residen ahí los ricachones de la colonia española. Recordará Ud. que yo hacía siempre constar que eso, precisamente eso, es lo que debía haber acaecido ahí como solu-

sented to Ernst Cassirer (Oxford: Clarendon Press, 1936, pp. 283-322); y luego en la edición de Revista de Occidente (Madrid, 1942) se añade la colección de artículos publicados en *La Nación* en 1940 con el título "Del Imperio romano" (VI, 83-132), resultando de su unión un solo volumen.

²⁹ José ORTEGA Y GASSET, "Prólogo", en Conde de YEBES, *Veinte años de caza mayor*. Madrid: Espasa-Calpe, 1943, pp. IX-XCI.

³⁰ José ORTEGA Y GASSET, "Prólogo", en *Aventuras del capitán Alonso de Contreras (1582-1655)*. Madrid: Revista de Occidente, 1943, pp. VII-L.

³¹ José ORTEGA Y GASSET, *Dos Prólogos: a un tratado de montería; a una historia de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1944. En Buenos Aires se editó en 1942 por Editorial Sudamericana el "Prólogo (Ideas para una historia de la filosofía)", en Émile BRÉHIER, *Historia de la Filosofía. Tomo primero. La Antigüedad y la Edad Media*, pp. 17-57. Luego se reeditó en *Dos Prólogos* por Revista de Occidente, en Madrid, 1944.

³² El primer volumen, publicado en 1943 por Editorial Azar (Lisboa) en la "Biblioteca Conocimiento del Hombre", dirigida por Ortega, es *Homo Ludens. El juego como elemento de la historia*, de Johan HUIZINGA. Fue el único.

ción de mi proyecto. Pero era de tal modo inimaginable, dado nuestro conocimiento de los susodichos ricachones, mis compatriotas, que ni por un momento había que intentarlo. No obstante, para que no me quedase el resquemor de no haber tocado esa tecla, yo cuidé de que tuviesen noticia de ese mi propósito, de manera que no tienen disculpa. Pero el hecho que fulminantemente se produjo aquí me da derecho a recordarles a Uds. el hartazgo de razón que yo tenía cuando juzgaba inaceptable la conducta que tanto esos elementos como todos los demás, a quienes en vano se recurrió, tuvieron conmigo. Esto le hace ver a Ud. que no ha disminuido lo más mínimo al cabo de dos años –antes bien se ha intensificado– mi irritación contra todo lo que ahí me pasó y mi convicción de que no era un capricho ni una presunción injustificada pensar que no debía haberme pasado. Contribuye a este aumento de ambas cosas –mi irritación y la convicción de mis derechos– el que cuanto ha ido pasando en el mundo no ha hecho sino confirmarme en que aquello era una idea objetivamente mucho más importante de lo que pudiera parecer. Es muy posible que no tarde mucho en comprobarse esto de manera suficientemente sonora para que nadie pueda dudarlo. Y si en la dimensión que tenían de sufrimientos personales míos estaría dispuesto a perdonar aquellos comportamientos, no tengo derecho a olvidar lo que han significado como estorbo a una actuación que a estas horas tendría notoria importancia histórica.

Bueno, querido Máximo, y ahora vamos a Ud. Deseo vivamente tener noticias de cómo están Ud. y los tuyos, de cómo le va en el orden material de la vida, en el sentimental y en el público. Porque toda esa irritación mía contra muchas cosas de ahí que, como le manifiesto, no ha hecho sino crecer superlativamente, convive perfectamente con mi cariño y mi entusiasmo por muchas personas y cosas de ahí. Es más, al tener que convivir con mi furia, se han depurado y se han intensificado también. Dígale a Bebé que la quiero y la admiro más que nunca, que en cuanto pueda le escribiré largo, hablándole de cosas tiernas y para que al través de lo que le escriba advierta el cambio fantástico de salud, de arrestos, de optimismo y yo creo que hasta de años, que se ha producido en mí. A Fernando dígale que no le olvido y que recuerdo con mucho placer nuestras divertidas charlas. Lo mismo a Horacio⁵⁵ y al resto de Callao

⁵⁵ Horacio Luis de Elizalde Sansinena, otro hijo de Elena Sansinena, nació el 19 de junio de 1910 y falleció el 9 de junio de 1988; se casó con Guillermina van den Baard. El resto de sus hermanos eran Luis Francisco de Elizalde Sansinena (nació el 11 de agosto de 1904 y falleció el 17 de abril de 1970); Eduardo Luis de Elizalde Sansinena (nació el 11 de junio de 1906 y falleció el 7 de febrero de 1982), industrial, presidente del mercado algodonero, se casó el 29 de octubre de 1942 con Isabel María Rivara; Lía Elena de Elizalde Sansinena (nació el 28 de octubre de 1908 y falleció el 5 de febrero de 1990), se casó el 5 de noviembre de 1930 con Ignacio Pirovano; y Carlos Luis de Elizalde Sansinena (nació el 20 de octubre de 1911 y falleció el 8 de agosto de 1968), se casó el 18 de diciembre de 1939 con Silvia Pueyrredon.

ISSN: 1577-0077 / e-ISSN: 3045-7882

1515³⁴. A la Nena Gándara³⁵ que sigo teniéndola muy presente con esa presencia distante en que estábamos ¡ay! y que en mí, entonces como ahora, alimentaba el deseo permanente de hacer que la presencia se tragase la distancia. No le he escrito³⁶, aparte de las razones generales que al principio de esta carta le enuncio, porque no había encontrado medio de hacerlo en forma que mi carta tuviese alguna utilidad. Procuraré hacerlo en cuanto pueda.

Un gran abrazo al gran Pico³⁷. Pronto recibirán Uds. un enorme mamotreto hipermetafísico. Tengo muchos deseos de saber cómo le va.

A Perriaux³⁸ si le encuentra, dígale que le escribimos por otro correo tanto Rosa como yo y que provisoriamente le va un abrazo mío.

³⁴ En el número 1515 de la Avenida Callao estaba el domicilio de la familia Elizalde, ubicado en la zona de Recoleta de la capital argentina.

³⁵ Carmen Rodríguez Larreta de Gándara. Nació en Buenos Aires el 8 de julio de 1900 y falleció en la misma ciudad en el año 2000. Fue esposa de Jorge Gándara con quien se casó el 23 de diciembre de 1920 y residió casi toda su vida en la estancia *La Espadaña*, en el partido de Magdalena (Provincia de Buenos Aires). Escritora y colaboradora de la revista *Sur* y una de las fundadoras de *Realidad*, la revista que dirigió Francisco Ayala en Buenos Aires, también escribió para el diario *La Nación*. Entre sus textos más destacados hay que citar *La Habitada*, *El lugar del Diablo* y *Los Espejos*.

³⁶ Sin embargo, Carmen GÁNDARA se refiere, en el artículo que escribe para el número homenaje a Ortega publicado en la revista *Sur*, 241 (1956), titulado "Claridad sobre las cosas", a una carta que le manda desde el barco que lo lleva a Europa.

³⁷ César Pico nació en Buenos Aires en 1895 y murió en la misma ciudad el 20 de junio de 1966. Estudió en el Colegio del Salvador (perteneciente a los jesuitas) y luego prosiguió estudios universitarios de Medicina, si bien se dedicó fundamentalmente a la investigación biológica. Sin embargo, podría afirmarse que su auténtica vocación fue la filosofía. De la mano de Lugones escribió para *La Nueva República* y luego con Tomás Casares, Carlos Sáenz y Atilio Dell Oro Maini participó del grupo fundador de la revista *Criterio* y de los denominados *Cursos de Cultura Católica*. Ocupó cátedras de filosofía en la Universidad de La Plata y en la Universidad del Salvador. Su producción escrita abarcaba temas científicos, filosóficos, artísticos, políticos, sociológicos y religiosos, y está distribuida en publicaciones de diversa índole como *Iatría*, *Ortodoxia*, *Número*, *Criterio*, *Sol y Luna*, *Balcón*, *Nueva Política*, y tantas otras. Participó del Primer Congreso Nacional de Filosofía (Mendoza, 1949) con una comunicación titulada "Los usos como causa formal de la sociedad" que enlazaba la temática orteguiana con el sistema tomista. Estuvo casado con Amalia Castaño desde 1932. Con respecto a su amistad con Ortega, José María de Estrada explica que: "La apreciación de Pico por Ortega y Gasset se vinculaba también con esta toma de conciencia del nuevo estilo de pensar, como también de la problemática que nuestra situación y circunstancia histórica plantean. En diversas ocasiones le hemos oído a Pico, con la pasión y énfasis que en estas cosas solía poner, referirse a la gran impresión y al impacto intelectual que le produjo el conocimiento de Ortega. Fue para él la apertura de un horizonte novedoso y de fecundas posibilidades, significó el esclarecimiento de una nueva perspectiva para el trato con la realidad, sobre todo para la comprensión de lo social e histórico", José María de ESTRADA, *Semblanza de César Pico*. Buenos Aires: Ateneo de la República, 1967, p. 28. Ver también Pedro LAÍN ENTRALGO, "César Pico", *Revista de Occidente*, 47 (1967), pp. 217-219.

³⁸ Jaime Luis Enrique Perriaux nació en Buenos Aires el 21 de agosto de 1920 y falleció en la misma ciudad el 5 de septiembre de 1981. Ocupó el Ministerio de Justicia desde el 18 de junio de 1970 hasta el 11 de octubre de 1971. Su obra más conocida es *Las generaciones argentinas* en la que aplica el método orteguiano de las generaciones a la historia de su país.

14 Enero 1944

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

Concluyo ahora la carta.

En principio sigo creyendo que no sobraría hacer alguna vez la faena pesadísima que le propongo en la página 3, pero conste que no urge. Tal vez lo mejor sería irla haciendo poco a poco.

Acabo de recibir un tercer giro de 19.000 y pico de escudos. He puesto un cable a Olarra diciendo: "Recibidos los tres giros – Gracias – Aprobadas reediciones. Renuevan registro Conocimiento. Nuevas señas: Avenida 5 Outubro 10 - 2º dr."

Note Ud. lo que el hecho de estos tres giros hechos tan rápidamente, uno tras otro, significan. Durante dos años –1942-43– me tienen prácticamente sin ingreso apreciable. De pronto, me encuentro con casi 10.000\$. ¿A qué se debe este cambio? Admito que parte de él se deba a que durante esos dos años se han ido vendiendo ediciones cobradas previamente por mí y ahora han sido necesarias muchas reediciones juntas. Pero no me quedo convencido de que sea ésta la única causa. ¿Es un cambio de clima? A mi juicio Ud. no debe variar en absoluto el tono sereno, tranquilo y apacible de su relación con Olarra. Solo creo que debe Ud. hacer –aparte otras preguntas e informaciones que esta carta le sugiera– dos cosas: *una*, expresarle gratitud por estos recientes envíos; *otra*, hacerles constar muy precisamente (es decir, con fechas) lo indebido de su conducta al mantenerme durante meses en situación de *doble garantía*.

Adjunto un recibo que le ruego entregue a Espasa-Calpe. La duda sobre a qué respondía en pesos el giro de 12.742 esc[udos] se aclaró por carta recibida por mí después de escrito lo anterior. Parece, pues, que las cosas todas de mi relación con esa casa están en claro y corrientes. Note que la primera parte de esta carta se refiere al pasado: tiene usted que imaginarme *pasándolo* y no como estoy en el presente.

Ruégole que telefonee al Dr. Pozzo³⁹ –tenía el consultorio Paraguay 577 y el teléfono de su casa 60-6371– saludándole de mi parte y pidiéndole que me envíe el libro americano sobre las culturas de los Andes a mis señas Av. 5 de Outubro 10.

Querido Máximo ¡cuánto quisiera saber de su vida, de sus problemas íntimos, de sus proyectos! Crea en mi indeleble cariño y en mi consolidada estimación.

Ortega

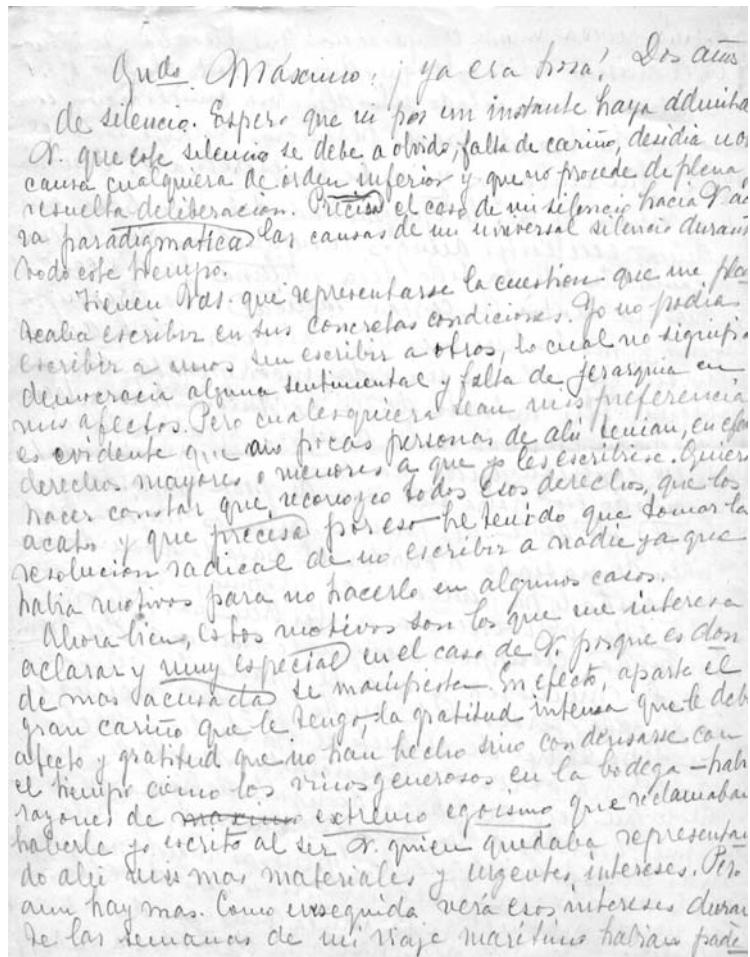
³⁹ No se han encontrado referencias sobre el Dr. Pozzo.

⁴⁰Querido Máximo: unas líneas que le lleven mi afecto y el deseo de un año grato para Ud. y los suyos, especialmente su mamá⁴¹ a quien envío muy afectuosos recuerdos. Siempre pensamos en Ud. con especial cariño. Escríbanos pronto, todo lo pronto que ahora puede ser. Todo mi afecto a Bebé y Callao 1515, particular a Fernando.

Con todo el cariño de su vieja amiga

Rosa

Primera página del borrador manuscrito con letra de Rosa Spottorno. CD-E/31(a)



⁴⁰ Estas líneas finales son de Rosa Spottorno.

⁴¹ Era la Sra. Dolores Paz Colombe. Enviudó cuando Máximo tenía 4 años.

Última página del borrador manuscrito con letra de Rosa Spottorno. CD-E/31(a)

1º que la presencia de dragarse la distancia.
No le he escrito, aparte de las rafagas generales
que al principio de esta carta le envié, porque no
había encontrado medio de hacerlo en forma
que mi carta tuviese alguna utilidad. Pm
Curaré hacerlo en cuanto pueda. En general,
seme que estos días, muy despiertos. La clave
esta en que perdi un Ds. bien la creciente com-
pliación de las cosas y rehacen toda intervie-
nacion de ellas que se presentan con caracteres
de simplicidad como en los que en aparien-
cia perman - para los ciegos claros está - hace
dos o tres años. Se saldrá a alta mar gracias
a la complicación. La historia ha marchado
siempre y la humanidad no ha suavizado
gracias a la complicación que es uno de
los mil nombres de la vida frente a los
simplismos que son la geometría y la atm.
Un gran abrazo al gran Ds. Por todo mí
amor Ds., un enorme matotretto supersimétrico
físico. Tengo muchos deseos de saber como te
va.

A Perriane si le encuentra digale que
le escribímos por otro correo tanto Rosa como
yo y que provisionalmente le va un abrazo mío.

Añadido manuscrito de Ortega al borrador. CD-E/31(a)

5

sino crecer superlativamente, convive perfectamente con mi cariño y mi entusiasmo por muchas personas y cosas de ahí. Es mas, al tener que convivir con mi furia, se han depurado y se han intensificado también. Digale a Rabe que la quiero y la admiro mas que nunca, que en cuanto pueda le escribiré largo, hablándole de cosas tiernas y para qué al través de lo que le escribe advierte el cambio fantástico de salud, de arrestos, de optimismo y yo creo que hasta de años, que se ha producido en mí. A Fernando digale que no le olvide y que recuerdo con mucho placer nuestras divertidas charlas. Lo mismo a Horacio y al reato de Callao 1515. A la Nena Góndara que sigue teniéndola muy presente con esa presencia distante en que estábamos jipi; y qué en intenciones cosa ahora, alimentaba el deseo permanente de hacer que la presencia se trajese la distancia. No le he escrito, parte de las razones generales que al principio de este año le mencioné, porque no había encontrado medio de hacerlo en forma que mi carta tuviese alguna utilidad. Procuraré hacerlo en cuanto pueda. En general temo que esto sea todo, muy descontento. Claro está en que se acelera más bien la creciente complicación de las cosas y redobla toda interpretación de ellas que se presenten con caracteres de simplicidad como en los que en apariencia tenían para los ciegos claros esté hace dos o tres años. Se saldrá a alta mar gracias a la complicación. La historia ha marchado siempre y la humanidad no ha sucesibido gracias a la complicación. Es uno de los mil misterios de la vida frente a los simples.

Un gran abrazo al gran Pico. Pronto recibirás Nds. un enorme mamotreto hipermetafísico. Tengo muchos deseos de saber como le va.

A Perriaux si le encuentra dígale que el escribirnos por otro correo tanto Rosa como yo y que provisoriamente le va un abrazo mío.

14 Enero 1944

Concluyo ahora la carta.

En principio sigo creyendo que no sabría hacer algo que no la faula, pesadísima que le propongo en la página 3 pero conste que no irugo. Tal vez, lo mejor sería vía aérea poco a poco.

Acabo de recibir mi tercer giro de 19.000 \$ peso de escudos. Me puse inmediatamente a llamar decundo: "Recibidos los tres giros - 32. - Recibidos tres giros. Remítase registro correspondiente. Buena suya: Avienda 5 Octubre 10 - 2^o dr.

Nate nube lo que el hecho de estos tres giros hechos hoy separadamente, me trae otro, seguramente. Durante dos años me llevé maravillantemente sin ningún apreciable. De pronto, me encuentro con casi 10.000 \$ pesos. ¿A que se debe este cambio? Admito que parte de él se deba a que durante estos años se han ido vendiendo ediciones elaboradas previamente por mí y ahora han sido necesarias ediciones reedicionadas juntas. Pero no me quedo convencido de que sea ésta la única causa. ¿Es ese cambio de clima? A mi parecer no debe variar en absoluto el tono serio, tranquilo y apacible de su relación con Blavia. Solo creo que deba usted hacer aparte otras preguntas e informaciones que esta carta le supone - de cosas: una, expresarles mi gratitud por estos señales favorables, hacerles contar muy precisamente (es decir, con fechas) lo nublado de

su conducta al mantenerme durante meses en situación de desarrollada.

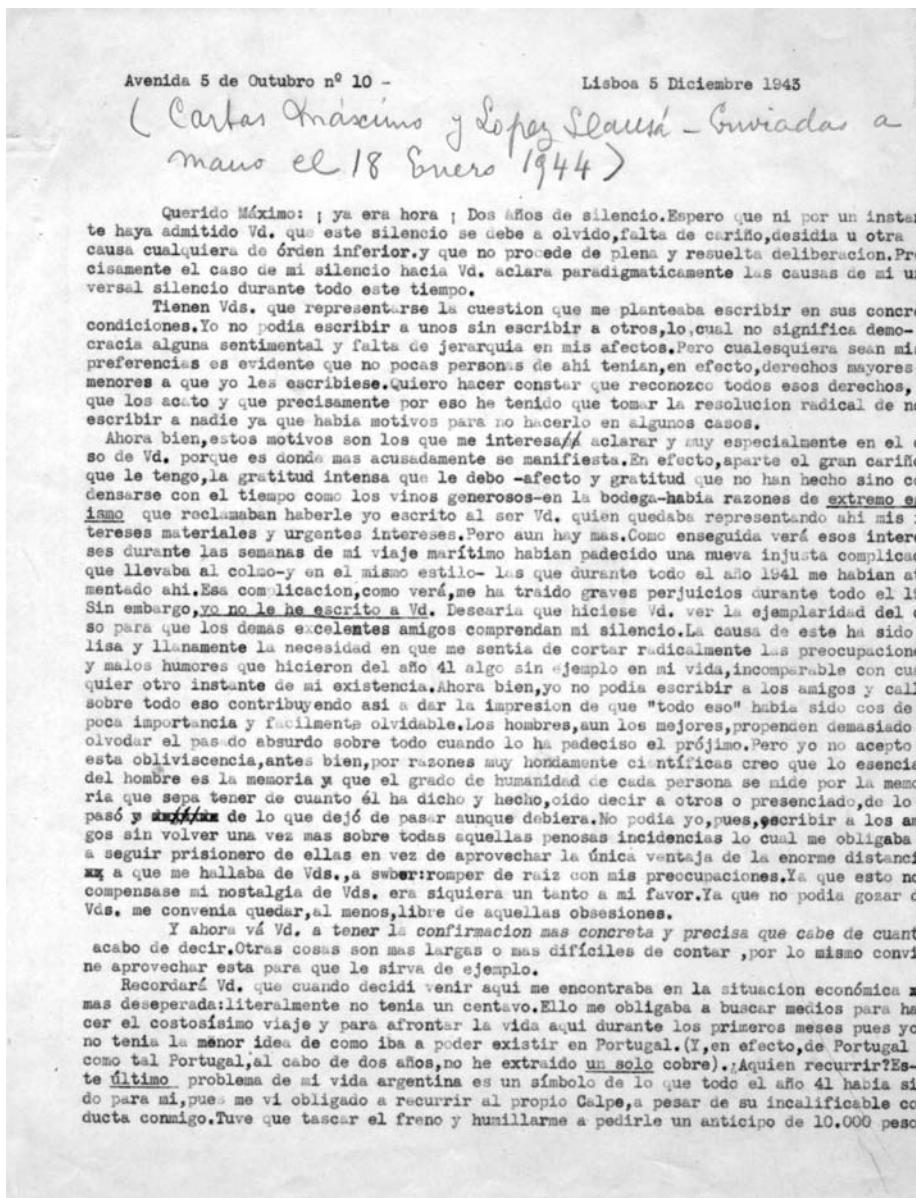
Adjunto un recibo que le ruego entregue a Espasa-Calleja. La suma sobre a quién respondía su paivo el giro de 12.745 \$ peso se paga por carta recibida por mí después de escrito lo anterior.

Parece, pues, que las cosas, todas de mi relación con esa casa están allí clara, convencentes.

Puedo que telefonee al Dr. Park - Paraguay 577. Tel. 6063. Aludiéndole de mi parte, pedídale que me envíe el libro americano sobre las culturas de los Andes a mi señora Avenida 5 Octubre 10 - 2^o dr.

Quiero matizar, cuánto quisiera saber de su vida, de sus problemas íntimos, de sus proyectos! Otra en su mundo, lejos de carnaval, en una consolidada situación.

Primera página de la primera copia al carbón de la carta enviada. CD-E/31



Última página de la primera copia al carbón de la carta enviada. CD-E/31

5

sino crecer superlativamente, convive perfectamente con mi cariño y mi entusiasmo por muchas personas y cosas de ahí. Es mas, al tener que convivir con mi furia, se han depurado y se han intensificado también. Dígale a Bebé que la quiero y la admiro mas que nunca, que en cuanto pueda le escribiré largo, hablándole de cosas tiernas y para que al través de lo que le escribe advierta el cambio fantástico de salud, de arrestos, de optimismo y yo creo que hasta de años, que se ha producido en mí. A Fernando dígale que no le olvido y que recuerdo con mucho placer nuestras divertidas charlas. Lo mismo a Horacio y al resto de Callao 1515. A la Nena Gándara que sigo teniéndola muy presente con esa presencia distante en que estábamos ay; y que en mí, entonces como ahora, alimentaba el deseo permanente de hacer que la presencia se tragase la distancia. No le he escrito, aparte de las razones generales que al principio de esta carta le encuncio, porque no había encontrado medio de hacerlo en forma que al carta tuviese alguna utilidad. Procuraré hacerlo en cuanto pueda.

Un gran abrazo al gran Pico. Pronto recibirán Vds. un enorme mamotreto hipermetafísico. Tengo muchos deseos de saber como le va.

A Perriau si le encuentra, dígale que le escribimos por otro correo tanto Rosa como yo y que provisoriamente le va un abrazo mío.

14 Enero 1944

Concluyo ahora la carta.

En principio sigo creyendo que no sobraría hacer alguna vez la faena pesadísima que le pongo en la página 3, pero conste que no urge. Tal vez lo mejor sería irla haciendo poco a poco.

Acabo de recibir un tercer giro de 19.000 y pico de escudos. He puesto un cable a Olarra diciendo: "Recibidos los tres giros-Gracias-Aprobadas reediciones. Renuevan registro Conocimiento. Nuevas señas: Avenida 50 Octubre 10 -2º dr."

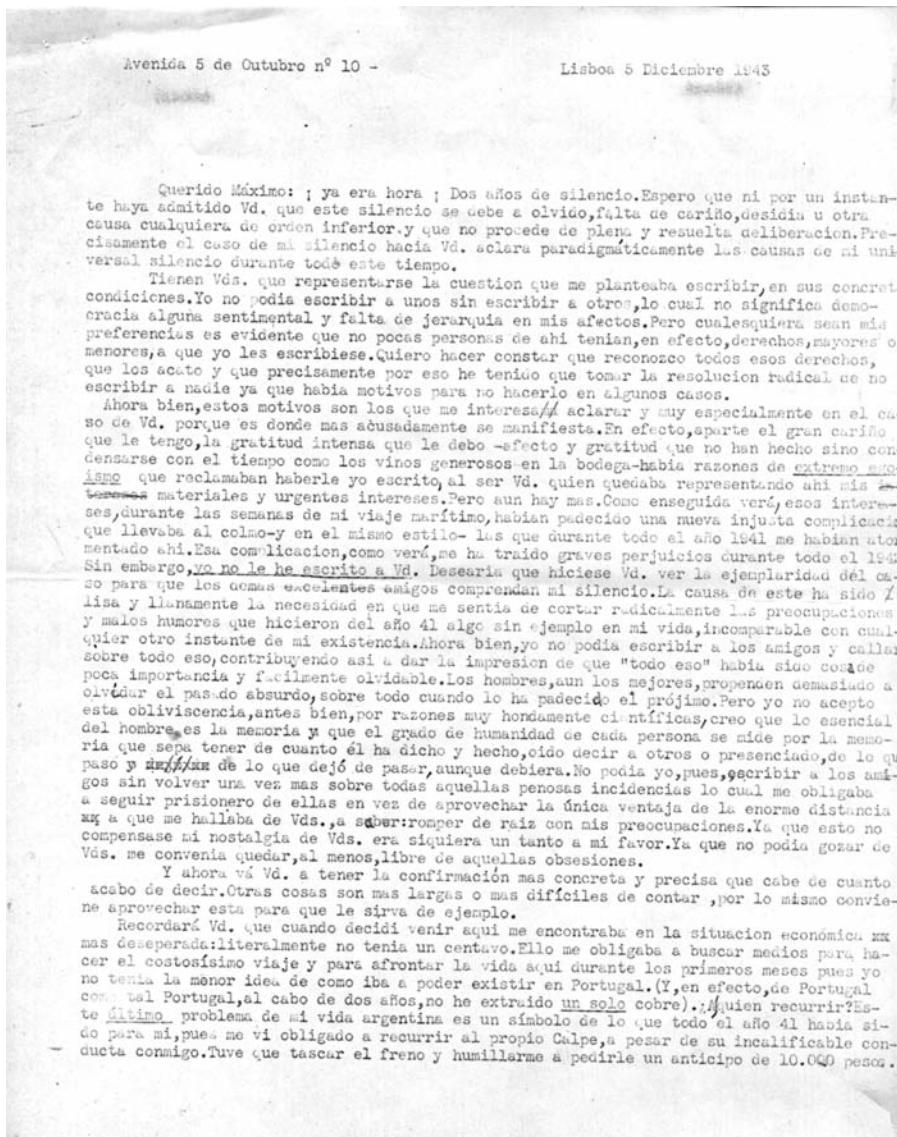
Note Vd. lo que el hecho de estos tres giros hechos tan rápidamente, uno tras otro, significan. Durante dos años -1942-43- me tienen prácticamente sin ingreso apreciable. De pronto, me encuentro con casi 10.000 \$. ¿Aque se debe este cambio? Admito que parte de él se deba a que durante esos dos años se han ido vendiendo ediciones cobradas previamente por mí y ahora han sido necesarias muchas reediciones juntas. Pero no me quedo convencido de que sea ésta la única causa. ¿Es un cambio de clima? A mi juicio Vd. no debe variar en absoluto el tono sereno, tranquilo y apacible de su relación con Olarra. Solo creo que debe Vd. hacer aparte otras preguntas e informaciones que esta carta le sugiere: dos cosas: y una, expresarle mi gratitud por estos recientes envíos: otra, hacerles constar muy precisamente (es decir, con fechas) lo indebidó de su conducta al mantenerme durante meses en situación de doble garantía.

Ajunto un recibo que le ruego entregue a Espasa-Calpe. La duda sobre a que respondía en pesos el giro de 12.742 esc. se aclaró por carta recibida por mí después de escrito lo anterior. Parece, pues, que las cosas todas de mi relación con esa casa están en claro y corrientes.

Inégole que telefonee al Dr. Pozzo-tenía el consultorio Paraguay 577 y el teléfono de su casa 80-6371 - saludándole de mi parte y pidiéndole que me envie el libro americano sobre las culturas de los Andes a mis señas Av. 5 de Octubre 10 -

Querido Maximo: cuanto quisiera saber de su vida, de sus problemas íntimos, de sus proyectos; Crea en mi indeleble cariño y en mi consolidada estimación

Primera página de la carta enviada por Ortega a Etchecopar el 18 de enero de 1944. CD-E/33



Última página de la carta enviada por Ortega a Etchecopar el 18 de enero de 1944. CD-E/33

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

5

sino crecer superlativamente, convive perfectamente con mi cariño y mi entusiasmo por muchas personas y cosas de ahí. Es mas, al tener que convivir con mi furia, se han depurado y se han intensificado también. Dígale a Bébé que la quiero y la admiro mas que nunca, que en cuanto pueda le escribiré largo, hablándole de cosas tiernas y para que al través de lo que le escriba advierta el cambio fantástico de salud, de arrestos, de optimismo y yo creo que hasta de años, que se ha producido en mí. A Fernando digale que no le olvido y que recuerdo con mucho placer nuestras divertidas charlas. Lo mismo a Horacio y al resto de Callao 1515. A La Nena Gándara que sigo teniendo muy presente con esa presencia distante en que estábamos jay; y que en mí, entonces como ahora, alimentaba el deseo permanente de hacer que la presencia se tragase la distancia. No le he escrito, aparte de las razones generales que al principio de esta carta le enunció, porque no había encontrado medio de hacerlo en forma que mi carta tuviera alguna utilidad. Procuraré hacerlo en cuanto pueda.

Un gran abra o al gran Pico. Pronto recibirán Vds. un enorme mamotero hipermetafísico. Tengo muchos deseos de saber como lo vía.

A Perriau si le encuentra, dígale que le escribimos por otro correo tanto Rosa como yo y que provisoriamente le vía un abrazo mío.

14 Enero 1944

Concluyo ahora la carta.

En principio sigo creyendo que no sobraria hacer alguna vez la faena pesadísima que le propongo en la página 3, pero conste que no urge. Tal vez lo mejor sería irla haciendo poco a poco.

Acabo de recibir un tercer giro de 19.000 y pico de escudos. He puesto un cable a Olarra diciendo: "Recibidos los tres giros-Gracias-Aprobadas reediciones. Renuevan registro Conocimiento to. Nuevas señas: Avenida 50 Octubre 10 -2º dr."

Note Vd. lo que el hecho de estos tres giros hechos tan rápidamente, uno tras otro, significan. Durante dos años -1942-43- me tienen prácticamente sin ingreso apreciable. De pronto, me encuentro con casi 10.000 \$. ¿Qué se debe este cambio? Admito que parte de él se deba a que durante esos dos años se han ido vendiendo ediciones cobradas previamente por mí y ahora han sido necesarias muchas reediciones juntas. Pero no me quedo convencido de que sea ésta la única causa. ¿Es un cambio de clima? A mi juicio Vd. no debe variar en absoluto el tono sereno, tranquilo y apacible de su relación con Olarra. Solo creo que debe Vd. hacer aparte otras preguntas e informaciones que est. carta le sugiera- dos cosas: una, expresarse más gratuitamente por estos recientes envíos; otra, hacerles constar muy precisamente (es decir, con fchas) lo indebiduo de su conducta al mantenerme durante meses en situación de doble garantía.

Adjunto un recibo que le ruego entregue a Espasa-Calpe. La duda sobre a qué respondía en pesos el giro de 12.742 esc. se aciará por carta recibida por mí después de escrito lo anterior. Parece, pues, que las cosas todas de mi relación con esa casa están en claro y corrientes, hasta que la primera parte de esta carta se refiere al pasado. Recuerde que imaginaré que nacieron estos en el presente. Huelga que telefonee al Dr. Poszo-tenía el consultorio Paraguay 577 y el teléfono de su casa 60-6371 - saludándole de mi parte y diciéndole que me envíe el libro americano sobre las culturas de los Andes a mis señas Av: 5 de Octubre 10 -

Querido Maximo: cuanto quisiera saber de su vida, de sus problemas íntimos, de sus proyectos; Crea en mi indeleble cariño y en mi consolidada estimación

Rosa

Querido Maximo: unas líneas que le lleven mi afecto y el deseo de un año grato para U. y los tuyos, especialmente su mamá a quien envío muy afables recuerdos. Siempre pensamos en U. con especial cariño. Escríbanme pronto, todo lo pronto que ahora puede ser. Todo mi afecto a Bébé y Callao 1515 particular a Fernando?

Con todo el cariño de su vieja amiga *Rosa*

[4]⁴²

[De José Ortega y Gasset a Máximo Etchecopar]

Lisboa 12 Julio 1945

Sr. D. Máximo Etchecopar
Buenos Aires

Querido Máximo:

Por María de Maeztu⁴³ tuve noticias de Ud. y algunas otras me han llegado por diferentes conductos. De todas maneras me interesaría sobremanera conocer más minuciosamente su vida para poder apreciar en qué temple entra Ud. en esta nueva etapa que para todos se inicia.

Le envío adjunta una carta que mi hijo José⁴⁴ escribe a Lorenzo Luzuria-

⁴² AO, sig. CD-E/32.

⁴³ María de Maeztu Whitney nació en Vitoria, 1881 y falleció en Mar del Plata, Argentina, en 1948. Entre 1896 y 1898, siguió estudios en la Escuela Normal de Maestras de su ciudad natal, y en 1902 obtuvo una plaza de maestra en una escuela pública de Santander. En 1907 comienza a cursar en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Salamanca, finalizando la carrera de Filosofía en la Universidad Central, en 1915, con premio extraordinario. Entre octubre de 1909 y junio de 1912 estudia en la recién creada Escuela de Estudios Superiores del Magisterio. Fue alumna de José Ortega y Gasset en la Escuela de Estudios Superiores del Magisterio. Adhirió al reformismo educativo de la Institución Libre de Enseñanza a través de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, gracias a la que obtuvo una amplia formación europea. Fue directora, desde su apertura, en octubre de 1915, del grupo femenino de la Residencia de Estudiantes –la Residencia de Señoritas–, y dirigió también, desde su creación, en 1918, la Sección Preparatoria del Instituto-Escuela. Durante la dictadura de Primo de Rivera, realizó la actividad de más claro significado político de su vida, al aceptar ser miembro de la Asamblea Nacional. Accedió a la docencia universitaria en 1932, en la recién creada Sección de Pedagogía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central. Alejada de España por la Guerra Civil, se instaló en Argentina, donde desarrolló una intensa actividad docente en la Universidad de Buenos Aires, que completó con numerosos cursos y conferencias en diversas ciudades de ese país, así como en Chile y Uruguay. Escribió dos ensayos –acordes con la línea de pensamiento de su hermano, Ramiro–, *El problema de la ética* (1938) e *Historia de la cultura europea* (1941). En 1943 publicó su obra más conocida, *Antología-siglo XX. Prostetas españoles*, para uso de los profesores de bachillerato. Cfr. Isabel PÉREZ-VILLANUEVA TOVAR, “La Residencia de Estudiantes”, en J. M. SÁNCHEZ RON, A. LAFUENTE, A. ROMERO y L. SÁNCHEZ DE ANDRÉS (eds.), *El laboratorio de España: la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, 1907-1959*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2007, pp. 433-463.

⁴⁴ José Ortega Spottorno nació en Madrid el 13 de noviembre de 1916, cuando su padre se hallaba dictando cursos en Buenos Aires, donde recibió la noticia del nacimiento de su tercer hijo. Falleció en la misma ciudad el 18 de febrero de 2002. Se graduó como ingeniero agrónomo del Estado y su primer destino profesional fue en Girona. A pesar del exilio de su padre siguió

ga⁴⁵, uno de mis más antiguos y continuos amigos. Conviene que la lea Ud. y aun tal vez de que, confidencialmente, se quede con copia de ella. Por su contenido verá que se trata de hacer un pequeño ensayo para facilitar la expansión de los libros de la Revista en Iberoamérica. Si Luzuriaga viene a acuerdo con nosotros deberá Ud. darle permiso para emplear en los libros nuestros que se reediten el pie editorial "Ediciones de la Revista de Occidente" o "Revista de Occidente".

De todos modos me interesaría mucho recibir de Ud. una impresión y un juicio sobre el proyecto que la carta enuncia.

viviendo en Madrid, aunque con frecuentes desplazamientos a Portugal para asistir a su progenitor, quien, por la persuasión familiar, volvería a visitar España a partir de 1946, recién terminada la Segunda Guerra Mundial. Había colaborado decisivamente en la reanudación de la editorial Revista de Occidente. La revista se volvió a publicar en 1963 y Ortega Spottorno pasó a dirigirla. En 1949 se casó con Simone Klein, con quien tuvo tres hijos. Consagrado a la tarea de divulgar el pensamiento de Ortega y Gasset fundó once años después de su muerte, en 1966, Alianza Editorial, de la cual llegaría a ser consejero delegado. Con Jesús de Polanco fundó Promotora de Informaciones Sociedad Anónima, PRISA, el 18 de enero de 1972 e intentó conseguir el permiso de edición de un diario de información general que llamaría *El País*, bajo la dirección del periodista Juan Luis Cebrián, pero que no saldría a la calle hasta el 4 de mayo de 1976. Fue senador por designación real en la Legislatura Constituyente de 1977-1979. Durante su vida siguió fiel al compromiso de divulgar el pensamiento orteguiano, aunque no pudo dedicarse de lleno a la escritura antes de la década del ochenta. Así, dejó una novela, *El área remota* (1986), y *Relatos en espiral* (1990); dos años después publicó *Historia probable de los Spottorno* y poco antes de morir, culminó *Los Ortega*, que vio la luz en abril de 2002.

⁴⁵ Lorenzo Luzuriaga Medina nació el 29 de octubre de 1889 en Valdepeñas y falleció en 1959 en Buenos Aires. Estudió en la Escuela Superior de Magisterio en Madrid, donde conoció a José Ortega y Gasset. En 1913 la Junta de Ampliación de Estudios le concedió una beca para estudiar durante dos años en las Universidades de Marburgo, Jena y Berlín (Alemania). A su regreso se incorporó a la Liga de Educación Política, fundada por Ortega. Colaboró con la revista *España y El Socialista*, y entre 1917 y 1921, en el periódico *El Sol*. En 1922 fundó la *Revista de Pedagogía*. Durante la Segunda República fue catedrático de Pedagogía en la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, y se exilió en Gran Bretaña y Argentina tras la Guerra Civil Española, en 1933. Fue profesor y vicedecano en la Universidad Nacional de Tucumán, y se trasladó a Buenos Aires en 1944. Trabajó como director de la Colección Pedagógica de la Editorial Losada. Tradujo varias obras de John Dewey como *Experiencia y Educación y Mi credo pedagógico*. Colaboró con el diario *La Nación* y fundó –junto a Francisco Ayala– la revista *Realidad* (dirigida por Francisco Romero), que se publica entre 1947 y 1949. Entre 1954 y 1955 dictó clases en la Universidad Central de Caracas y a su regreso a Buenos Aires ocupó la cátedra de "Didáctica e Historia de la Educación" en la Facultad de Filosofía y Letras. Entre sus obras más importantes es necesario señalar *La preparación de los maestros* (1918); *Ensayos de pedagogía e instrucción pública* (1920); *La escuela unificada* (1922); *Las escuelas nuevas* (1923); *La educación nueva* (1927); *Ideas para una reforma constitucional de la educación pública* (1931); *La pedagogía contemporánea* (1942); *La enseñanza primaria y secundaria argentina comparada con la de otros países* (1942); *Reforma de la educación* (1945); *Pedagogía* (1950); *Diccionario de pedagogía* (1950); *Historia de la educación y de la pedagogía* (1951); *Pedagogía social y política* (1954); *La Institución Libre de Enseñanza y la educación en España* (1958).

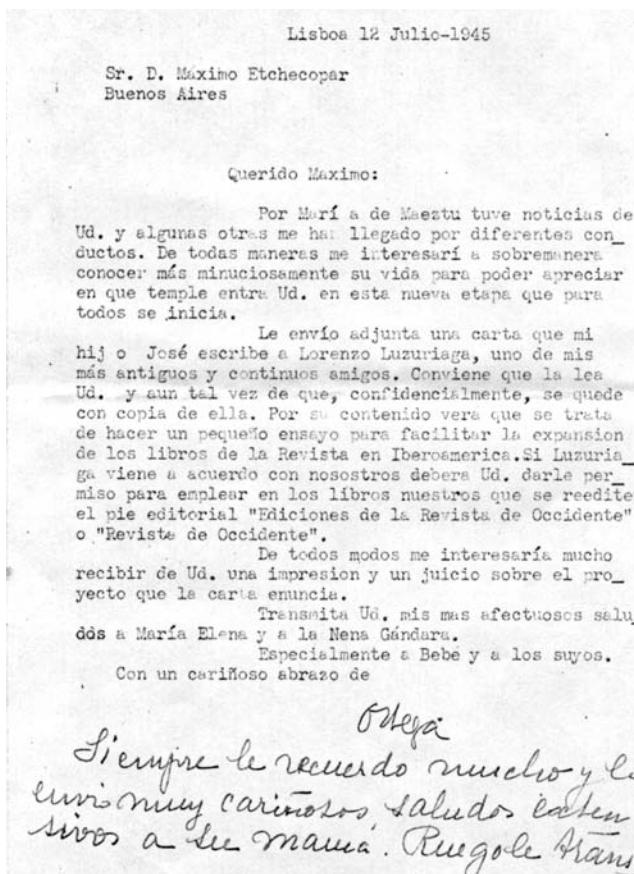
Transmita Ud. mis más afectuosos saludos a María Elena⁴⁶ y a la Nena Gándara.

Especialmente a Bebé y a los suyos.

Con un cariñoso abrazo de

Ortega

⁴⁷Siempre le recuerdo mucho y le envío muy cariñosos saludos extensivos a su mamá. Ruégole trans [...]



⁴⁶ Se refiere a María Elena Ramos Mejía, de quien relata Soledad Ortega que la apodaban "Lesmes" en recuerdo de un mecánico eibarrés pues llevaba a su padre "en coche con generosa dedicación" durante su último viaje a Buenos Aires (cfr. Soledad ORTEGA, *José Ortega y Gasset: Imágenes de una vida (1885-1955)*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Ministerio de Educación y Ciencia, p. 54). Falleció en Madrid, el 21 de febrero de 2003. Se había casado con don Alejandro Ruiz de Grijalba y Avilés –marqués de Grijalba– quien falleció el 22 de julio de 1977.

⁴⁷ Estas líneas finales son agregado manuscrito de Rosa Spottorno.

[5]⁴⁸

[De Máximo Etchecopar a José Ortega y Gasset]

Embajada
de la
República Argentina
ante la Santa Sede

Roma Enero 3 – 1950

Viale Regina Margherita 260
Roma

Querido Don José: Me había propuesto escribirle el primer día de 1950. Mas, para contradecir ese propósito se multiplicaron ese día y el siguiente mis obligaciones oficiales. Lo hago, pues, hoy. Quería que mi imperceptible entrada en la segunda mitad del siglo XX, se hiciese bajo el íntimo auspicio de unas líneas dirigidas a Ud. en actitud de invariable amistad y fervor hacia su persona y hacia su obra. Innumerables excusas debiera presentarle por el largo tiempo que he pasado sin escribirle. ¿Mitigaría en parte esa omisión el que desde Febrero de 1942 en que Ud. se despedía de Buenos Aires no haya pasado un día sin que en ese mismo Buenos Aires, en El Cairo luego, luego en Londres, por último, ahora, en Roma, le tuviese presente en todo momento?⁴⁹ Presente en mis lecturas, en mi breve labor escrita, en mis tareas oficiales, en conversaciones con gentes de la más diversa índole nacional y personal; presente, sobre todo, en mi amistad y fervor íntimos.

El menos seguro de que la respuesta a esa pregunta resulte favorable a mi conducta soy, claro está, yo. La verdad es que sobre este asunto que yo mismo he querido ahora rozar no tengo la conciencia tranquila. Y eso que desde que llegué a Egipto mi preocupación dominante fue hacerme una escapada a España o Portugal para visitarle. La verdad es también que la forma en que se ha cumplido mi carrera diplomática hizo imposible casi que yo pudiese disponer de una licencia adecuada a tal intento.

⁴⁸ AO, sig. C-136/11.

⁴⁹ Los destinos diplomáticos de Máximo Etchecopar habían sido hasta ese momento: El Cairo (Egipto) desde el 26 de febrero de 1947 hasta el 22 de marzo de 1948, Londres (Gran Bretaña) en 1948 y la Santa Sede (Roma, Italia) desde el 27 de octubre de 1949 hasta el 3 de diciembre de 1951.

Don José, en estos últimos tres años he visto y andado mucho. El modesto horizonte de mi vida argentina se amplió, de golpe, hasta abarcar perspectivas mundiales. Y no habría podido mantener firme mi personalidad íntima ante muchas experiencias nuevas, de no haberme asistido –por una especie de milagrosa acción de presencia en mi memoria– todas y cada una de las palabras que recogí de Ud. en los años de Buenos Aires. ¡Cuántas veces me he dicho al toparme con alguna circunstancia nueva para mí, con modalidades humanas que venían a quebrar los cuadros usuales de mi estimativa: si pudiese someter al juicio de Ortega lo que acabo de ver y más o menos interpretar! Y al mismo tiempo, un pasaje de nuestras conversaciones bonaerenses venía, súbitamente, a iluminar mi perplejidad. A Ud. puedo decir, sin pecar por ello de fea petulancia, que mi vida ha seguido desde que sobrepasó la muchachez una trayectoria coherente. A los años decisivos para mi formación personal que pasé en la frecuentación de su amistad, siguieron los de la más variada experiencia de personas y cosas. De todo ello y lo menos mal que he podido, he sacado provecho. Parte de ese tiempo vivido con intensidad, he tratado de volcarlo en observaciones escritas.

Estoy, ahora, de embajador de mi país ante la Santa Sede⁵⁰. Presenté credenciales el 23 de Diciembre, esto es, el día antes de la apertura de la Puerta Santa, y desde entonces mi pobre persona ha sido dócil instrumento de innumerables compromisos oficiales. Pero, Don José, aunque inserto en la “especie” embajador no por ello pertenezco al “género” diplomático. El azar quiso que entrase a esta profesión por la vía consular⁵¹ –mucho más llana y próxima a la realidad cotidiana– y, además, que llegase a mi actual posición en un momento de mi vida en que conducirme convencionalmente me resultaría imposible.

Don José: ¿No vendría Ud. a Roma? Quiero decirle en muy pocas palabras que estoy aquí para, si el caso llegase de su venida, serle útil en todo lo que esté a mi alcance, y hacerle grata y fácil su estada en Roma.

No pretendo que Ud. personalmente me conteste. Pero hágame mandar unas palabras a través de Miguel o José⁵².

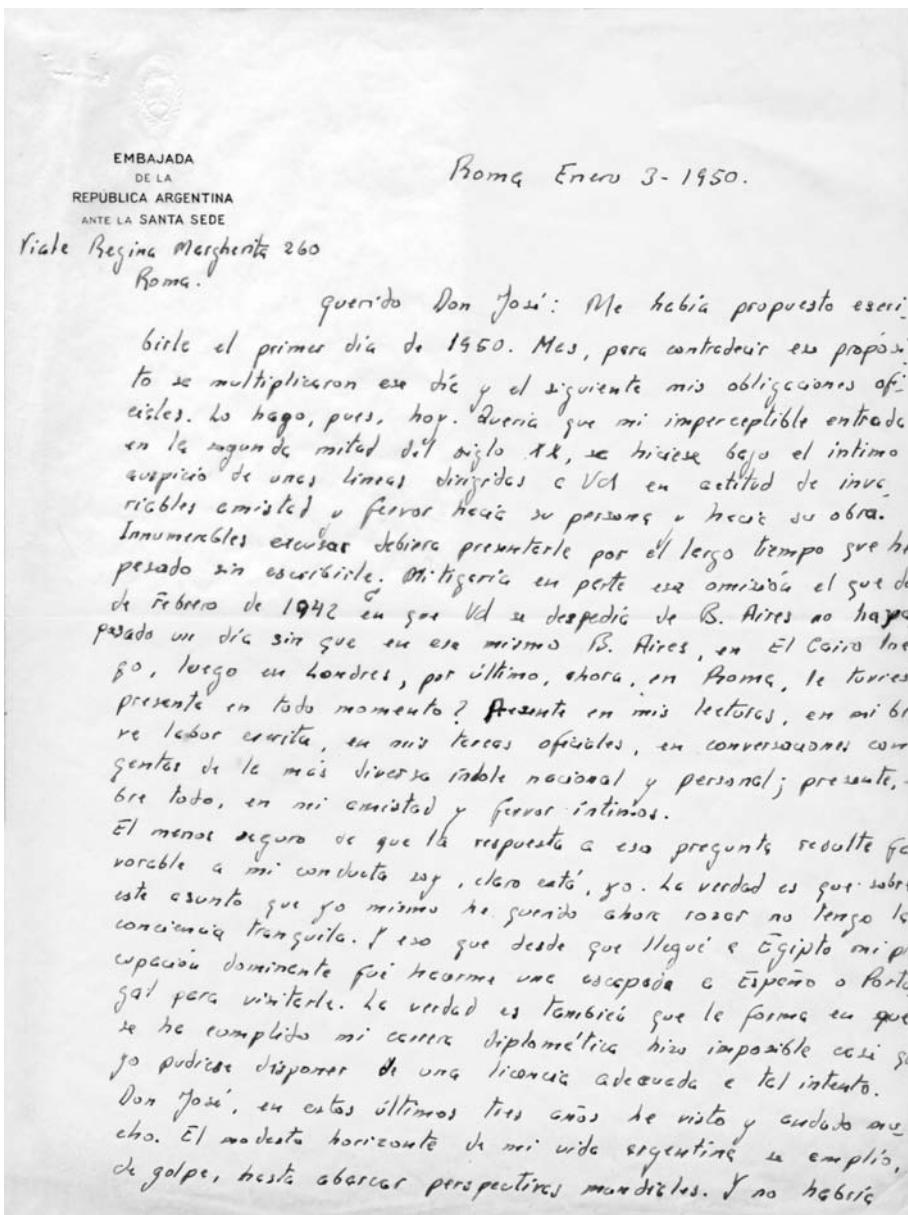
Reciba con todos los tuyos el invariable afecto de

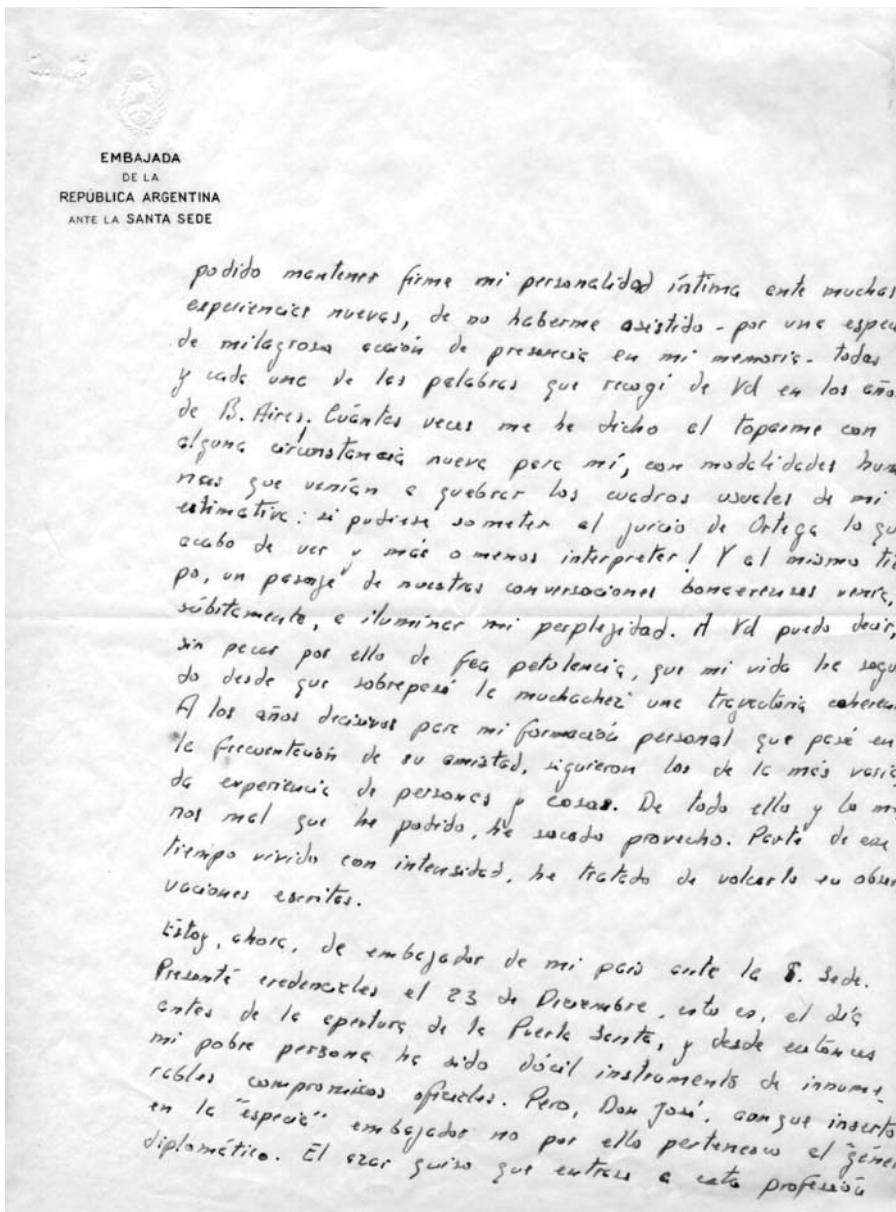
Máximo

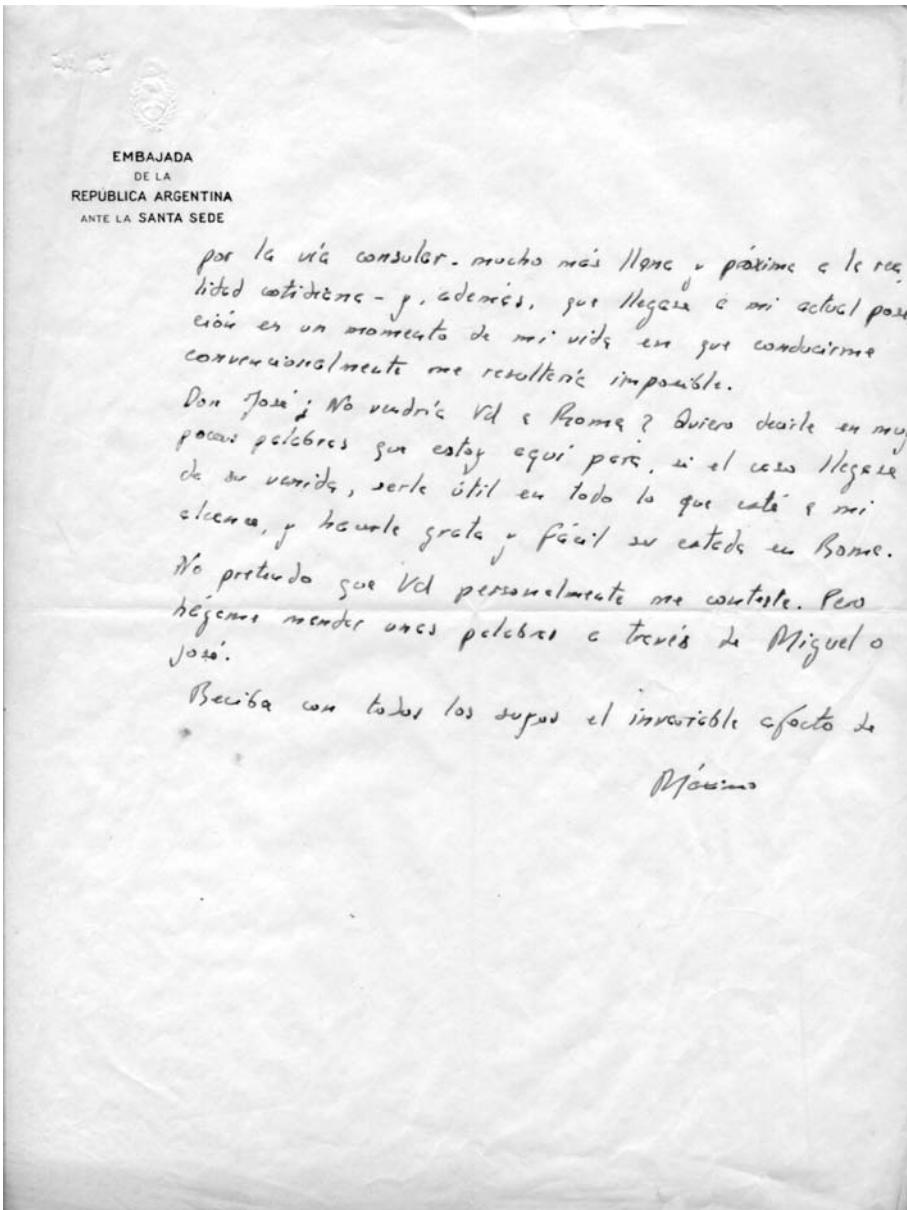
⁵⁰ Fue designado por Hipólito Jesús Paz, canciller del gobierno de Juan Perón, y presentó sus cartas credenciales ante S.S. Pío XII.

⁵¹ Etcheverría comenzó su carrera diplomática cuando fue nombrado cónsul general de tercera clase el 23 de diciembre de 1944.

⁵² Son los hijos de Ortega: José Ortega Spottorno y Miguel Ortega Spottorno (1911-2006), que era el hijo mayor de don José. Médico destacado, había sido jefe del Servicio de Patología Digestiva en el Instituto de Patología Médica de Madrid –Hospital de San Carlos– que dirigía el doctor Marañón, con quien le unía una entrañable amistad. Es autor del libro *Ortega y Gasset, mi padre* donde comunica su visión del filósofo desde la perspectiva filial.







[6]⁵³

[De Máximo Etchecopar a José Ortega y Gasset]

Buenos Aires Junio 16 – 1952

Nuestro querido Don José:

Apenas concluida la lectura de su artículo “Sobre el estilo en arquitectura”⁵⁴ queremos hacerle llegar la expresión de nuestro entusiasmo y de nuestra alegría al ver de nuevo impreso su nombre en una colaboración para un diario argentino⁵⁵.

Ese reanudar de su actividad periodística en nuestro país acontece en el preciso momento en que su obra intelectual y su persona hallan rodeadas de máxima admiración y respeto. No creemos que nunca en el pasado se le haya leído y escuchado como se le escucha y lee en la actualidad, en la Argentina. Todos los que desde hace años hemos recibido la inestimable enseñanza de sus libros, vemos hoy con renovada y optimista alegría la reaparición de sus incomparables artículos entre nosotros.

Reciba el más afectuoso y cordial abrazo de

Máximo Etchecopar

César E. Pico⁵⁶

⁵³ AO, sig. C-147/17.

⁵⁴ El diario es *La Nación* y el artículo se publica en una trilogía bajo el título común de “En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»” (VI, 797-810); “Sobre el estilo en arquitectura”, publicado el 15 de junio de 1952; “El especialista y el filósofo”, el 6 de julio de 1952 y “Sobre el estilo filosófico”, el 27 de julio de 1952. Los mismos artículos fueron publicados antes en *España* de Tánger, entre el 7 y el 21 de enero de 1952.

⁵⁵ En efecto, con este artículo reaparece Ortega en *La Nación* después de un período de doce años (su serie de artículos anterior había sido “Sobre el Imperio Romano”, 1940).

⁵⁶ Vale citar aquí las palabras de José María de Estrada refiriéndose a la relación entre Etchecopar y Pico: “Máximo Etchecopar, en su excelente libro *Unos papeles de Lodofredo Paz*, describe en breves y expresivas líneas a César Pico en el Convivio. «La persona –dice– que de hecho, por espontánea gravitación de su gran inteligencia y original índole, tenía allí cargo de maestro, de verdadero maestro de novicios era Julio Garay –nombre bajo el cual el autor cubre a César Pico. Formado en la disciplina del laboratorio y dotado al mismo tiempo de unas espléndidas entendederas filosóficas, de él recogimos –continúa Etchecopar–, nuestra primera iniciación en la filosofía». Y agrega más adelante: «La cabeza de Julio Garay –su cabezota calva, monda y rosada como un melón– por filosófica justamente se desenvolvía con destreza y seguridad en los temas más diversos. Sus clases, más allá del árido tecnicismo escolástico, derivaban a temas de arte, poesía o literatura y también a hechos del acaecer cotidiano. Imprimía a su cátedra un sello originalísimo, en que todo era asumido por una suerte de humor desconcertante», José María de ESTRADA, ob. cit., p. 25.

Buenos Aires junio 16-1952.

nuestro querido D. José:

Apenas concluida la lectura de su artículo "Sobre el estilo en Arquitectura" queremos hacerle llegar la expresión de nuestro entusiasmo y de nuestra alegría al ver de nuevo impreso su nombre en una colaboración para un diario argentino.

Ese reconocimiento a su actividad periodística en nuestro país, acontece en el preciso momento en que su obra intelectual y su personal hermano redactor de méjico admisión y respeto. No creemos que nunca en el pesado se le haya leído y escuchado como se le escucha y lee en la actualidad, en la Argentina. Todos los que desde hace años hemos recibido la inestimable enseñanza de sus libros, vemos hoy con renovada y optimista alegría la recepción de sus incomparables artículos entre nosotros.

Pruebe el más efectivo y cordial abrazo a
Etchecopar
Máximo Etchecopar Círculo



Artículos

< Ortega, 1925.

La Estimativa de Ortega y sus circunstancias
Javier Echeverría Ezponda y Sandra García Pérez

Las Meditaciones del Quijote de 1914 y México
Juan Antonio Pascual Gay

*Hölderlin – Ortega – Heidegger: El pensador indica “El Ser”,
el poeta indica “Lo Sagrado”*
Rosemarie Winter

El perspectivismo de Ortega. Cuatro preguntas para un perspectivista
Antonio Manuel Liz Gutiérrez

Ortega: retazos de Europa
Miguel de Dompablo Guerrero

La Estimativa de Ortega y sus circunstancias

Javier Echeverría Ezponda y Sandra García Pérez

ORCID: 0000-0001-7316-4717

ORCID: 0009-0003-7129-9505

Resumen

Partiendo de recientes documentos de Ortega durante el período 1914-1918, este artículo propone una nueva interpretación del proyecto orteguiano de una Estimativa y distingue siete dimensiones en él. Muestra la relevancia filosófica de la Estimativa e intenta ubicarla en el conjunto de las obras de Ortega y Gasset. Tras resumir y analizar las principales aportaciones de otros investigadores españoles sobre la Ética y la filosofía de los valores de Ortega, pretende reabrir el estudio de las relaciones entre la Estimativa, la Ética, la Ontología y la Metafísica orteguiana.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Estimativa, Filosofía de los Valores, Ética, Ontología, Metafísica

Abstract

Starting from Ortega's recent documents of the period 1914-1918, that paper proposes a new interpretation of the orteguian Estimative Project and distinguishes seven dimensions there. It shows the philosophical relevance of the Estimative and it tries to place it among Ortega's works. By summarizing and analyzing previous contributions of Spanish researchers on Ortega's Ethics and Philosophy of Values, it tries to re-opening the study of the relations between Ortega's Estimative, Ethics, Ontology and Metaphysics.

Keywords

Ortega y Gasset, Estimate, Philosophy of Values, Ethics, Ontology, Metaphysics

1. Introducción

En el número 4 de la *Revista de Occidente* (1923), Ortega y Gasset publicó un ensayo titulado “Introducción a una Estimativa. ¿Qué son los valores?”, que ha sido considerado referencial para su filosofía de los valores¹. Allí resumió el debate que se había producido en Alemania entre Meinong, Ehrenfels y otros autores, y al final hizo sus propias aportaciones. Asumió la concepción objetivista de los valores expuesta por Max Scheler en su obra *Der Formalismus in der Ethik* (1913) y propuso una clasificación de tipos

¹ José ORTEGA Y GASSET, *Obra completa*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, III, 531-549. (En adelante, el volumen irá en romanos y las páginas en arábigos).

Cómo citar este artículo:

Echeverría Ezponda, J. y García Pérez, S. (2017). La Estimativa de Ortega y sus circunstancias. *Revista de Estudios Orteguianos*, (34), 81-115.

<https://doi.org/10.63487/reo.297>



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND4.0

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 33. 2016
mayo-octubre

de valores, distinguiendo valores útiles, vitales, espirituales y religiosos, y entre los espirituales los valores intelectuales, morales y estéticos (III, 548). En 1923 retomó la cuestión axiológica en los últimos capítulos de *El tema de nuestro tiempo* (III, 557-616), reflexionó sobre los *valores vitales* y presentó su doctrina del punto de vista, vinculando la Estimativa y el perspectivismo.

El presente artículo reconsidera el proyecto axiológico orteguiano en base a documentos anteriores a 1923, como su [*Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*], que Ortega terminó de redactar en 1918². También tiene en cuenta sus “Notas de trabajo sobre Estimativa” (1917-18), que han permanecido inéditas hasta 2016³.

El [*Discurso...*] de 1918 fue redactado con mucho cuidado. A nuestro entender, constituye el documento principal para interpretar el proyecto axiológico de Ortega. Buena parte de las “Notas” recién publicadas por la *Revista de Estudios Orteguianos* fueron escritas con vistas a la elaboración de dicho [*Discurso...*]. En ellas se muestra que, habiendo sido elegido académico a finales de 1914 y tras haber optado por el tema de los valores para su Discurso de ingreso, Ortega lo preparó a conciencia, leyendo y consultando a numerosos autores; no sólo filósofos, también psicólogos, antropólogos y pedagogos. Mostraremos a continuación que la Estimativa de Ortega tiene varios referentes conceptuales e implica un proyecto filosófico muy ambicioso, que va mucho más allá de lo que el propio Ortega publicó en 1923.

Al analizar la filosofía orteguiana de los valores, sus comentaristas e intérpretes se han centrado en la “Introducción a una estimativa” y en *El tema de nuestro tiempo*, ambos de 1923. La mayoría de los estudiosos de la Estimativa la han relacionado con la Ética de Ortega; por ejemplo, Aranguren (1958), Morón Arroyo (1965), Orringer (1979 y 1984), Sánchez Cámara (2000), San Martín (2000), Cortina (2001) y De Salas (2003). Ferrater Mora (1952 y 1957), en cambio, subrayó más la relación entre la filosofía orteguiana de los valores y su ontología. Se centró en los valores vitales y en la filosofía de la vida, como también Sobejano (2004), quien investigó a fondo la influencia de Nietzsche sobre Ortega. Por su parte, Cerezo (1984, 2007 y 2011) y Lasaga (2003 y 2006) han analizado las relaciones entre la Ética y la Estimativa de Ortega, pero también entre ésta y la Ontología: las aportaciones de Cerezo y Lasaga tienen particular interés, así como los libros anteriores de dos discípulos de Ortega, Julián Marías (1983) y Antonio Rodríguez Huéscar (1985). Sin

² VII, 703-738.

³ José ORTEGA Y GASSET, “Notas de trabajo sobre Estimativa. Primera parte”, edición de Javier ECHEVERRÍA y Lola SÁNCHEZ, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 32, mayo de 2016, pp. 5-54; y “Notas de trabajo sobre Estimativa. Segunda parte”, edición de Javier ECHEVERRÍA y Lola SÁNCHEZ, *Revista de Estudios Orteguianos*, n.º 33, noviembre de 2016, pp. 7-25.

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

embargo, casi ninguno de estos comentaristas ha tenido en cuenta el [*Discurso...*] de 1918, ni mucho menos las “Notas de trabajo” de 1917⁴, las cuales aportan una interesante base documental al [*Discurso...*].

Así pues, los investigadores de la obra de Ortega se han ocupado de dos dimensiones de su Estimativa, la ética y la ontológica. A la luz de los nuevos documentos hay otras facetas a tener en cuenta. Tanto en el [*Discurso...*] de 1918 como en las “Notas” de 1917 Ortega la relacionó estrechamente con la Psicología de finales del siglo XIX y principios del XX, llegando a proponer una *Psicología Evaluativa* (VII, 731)⁵. En las “Notas” de 1917 hay muchas menciones a psicólogos y no hay que olvidar que en 1914 Ortega escribió su *Sistema de Psicología*, donde reflexionó ampliamente sobre distintas funciones mentales. Por nuestra parte subrayaremos que en el [*Discurso...*] de 1918 afirmó la existencia de una *capacidad estimativa* de los seres humanos y la distinguió de los juicios de valor, noción respecto de la cual se mostró muy crítico en las “Notas”, citando a Benedetto Croce⁶. Ortega estuvo al tanto de las investigaciones sobre psicología en su época, en particular las iniciadas por Brentano y continuadas por sus estudiantes y discípulos, algunos de ellos tan relevantes como Ehrenfels, Husserl, Kraus, Marty, Meinong y Stumpf (con quien Ortega siguió un curso), así como Pfänder, Geiger y Schapp⁷. Estos aspectos de su investigación apenas aparecen en 1923, pero tienen gran relevancia en los escritos orteguianos del período 1914-1917.

Una cuarta dimensión de la Estimativa orteguiana la emparenta con la fenomenología. Javier San Martín ha investigado a fondo este tema (San Martín 1996, 2012 y 2013), razón por la cual asumiremos sus aportaciones. Según él, Ortega rompió con la escuela neokantiana cuando leyó a fondo a Husserl. El artículo donde esa ruptura se trasluce es “Sensación, construcción, intuición”, publicado en junio de 1913 (I, 642 y ss.). Hasta ahora, San Martín ha sido el único que ha señalado la riqueza filosófica del [*Discurso...*] de 1918 (San Martín, 2013, p. 52), aunque sólo ha comentado los pasajes del mismo donde la influencia fenomenológica es clara. Tras dejar

⁴ Salvo Javier SAN MARTÍN (2013), a quien luego aludiremos.

⁵ En una nota a pie de página de su [*Discurso...*] (VII, 711, nota 1), Ortega mencionó a Félix KRUGER y su obra *Über Entwicklungspychologie* (1915), la cual sería un precedente de dicha psicología evaluativa.

⁶ Varios de los autores mencionados en el *Sistema de Psicología* de 1914 aparecen citados en las “Notas sobre Estimativa” de 1917, lo cual avala la hipótesis de una dimensión psicológica de su proyecto axiológico. Sobre Croce, ver “Notas de trabajo sobre Estimativa. Primera parte”, ed. cit., nota 189.

⁷ La importancia de estos tres últimos autores para el desarrollo intelectual de Ortega en esta época ya había sido señalada por Nelson ORRINGER (1979, p. 37).

claro que el *Sistema de Psicología* de 1914 es una obra importante para interpretar la fenomenología orteguiana, San Martín dice otro tanto del [Discurso...] orteguiano sobre los valores.

También será de origen fenomenológico, en este caso inspirado en la fenomenología de Scheler, la teoría de los valores que Ortega prepara para su nunca leído discurso de entrada en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (San Martín, 2013, pp. 48-49).

En este texto, la fenomenología muestra toda su fuerza (*ibid.*, p. 49).

El análisis que San Martín ha hecho de la dimensión fenomenológica de la Estimativa es acertado, sin perjuicio de que haya otros aspectos a tener en cuenta, además del fenomenológico. Como el propio San Martín señala: “un ejercicio apasionante sería comparar ambos textos (el del *Discurso* de 1918 y el del *Ensayo* de 1923) para ver la estructura y progresos entre ellos” (*ídem*). En el presente artículo daremos los primeros pasos en ese sentido y señalaremos algunas diferencias significativas entre ambos documentos. También tendremos en cuenta las “Notas de trabajo sobre Estimativa”, fechadas en 1917-18. Sin embargo, no vamos a ocuparnos a fondo de la tercera dimensión de la Estimativa, la psicológica, ni tampoco de la cuarta, la fenomenológica, por una razón clara: las “Notas de trabajo sobre Estimativa” de 1917 muestran que para profundizar en ellas habría que releer a varios psicólogos y fenomenólogos a los que Ortega leyó con atención en el período 1914-17, además de Husserl y Scheler, que son los autores comentados por San Martín. Estos nuevos documentos de Ortega evidencian que las fuentes de la Estimativa orteguiana son más amplias de lo que hasta ahora se había pensado. De hecho, incluyen a varios fenomenólogos (Alexander Pfänder, Oscar Kraus, Carl Stumpf, Otto Selz, Francesco Orestano, Theodor Conrad), pero también a otros autores, en particular psicólogos de finales del siglo XIX y principios del siglo XX (Franz Brentano, Wilhelm Wundt, Anton Marty, Richard Wahle, Hans Schmidkunz, Theodor Ziehen, August Messer, Heinrich Maier, Théodule-Armand Ribot, Albert Michotte, Oscar Kutzner y Narciss Ach), así como algunos pedagogos (Johann Friedrich Herbart, Ernst Meumann, Giovanni Cesca), antropólogos (Leo Frobenius, Fritz Graebner) y diversos filósofos que se ocuparon de los valores (Alexius Meinong, Christian von Ehrenfels, Rudolph H. Lotze, Friedrich Eduard Beneke, Theodor Lipps, Heinrich Rickert, Edith Landmann-Kalischer, Hans Westphal, Joseph Mausbach, Hermann Schwarz, Georg Misch, Victor Cathrein, Joseph Kreibig, Benedetto Croce, Henry Sigdwick y Jean-Marie Guyau). Obvio es decir que algunos de ellos fueron criticados por Ortega, pero otros fueron elogiados, por ejemplo Lotze, Brentano, Herbart, Kraus y Lipps. En suma: hay un elenco de fuentes secundarias de la Estimativa

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

de Ortega cuya mayor o menor influencia en el proyecto axiológico de Ortega queda por investigar, a la luz de dichas “Notas de trabajo” de 1917-18.

Por ahora nos limitaremos a afirmar que Ortega no sólo intentó responder a la pregunta “¿Qué son los valores?”, siguiendo a Husserl y a Scheler. Los problemas relacionados con los valores son varios, no sólo ontológicos o éticos. En particular, prestó mucha atención a las *valoraciones* que llevan a cabo los seres humanos, las cuales provienen de procesos mentales que dependen de la conciencia, así como de las circunstancias. Esta idea está expresada en el [*Discurso...*] de 1918, no así en la “Introducción a una Estimativa”:

La función de estimar y desestimar es el más profundo y radical estado de la conciencia –individual y colectiva–, todo lo demás, sentimiento, apetito e intelección dependen de aquélla. Un hombre es antes y más hondamente que otra cosa cualquiera un régimen de estimaciones y desestimaciones: el resto de sus actividades se modela y mueve dentro del marco de su carácter estimativo (VII, 731, n.).

Pensamos, pues, que el ensayo orteguiano de 1923 resulta insuficiente para entender cabalmente su proyecto axiológico. Ortega no sólo afirmó la objetividad y la idealidad de los valores. Además de ello, postuló la existencia de una capacidad estimativa propia de la mente humana y anterior a la facultad de juzgar, con lo cual se distanció de Kant y de los neokantianos. Ortega retomó así una idea de Lotze, quien aparece citado en el [*Discurso...*] como uno de los precursores de su filosofía de los valores⁸. Dicha hipótesis orteguiana es de índole psicológica y, siendo anterior al interés de Ortega por la fenomenología, implica por sí misma una ruptura con el pensamiento neokantiano. En tanto hipótesis general tiene múltiples consecuencias para la psicología y también para la antropología, por la que Ortega se interesó en el período 1914-1923. De acuerdo con ella, las capacidades estimativas del ser humano son anteriores a los sentimientos, a los apetitos e incluso a las intelecciones humanas. No es de extrañar que la filosofía de los valores de Ortega rompiera con las éticas intelectualistas al modo de Kant⁹.

⁸ “En cierta manera, [Herbart, Beneke y Lotze] podían ser considerados como los descubridores de la noción nuestra de valor, sobre todo el último. Aún no se ha hecho –que yo sospeche– estudio ninguno en que se trate de fijar el concepto de valor en cada uno de estos tres pensadores” (VII, 706, n.).

⁹ “Kant para no hablar sino de lo extremo, pretende reducir el «bien» a caracteres puramente intelectuales: lo bueno «en sí mismo» es la «buena voluntad» y la «buena voluntad» es la que se subsume en el imperativo categórico, principio racional de la moralidad. Ahora bien, el contenido de este principio, lo que en él se impone es que no tengamos voliciones contradictorias. Se disuelve, pues, el mundo moral en el principio lógico de no contradicción” (VII, 708, n.).

La frase recién citada nos parece importante porque en ella se afirma la radicalidad de la *capacidad estimativa humana*, de la cual pudiera derivarse una posible *ética basada en valores*. Todo ello sin perjuicio de que los valores sean cualidades ideales de las cosas y estén adscritos a un mundo específico, el de los valores, que Ortega tuvo buen cuidado en distinguir del mundo platónico de las ideas¹⁰. Por otra parte, la capacidad humana de estimar está presente también en los animales, no sólo en los seres humanos¹¹, lo cual plantea otro desafío filosófico. En publicaciones ulteriores volveremos sobre estas cuestiones, que aquí nos limitamos a señalar.

La quinta dimensión del proyecto orteguiano no ha sido comentada hasta ahora y tiene asimismo gran interés. Implica una relectura de varios filósofos clásicos (Platón, Aristóteles, los estoicos, Bacon, Vives, Descartes, Malebranche, Locke, Kant, Bentham, etc.) desde la perspectiva de la filosofía de los valores, tal y como la concibió Ortega en este período de su vida¹². Para ello, Ortega analizó los conceptos morales básicos (bien, felicidad, virtud, placer, deber, etc.) partiendo de dos importantes hipótesis:

- 1) La idea del bien no es más que una especie del género valor: “el Bien no es sino o el sustrato del valor o una clase de valores, una especie del género valor” (VII, 709).
- 2) La filosofía de los valores es más amplia que la moral: “la moralidad y el derecho, lo estético del arte y la naturaleza, los usos, formas, funciones y realidades vitales constituyen áreas de valoración a las cuales extiende su instancia apodíptica la ciencia general Estimativa” (VII, 736).

Estas dos afirmaciones son muy relevantes filosóficamente y deben ser tenidas en cuenta para ubicar su proyecto estimativo en el conjunto de su obra.

¹⁰ En el *[Discurso...]* de 1918 Ortega escribió lo siguiente: “Son, pues, los valores cualidades ideales de los objetos. No se dan aparte de éstos ni sirven en un lugar sobreceleste como las Ideas platónicas, no son naturalezas angélicas o místicas como no lo son la igualdad o la semejanza” (VII, 729).

¹¹ Ortega también estuvo muy influido en esta época por el biólogo Jakob von Uexküll. Años después, en la introducción a la edición en *Revista de Occidente* de un libro de VON UEXKÜLL (1934), escribió que: “Debo declarar que sobre mí han ejercido, desde 1913, gran influencia estas meditaciones biológicas. Esta influencia no ha sido meramente 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” (III, 415). Por tanto, algunos biólogos han de ser releídos a la hora de indagar las fuentes de la Estimativa orteguiana, no en vano los valores vitales son una componente importante de dicho proyecto.

¹² Javier San Martín sí ha señalado el interés de los comentarios de Ortega sobre Séneca (SAN MARTÍN, 2013, p. 50), los cuales aparecen en el *[Discurso...]* de 1918 (VII, 737), pero no en el ensayo de 1923.

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

En este artículo les prestaremos algo de atención, aunque por falta de espacio volveremos sobre ellas en posteriores publicaciones. En cuanto a la quinta dimensión de la Estimativa, nos limitaremos a citar algunos pasajes del [*Discurso...*] de 1918 y de las “Notas” de 1917 que dejan muy clara esta dimensión histórica del proyecto orteguiano.

Una sexta componente requiere investigar la terminología axiológica disponible en los diversos idiomas, empezando por la lengua española:

Hay en el vocabulario vulgar palabras cuyo significado alude especial y exclusivamente al mundo de los valores: bueno y malo, mejor y peor, valioso o inválido, precioso y baladí, estimable, preferible, etcétera. Con ser bastante rica esta lengua valorativa apenas si forma un rincón imperceptible de las significaciones estimativas. Por causas hondas, de las cuales algunas se harán patentes en este discurso, existe en el lenguaje la tendencia económica a expresar fenómenos de valor por medio de un halo de significación complementaria que rodea a la significación primaria objetiva de la palabra” (VII, 711-712).

A nuestro modo de ver, al pronunciar estas frases Ortega pretendía plantear a la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas un proyecto institucional, puesto que concebía la Estimativa como un quehacer interdisciplinario, no sólo filosófico. Una de las tareas a realizar consistiría en investigar esa “lengua valorativa”, la cual no se reduce al vocabulario, puesto que el habla (y no digamos la gestualidad) dispone de muchos recursos para expresar las estimaciones positivas y negativas. La filosofía de los valores estaba en pleno auge a principios del siglo XX y un proyecto como el esbozado por Ortega, tan amplio y ambicioso, requería de algún apoyo institucional sólido para ser llevado a cabo. Con el fin de ganar adeptos a su causa, Ortega llegó a escribir lo siguiente en su [*Discurso...*] de 1918:

He comenzado tiempo hace esta labor sobre el diccionario castellano pero es un trabajo demasiado lento que requeriría numerosos y delicados colaboradores. Ciento que una vez logrado ofrecería a la Estimativa una base incomparable de datos apreciativos. Para la psicología del pueblo e historia de España sería de importancia superlativa (VII, 712, n.).

Alguna consecuencia debió tener esta sugerencia, aunque fuese indirecta, puesto que, pese a no haberse producido el ingreso formal de Ortega en dicha Academia¹³, una de las personas entonces relacionadas con él, el Padre Juan Zaragüeta, ingresó en ella el 20 de junio de 1920 leyendo un discurso titulado

¹³ Tampoco aceptó ser miembro de la Real Academia de la Lengua: ver VII, 897-898.

Contribución del lenguaje a la filosofía de los valores (Zaragüeta, 1920). Curiosamente, le dio réplica Eduardo Sanz y Escartín, quien había sido designado previamente como comentarista de Ortega.

Aquí nos limitaremos a señalar el interés de esta sexta componente del proyecto orteguiano, a la que podemos denominar *lexicológica*, aunque iría más allá de las cuestiones terminológicas y preludiaría una *lógica de la preferencia*, dado que Ortega caracterizó a los valores mediante dos propiedades formales, la polaridad y el meliorismo¹⁴. Convendría retomar esa dimensión del proyecto orteguiano y abordar el estudio del lenguaje axiológico, e incluso el de las *expresiones estimativas*, las cuales exceden en variedad y complejidad a los simples juicios de valor. Quizá por eso Ortega se mostró crítico con respecto a esta última noción, los juicios de valor¹⁵. Esta sexta dimensión del proyecto orteguiano también tiene largo recorrido y merece ser investigada, aunque en este artículo nos limitamos a indicarla.

Hay un séptimo aspecto a considerar: las relaciones entre el perspectivismo orteguiano y los valores. En este caso conviene remitirse a la obra de Antonio Rodríguez Huéscar, quien investigó exhaustivamente las diversas facetas del concepto orteguiano de perspectiva y subrayó la existencia de un *perspectivismo estimativo*, que se manifestó en 1923, sobre todo al final de *El tema de nuestro tiempo*, en cuyo capítulo décimo Ortega expuso su doctrina del punto de vista. Partiendo de la base de que “conforme evoluciona el ser vivo, se modifica también su contorno y, sobre todo, varía la perspectiva de las cosas en él” (III, 607), Rodríguez Huéscar habla de “la identificación entre perspectivismo y raciovitalismo, pero también de la existencia de crisis históricas en las que la perspectiva se disloca”. Y añade luego: “es de notar que Ortega refiere estas dislocaciones al *sistema de valores*, a la dimensión estimativa de la perspectiva” (Rodríguez Huéscar, 1985, p. 297). Ello le llevó a distinguir luego entre la perspectiva “objetiva” y la perspectiva “estimativa”, las cuales aparecen bajo las especies del “mundo del ser” y “mundo del valer”: “deseos y sentimientos hacen referencia directa al mundo de los valores, a la esfera estimativa” (*ibid.*, p. 317). Los cambios de valores y los cambios de perspectiva (individual o colectiva) es otro de los temas a investigar, y en general las relaciones entre circunstancias y

¹⁴ La polaridad de los valores se muestra en los idiomas por la existencia de un contrario para cualquier término que exprese un valor. El “meliorismo”, que no es una expresión de Ortega, sino de Peirce, se manifiesta por la posibilidad de usar las expresiones “mejor que” o “peor que” cuando se valora algo.

¹⁵ “No me parece aceptable la noción «juicio de valor» que en estos últimos años corre por la literatura filosófica. No hay más juicios que aquellos actos cuyo correlato es el ser, el ser como diría Aristóteles, en el sentido de la verdad” (VII, 734, n.).

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

valores, aunque aquí tampoco vayamos a ocuparnos de esta cuestión, pese a formar parte del *núcleo duro* de la filosofía de Ortega.

2. Documentos de Ortega sobre filosofía de los valores

El [*Discurso...*] que Ortega escribió para ingresar en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas es una obra clave para entender el proyecto axiológico de Ortega. Ha sido publicado en 2009 junto con otros escritos póstumos y sus editores han señalado que la “Introducción a una Estimativa” de 1923 no es más que un resumen del documento de 1918. De hecho, algunos párrafos son idénticos, pero el [*Discurso...*] es bastante más extenso¹⁶ y, filosóficamente hablando, más preciso y más profundo. No es de extrañar que así sea, puesto que Ortega publicó la “Introducción” en el número 4 de la *Revista de Occidente*, que estaba dirigida a un público amplio, y no a especialistas en Ciencias Morales y Políticas, como era el caso de los Académicos. De hecho, al comienzo de su [*Discurso...*] Ortega dejó claro este aspecto. Tras quejarse de que en España raras veces puede un filósofo expresarse de manera técnicamente rigurosa, Ortega afirmó que ésa era la ocasión singular en la que él se encontraría:

Éste es el motivo que me determina a no desaprovechar la presente coyuntura y, ante un auditorio de conocedores en ciencias morales, desarrollar un tema filosófico con toda la brevedad que el tiempo exige pero a la vez con todo el rigor que la competencia del auditorio reclama (VII, 706).

Siendo Ortega un gran escritor, el [*Discurso...*] de 1918 sobresale entre sus obras por su precisión y rigor, sin apenas florituras literarias. De hecho, incluye largas notas a pie de página en las que Ortega rastrea la noción de valor a lo largo de la historia de la filosofía y comenta a fondo algunas concepciones del valor previas a la suya, como las de Aristóteles, Descartes o Kant. Ninguno de estos *excursus* sobre filósofos clásicos fue publicado en 1923, lo cual resulta explicable, puesto que su lectura requiere formación filosófica. Tanto la “Introducción” como *El tema de nuestro tiempo* fueron escritos para un público amplio, al que Ortega ahorró las cuestiones filosóficamente más densas, algunas de las cuales aparecen apuntadas en la “Introducción”, pero sin desarrollar.

Por lo que respecta a la dimensión ética de la Estimativa, el [*Discurso...*] de 1918 no sólo distingue entre la filosofía de los valores y la filosofía moral, dejando claro que la primera es un género y la segunda una de sus especies,

¹⁶ Los editores del volumen VII afirman lo siguiente: “este texto en más de la mitad de su contenido es rigurosamente inédito” (VII, 898).

sino que, además, aporta una relectura de las diversas éticas y filosofías morales de la historia, las cuales se convierten en apartados históricos de la Estimativa orteguiana. Esta es otra diferencia entre ambos documentos y nos permite poner en cuestión una interpretación habitual, según la cual la Estimativa es un simple desarrollo de la concepción scheleriana de los valores¹⁷.

Ortega fue elegido miembro de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (medalla número 20) el 22 de diciembre de 1914. Se le concedió un año para preparar su discurso de ingreso, pero el 12 de noviembre de 1915 solicitó una prórroga, que le fue concedida, posiblemente a causa de su primer viaje a Argentina, que tuvo lugar en 1916. Ortega trabajó intensamente en la preparación del [*Discurso...*] durante julio de 1917, mientras veraneaba en Zumaya. Fue allí donde elaboró y recopiló las “Notas de trabajo sobre Estimativa” (Ortega y Gasset, 2016)¹⁸. Ortega se refirió en términos positivos a Lotze, Brentano, Herbart, Kraus, Lipps y Pfänder. Estos seis autores son, como mínimo, fuentes de la Estimativa orteguiana, además de Husserl y Scheler.

El texto final del [*Discurso...*] fue depositado en la Real Academia el 23 de abril de 1918. Como el plazo inicial y la prórroga habían pasado, el 30 de abril se le volvió a elegir como Académico (medalla 25, en esta segunda tentativa). La lectura pública quedó fijada para el 10 de diciembre de 1918. Algún problema adicional debió de cruzarse, puesto que, como han señalado los editores del mencionado volumen de escritos póstumos de Ortega, el 25 de noviembre de 1919 la Real Academia le envió un último aviso para la lectura definitiva, el cual no fue atendido por Ortega. Unos meses después, el 16 de junio de 1920, se volvió a declarar vacante la medalla y cuatro días después el Padre Zaragüeta fue recibido como miembro de la Academia. Su discurso versó precisamente sobre filosofía de los valores¹⁹.

Debido a estos avatares, cuyos detalles habrá que investigar más a fondo en los archivos de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, el texto del

¹⁷ Es lo que afirman, por ejemplo, ARANGUREN (1958), ORRINGER (1984), SÁNCHEZ CÁMARA (2000), CORTINA (2001) y GIBU (2015). Este último autor llega incluso a decir que: “el filósofo español se muestra poco original en su propuesta axiológica al hacer suyos los principales resultados a los que su par alemán había llegado años antes en su Ética” (GIBU, 2015, p. 1).

¹⁸ Así lo acreditan las notas que escribieron Soledad Spottorno y el propio Ortega en las cuatro carpetillas que las contienen.

¹⁹ El discurso de Zaragüeta se tituló *Contribución del lenguaje a la filosofía de los valores*. Replicó Eduardo Sanz y Escartín, quien había sido designado anteriormente para responder al [*Discurso...*] de Ortega y había llegado a escribir su escrito de réplica al [*Discurso...*] de Ortega cuando éste lo entregó. No consta que Ortega diera una explicación clara de por qué no leyó su Discurso, pese a que lo había entregado y había trabajado mucho en él. Pudiera ocurrir que esta iniciativa sobrevenida de nombrar académico a Zaragüeta tuviese alguna influencia en el asunto.

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

[*Discurso...*] no ha sido publicado hasta 2009, razón por la cual muy pocos investigadores de la obra orteguiana se han ocupado de él²⁰. Ubicar adecuadamente esta obra en el conjunto del pensamiento de Ortega y mostrar su gran relevancia filosófica son los principales objetivos del presente artículo, mediante el cual pretendemos reabrir el debate sobre la Estimativa.

Conviene recordar asimismo que, aunque puntualmente, Ortega ya había presentado sus primeras ideas sobre los valores en algunos textos juveniles. El momento clave, a nuestro entender, se produjo en 1914, cuando introdujo el término “Estimativa” en su “Prólogo a *Pedagogía general derivada del fin de la educación*”, de J. F. Herbart²¹. Según esta hipótesis, a partir de esa fecha concibió y comenzó a perfilar su proyecto axiológico. Para ello llevó a cabo numerosas lecturas y reflexiones, hasta el punto de llegar a proponer una *ciencia general estimativa* (VII, 736), idea que va mucho más allá que las propuestas de Scheler en su *Ética* (1913 y 1921). Dicho proyecto quedó plasmado en ese [*Discurso...*] y las “Notas de trabajo” de 1917 le añaden matices interesantes, aunque también hay otros textos de Ortega a tener en cuenta, como mostraremos en el apartado final.

En cuanto a su proyecto de investigar a fondo el vocabulario axiológico de las lenguas y su contraposición entre el mundo del ser y el mundo de los valores, también plantea cuestiones filosóficas de largo alcance, que en este artículo nos limitaremos a señalar. Ortega dejó claro que la filosofía de los valores es más amplia que la ética y la filosofía moral, como muestra el siguiente pasaje del [*Discurso...*] de 1918:

De todas las confusiones que han retardado el progreso de la Estimativa, por otros intentada con el nombre de *Axiología*, ninguna más grave que la de no separar la idea de valor de la idea de bien (VII, 728).

Poco antes había escrito:

Así la versión en que más reiteradamente ha preferido ocultarse el Valor es la idea del Bien. Durante los siglos, la idea de lo bueno ha sido la que aproximó más el pensamiento a la idea de lo valioso. Pero como pronto veremos, el

²⁰ Diego GRACIA (2011) y Javier SAN MARTÍN (2013) han señalado el interés de ese documento de Ortega, aunque sin entrar a analizarlo, salvo los comentarios de San Martín sobre la fenomenología en el mismo, a los que ya aludimos en el apartado anterior.

²¹ En el [*Discurso...*] se refiere a ello: “hace años, obligado a desmenuzar la obra de Herbart a fin de hacer una condensada exposición de su sistema, me encontré sorprendido por la modernidad de sus ideas en torno al problema del valor e hice constar el interés que su reconstitución podía tener” (VII, 706-707, n.).

Bien no es sino el sustrato del valor o una clase de valores, una especie del género valor (VII, 708-709).

(...) al hablar del Bien llegaremos tan sólo a conocer una forma específica del valor, sin que sospechemos tras ella el género valor. Y prueba inmediata de que es algo muy distinto tenemos en la sencilla consideración de que el Bien y el Mal se excluyen, son el uno y lo contrario del otro, sin embargo, uno y otro son valor, el Bien un valor positivo, el Mal un valor negativo.

¿Qué es, pues, ese sustantivo “valor” común a ambas y que se especifica de tal modo en caracteres contrarios? (VII, 709).

Lo bueno, lo malo y, en general, los valores morales determinan una especie de la Estimativa, razón por la cual la moralidad ha de estar basada en valores, pero no al revés, puesto que el género es el valor y los valores morales una de sus especies. La estimativa orteguiana se caracteriza por poner a los bienes morales como uno de los tipos de valores espirituales, junto con los valores intelectuales y los valores estéticos. Pero también los valores vitales componen otra clase, a la que Ortega prestó mucha atención. Para los seres humanos los valores morales son decisivos, porque regulan sus acciones voluntarias e incluso muchos de sus usos y costumbres. Pero el problema filosófico de los valores es más amplio y más general. No sólo atañe a los valores estéticos e intelectuales, sino también a los valores vitales, los cuales hunden sus raíces en la biología. Siguiendo en este punto a Jakob von Uexküll, Ortega no sólo habló de valores vitales²², sino también de valores biológicos²³.

Estas reflexiones de Ortega justifican nuestra propuesta de reconsiderar y reinterpretar la Estimativa de Ortega, que hasta ahora ha sido investigada ante todo en relación a su filosofía moral. La ética basada en valores es importante, sin duda, pero la Estimativa orteguiana va más allá de la filosofía moral, e incide en varias ciencias morales y políticas. Su [*Discurso...*] empieza así:

²² Al respecto, en *El tema de nuestro tiempo* (1923) Ortega dejó claro que su principal fuente de inspiración es Nietzsche: “en este punto ha sido Nietzsche el sumo vidente” (III, 603).

²³ Valga como ejemplo esta frase de Ortega en “*El Quijote* en la escuela” (1920): “Antes que hable la ética, tiene derecho a hablar la pura biología. Sin salir de ella, desde el punto de vista estrictamente vital, nos aparece el uno como un valor biológico positivo, como vitalmente bueno; el otro, como un valor biológico negativo, como vitalmente malo. Luego vendrá la ética y habrá lugar para discutir si lo moralmente bueno y lo moralmente malo coinciden o no con esos otros valores vitales. Por lo pronto, tenemos que asegurar la salud vital” (II, 417). Esta afirmación de Ortega no implica un reduccionismo biológico en axiología. Ortega afirmó desde joven, siguiendo a Nietzsche (y a partir de 1913 a Scheler) que los valores morales tienen un rango propio, diferente y superior al de los valores biológicos; pero ello no obsta para que también haya que reconocer la existencia de valores biológicos, empezando por la vitalidad y siguiendo por la salud. Ésta es una de las razones por las que la filosofía orteguiana de los valores no se reduce a la filosofía moral.

Ética y Filosofía del Derecho, Economía y Sociología y Política constituyen el núcleo central de vuestras ocupaciones colectivas.

Pues bien, creo poder afirmar que esas investigaciones preferentes de esta Academia se hallan en vísperas de una fecunda transformación, originada en los recientes estudios sobre el problema del valor. Acaso no exista otra cuestión menos atendida por el pasado filosófico y que, en cambio, ocupe hoy con mayor intensidad la meditación de los pensadores (VII, 706)²⁴.

La Estimativa orteguiana pretendía aportar un nuevo fundamento al conjunto de las Ciencias del Espíritu, por decirlo en términos de Dilthey. Para ello empezó por la Psicología y la Pedagogía. Pero su tesis principal era metafísica: “si por mundo entendemos la ordenación unitaria de los objetos tenemos dos mundos, dos ordenaciones distintas, pero compenetradas: el mundo del Ser y el mundo del valer” (VII, 711). Propuso así una línea de investigación muy ambiciosa, aunque luego no la exploró a fondo, limitándose a presentarla ante el gran público en 1923. Lo notable es que en 1918 puso a la axiología al mismo nivel que la ontología, tras dejar claro que los valores no son cosas, pero tampoco ideas platónicas.

3. Estudios orteguianos sobre la Estimativa

Pasemos a comentar lo que otros han escrito sobre la Estimativa de Ortega. Tampoco en este apartado pretendemos ser exhaustivos. No aludiremos a los contemporáneos ni a los discípulos directos de Ortega, pese a que algunos merecen atención especial en relación a los valores, en particular García Morente, pero también Gaos, Marías, Xirau, Vela, Zambrano, Zaragüeta y, *last but not the least*, Zubiri. En lo que sigue mencionaremos únicamente a aquellos investigadores españoles que se han ocupado de la filosofía de los valores de Ortega y que han pertenecido a las siguientes generaciones, sin ser discípulos ni amigos suyos²⁵.

Empezaremos con Ferrater Mora y Aranguren, puesto que han tenido una influencia considerable en la recepción de la filosofía orteguiana en España. Ambos parten de enfoques muy distintos y aportan marcos interpretativos contrapuestos, que por lo general han orientado a los intérpretes ulteriores.

²⁴ En las frases finales de su [*Discurso...*] de 1918, Ortega volvió a plantear esa misma idea. Es una de las razones por las que pensamos que su proyecto estimativo tenía una componente institucional disciplinar.

²⁵ No olvidamos que el pensamiento de Ortega también tuvo influencia en México, Argentina y en otros países latinoamericanos. Queda por indagar la repercusión allí de su Estimativa, por ejemplo en José Gaos, Eduardo Nicol o Fernando Salmerón.

Ferrater distinguió tres etapas en el pensamiento de Ortega: objetivista, perspectivista y raciovitalista (Ferrater Mora, 1973, p. 19). Nos atendremos inicialmente a ese criterio, aunque Morón haya preferido denominar *racionalista* a la primera etapa (Morón, 1968, pp. 82-83)²⁶. El primer período llega hasta 1914. El segundo arranca con las *Meditaciones del Quijote* (1914) y termina en 1923 con *El tema de nuestro tiempo*, obra a la que Ferrater considera clave para el perspectivismo orteguiano (*ibid.*, p. 19). El tercero abarca desde 1924 hasta su muerte en 1955 y es el período en el que Ortega desarrolló su propio sistema filosófico, centrado en el raciovitalismo y en la razón histórica. La cuestión de los valores apareció puntualmente en el primer período, fue central en el segundo y prácticamente desapareció en el tercer período, como ha señalado José Lasaga (2006, p. 151). En el tema que nos ocupa, la clasificación de Ferrater se adecua muy bien a la temporalidad de la Estimativa orteguiana, puesto que ese proyecto arranca como tal en 1914 y ofrece sus últimos resultados explícitos a finales de 1923²⁷. Como hemos indicado, el perspectivismo orteguiano tiene una componente axiológica, que fue señalada por Rodríguez Huéscar²⁸. En cambio, Ferrater apenas se ocupó de la filosofía de los valores de Ortega²⁹, porque se centró en su ontología y en su filosofía de la vida. Por cierto, Ferrater subrayó las raíces biológicas de la misma: “esta concepción orteguiana parece muy influida por la conceptualización biológica de von Uexküll y Driesch” (Ferrater, ob. cit., p. 60). Además de estos dos autores y de Nietzsche, Ferrater señaló la influencia de Simmel en el vitalismo orteguiano.

Estas primeras interpretaciones de la Estimativa orteguiana propusieron varias fuentes: Nietzsche, Simmel, von Uexküll, Driesch y Goethe. Desde luego, los filósofos de la vida influyeron en la ruptura de Ortega con el pensamiento neokantiano y en su evolución hacia el perspectivismo, que culminó

²⁶ Más atinada nos parece la propuesta de Cerezo, quien subrayó que durante un período de su juventud, 1902-1905, Ortega fue subjetivista, y en particular nietzscheano (cf. CEREZO, 2011, p. 140).

²⁷ También coincide con la distinción de cuatro etapas cronológicas en la obra de Ortega, propuesta por José Gaos y asumida por Fernando SALMERÓN (1959): hasta 1914 (las mocedades, al decir de Salmerón), desde 1914 al verano de 1924, de 1924 a 1932, y de 1932 hasta su muerte (1955). Casi todos los estudiosos de Ortega aceptan que su pensamiento de madurez (racio-vitalismo y razón histórica) está plenamente constituido en 1932. La segunda etapa, la cual es el objeto principal del presente artículo, es aquella en que el pensamiento propiamente orteguiano se conforma, de ahí su particular interés.

²⁸ “Toda perspectiva supone una jerarquía. Esa «jerarquía» tiene dos sentidos: primero, la mera ordenación de *planos* o *términos*. Pero segundo, una ordenación de *rangos* o *valores* –perspectiva afectiva o, como la podemos llamar también desde ahora, «estimativa»” (RODRÍGUEZ HUÉSCAR, 1985, p. 277).

²⁹ En su *Diccionario de Filosofía* sí la expuso, pero brevemente.

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

en *El tema de nuestro tiempo* (1923). Asimismo hay que tener en cuenta que el perspectivismo orteguiano mantuvo una componente objetivista, que queda clara en sus referencias y citas a Max Scheler a lo largo de este segundo período³⁰. A partir de 1913 la fenomenología marca cada vez más el pensamiento de Ortega, como ha recalcado Javier San Martín (1989, 2012, 2013).

En 1958 Aranguren investigó la dimensión ética de la Estimativa orteguiana, la cual había sido anticipada y estudiada en vida por algunos de los amigos y discípulos de Ortega, como Manuel García Morente y Julián Marías. Tras su muerte en 1955, el integrismo católico, representado ante todo por el P. Ramírez, de la orden dominicana, lanzó en España un duro ataque a la filosofía de Ortega y Gasset. En la defensa de Ortega destacó Marías, quien polemizó con energía contra el escolasticismo promovido desde el régimen de Franco. También intervino Aranguren, quien había obtenido la Cátedra de Ética en la Universidad Complutense de Madrid en 1955. Como representante del grupo Escorial, Aranguren defendía el neoescolasticismo, pero aportó una reflexión más ponderada sobre la compatibilidad del pensamiento de Ortega con el catolicismo ortodoxo entonces vigente. Para ello sistematizó en diez puntos la concepción orteguiana de la filosofía moral³¹, tarea que quedaba por hacer, puesto que Ortega nunca publicó un libro sobre ética, aunque sí llegó a anunciar que iba a escribir uno³². Aranguren reconoció que "Ortega, en esta fase de su pensamiento, está próximo a Scheler (lo que no obsta a que le refute éticamente cuando debe hacerlo): ambos exaltan los valores vitales frente a los utilitarios y a un exangüe idealismo moral" (*ibid.*, 1958, p. 32)³³. Sin

³⁰ Para analizar la influencia de Scheler sobre Ortega suele citarse siempre la *Ética* de Scheler, cuya primera parte se publicó en 1913 y la segunda en 1916. En las "Notas" de julio de 1917, recién publicadas en la *Revista de Estudios Orteguianos*, consta que Ortega leyó a fondo dicha obra, pero también el libro de Scheler sobre el resentimiento (*Das Ressentiment im Aufbau der Moralien, en Abhandlungen und Aufsätze*. Leipzig: Verlag der Weissen, 1915). Sin embargo, suele olvidarse que la primera publicación de Ortega sobre Scheler no se refirió a estas dos obras, sino a su libro sobre la Primera Guerra Mundial (*Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg*, 1915). La recensión de Ortega se publicó en *El Sol* en 1917 ("El genio de la guerra y la guerra alemana", en *El Espectador II*, II, 323-351). En ella hay todo un apartado sobre la ética de la guerra, en el que Ortega critica duramente las tesis que Scheler había defendido en su libro de 1915.

³¹ Para un buen resumen de dicha sistematización, SAN MARTÍN, 2000.

³² En *¿Qué es filosofía?* (1929), Ortega anunció una posible obra suya sobre ética: "La ética que acaso el año que viene exponga (...) se diferencia de todas las tradicionales en que no considera al deber como la idea primaria en la moral, sino a la ilusión" (VIII, 363). Aranguren se equivocó en este punto, al decir que: "Ortega nunca escribió ni se propuso escribir un libro de ética" (ARANGUREN, 1958, p. 43).

³³ Este vitalismo procede en último término de Nietzsche, así como la afirmación de los valores vitales: "Su actitud por estos años es paralela a la de Max Scheler, que no sin razón fue llamado «el Nietzsche cristiano». Ambos buscan lo mismo, a saber, la superación de la antítesis

embargo, Aranguren apenas se interesó en la Estimativa de Ortega, en buena medida porque él mismo era contrario a las éticas basadas en valores³⁴. Su interpretación de la ética orteguiana fue de índole metafísica y ha tenido una influencia considerable en autores posteriores.

Tras afirmar que “la ética de Ortega, al contrario que la de Kant y la del utilitarismo, se funda en la metafísica” (*ibid.*, p. 42) y que “la moral de Ortega es una moral de la perfección y no una moral del deber” (*idem*), Aranguren fue más preciso y dejó claro que “estamos ante una ética del ser” (*ibid.*, p. 43) que se concreta en un nuevo tipo de imperativo, diferente del kantiano: “el imperativo supremo de la ética es, según Ortega, el de Píndaro: «llega a ser el que eres»” (*ibid.*, p. 53). De los valores se infieren reglas y normas, pero la base de la ética orteguiana no radica en ellos, sino en “ser el que eres”: “cada cual debe cumplir unas mismas normas, válidas para todos; pero cada cual las cumple con su peculiaridad y modo propios” (*ibid.*, p. 45). Culminando su sistematización de la ética de Ortega, Aranguren concluyó que “la ética orteguiana consiste en una ética de la vocación” (*ibid.*, p. 49) y precisó a continuación que dicho concepto “es una secularización del concepto religioso de vocación” (*ibid.*). De esta manera, la filosofía de Ortega resultaba ser compatible con el catolicismo, puesto que su ética, aunque fuese ocultamente, tenía un trasfondo religioso. Por lo que respecta a la actitud de Ortega ante lo trascendente, Aranguren dijo que “la filosofía de Ortega está ya abierta a la Trascendencia, no es menester abrirla. Ciertamente está *solamente* abierta” (Aranguren, 1958, p. 13).

Esta interpretación ha tenido bastante aceptación en el ámbito de los estudios orteguianos, puesto que autores como San Martín (2000), De Salas (2003), Lasaga (2006) y en parte Cerezo (2011) han aceptado la expresión “ética de la vocación”. Sin embargo, otros investigadores de la obra de Ortega han atribuido a Scheler y a la filosofía de los valores mayor importancia que Aranguren, por ejemplo Orringer (1979 y 1984), y más recientemente Sánchez Cámara (2000), Cortina (2001), Gibu (2015) y González Serrano (2015). Según la interpretación de Orringer y de Sánchez Cámara, el proyecto estimativo de Ortega es prácticamente identificable con la ética de los valores de Scheler. Ignacio Sánchez Cámara reeditó en 2004 la *Introducción a una Estimativa* de 1923 y en su introducción afirmó que: “ni la ética de Ortega y Gasset ni, en general, su filosofía, pueden ser cabalmente comprendidas sin la referencia a su adhesión a la teoría de los valores” (Ortega, 2004, p. 5).

entre racionalismo y vitalismo. La fórmula orteguiana de superación fue el raciovitalismo” (ARANGUREN, ob. cit., pp. 26-27).

³⁴ Véase ARANGUREN, *Ética*, cap. X.

Este tipo de interpretación ha sido criticada por José Lasaga (2003 y 2006) y por Pedro Cerezo (2007 y 2011), quienes afirman que las raíces de la ética orteguiana están en su vitalismo, más que en su filosofía de los valores. Ambos investigaron a fondo la filosofía de Ortega, y en particular su ética, al igual que Javier San Martín. Sus aportaciones son relevantes para nuestra propia investigación sobre la Estimativa. En esta misma línea de pensamiento cabe mencionar asimismo el artículo reciente de Rodolfo Gutiérrez Simón (2015). Tras analizar y comentar la “ética de la vocación”, éste último afirma que “Sánchez Cámara otorga una presencia a la filosofía de los valores en la obra orteguiana mayor de la que tiene” (Gutiérrez Simón, 2015, p. 136). Como alternativa, acepta la interpretación de Lasaga, sobre la que volveremos más adelante. Por cierto, Gutiérrez Simón se pregunta en un momento dado si el concepto de vocación puede ser interpretado como un valor y concluye que no³⁵, en base a dos argumentos claros, el primero de los cuales nos parece concluyente: la polaridad de los valores no es extrapolable al concepto de vocación (*ibid.*, p. 135). Ortega siempre afirmó que la polaridad, es decir, la existencia de un valor negativo para cada valor positivo, es una de las propiedades características del mundo de los valores. Gutiérrez Simón tiene, pues, razón al decir que la vocación no es un valor, pese a ser algo ideal y cualitativo. Ello no impide, sin embargo, la presencia de valores en toda opción vocacional, como mostraremos al final de este artículo.

Su segundo argumento es interesante, pero menos convincente: la vocación siempre es individual mientras que los valores son transubjetivos (*ibid.*, p. 136). La afirmación es cierta, puesto que los actos de valorar y estimar, en tanto acciones, son subjetivas, como el propio Ortega reconoció más de una vez. La cuestión de la objetividad, intersubjetividad y subjetividad de los valores es uno de los grandes problemas de la Estimativa orteguiana, que abordaremos en el apartado siguiente³⁶.

Esta breve aproximación a los intérpretes y comentaristas de Ortega nos remite a que su Estimativa se formuló en su etapa perspectivista (Ferrater) y fenomenológica (San Martín), contribuyendo a generar su racio-vitalismo, cuya primera formulación, todavía germinal, está en *El tema de nuestro tiempo* (1923). Cerezo, San Martín, Lasaga, De Salas y Zamora Bonilla, independientemente de las diferencias entre ellos, coinciden en este canon interpretativo de

³⁵ “la vocación no puede considerarse como un valor, pese a compartir características esenciales” (*ibid.*, 135).

³⁶ Gutiérrez Simón cita en su artículo una contribución de Ángel Peris Suay que, lamentablemente, todavía no hemos podido consultar (PERIS SUAY, 2006). “Ángel Peris Suay entiende de que, para Ortega, los valores son una suerte de orientación para vivir, no contradictoria con la circunstancialidad de la vocación” (GUTIÉRREZ SIMÓN, 2015, p. 135).

la filosofía de Ortega, según el cual su pensamiento maduro se conforma a finales de los años 20 en torno al racio-vitalismo (la vida como realidad radical) y a partir de los 30 en base a la razón histórica (la vida como biografía, no sólo como proceso biológico), sin olvidar el circunstancialismo, que es constante en la trayectoria intelectual de Ortega.

4. De la objetividad de los valores a la vida como realidad radical

En su libro *Figuras de la vida buena* (2006), Lasaga cuestionó la importancia que Sánchez Cámara atribuyó a la filosofía de los valores para la ética orteguiana³⁷. Lasaga aportó varios argumentos al respecto, entre los cuales hay uno particularmente importante:

No es casualidad que todas las citas no ocasionales sobre teoría de los valores que podemos encontrar en la obra de Ortega tengan una fecha límite: 1929, el año del curso *¿Qué es filosofía?* (en rigor desaparecen antes; desde 1927 sería difícil encontrar referencias). Ortega no podía seguir asumiendo los compromisos ontológicos y gnoseológicos que conlleva una teoría del valor objetivista y realista" (*ibid.*, p. 151, nota 26).

Esta ausencia de la cuestión de los valores en los escritos de madurez de Ortega plantea un problema interesante para los estudios orteguianos. Aunque sólo sea ocasionalmente, hay pasajes posteriores de Ortega donde la relevancia filosófica de la cuestión de los valores vuelve a ser reafirmada. Valga como ejemplo su *Introducción a Velázquez* de 1947, donde Ortega dice que "La sensibilidad *a priori* de los valores (...) es una de las más sorprendentes potencias del hombre" (IX, 901). Después de 1923 no desarrolló su proyecto estimativo, pero su interés por los valores permaneció.

Para explicar esto, Lasaga aportó una interpretación:

La adscripción de Ortega a una filosofía de los valores, de fuerte sabor scheleriano, a principios de los años veinte, tenía una doble razón de ser. Por un lado, hallar un punto de apoyo objetivo a los ideales, evitando el formalismo idealista que a la postre hace del ideal un imposible. Por otro y en la medida en que el valor se transforma en proyecto por la acción del sujeto que lo estima, adquiere capacidad para orientar acciones concretas de hombres concretos. El valor puede ser eterno en su esencia pero temporal o histórico

³⁷ "A mi juicio y a pesar de lo dicho, la doctrina de los valores no ocupa en la obra de Ortega un lugar decisivo" (LASAGA, ob. cit., p. 148). "Por tanto, no discuto que en Ortega haya una ética de los valores inspirada en Scheler, sino su alcance en el todo de su filosofía" (*ibid.*, 168).

en su función. Ni el valor es totalmente independiente de las cosas (platonismo: coextensividad del “ser” y del “valor”); ni el valor se somete a la subjetividad humana; sin embargo, es en la subjetividad individual inserta en una circunstancia espacio-temporal pragmática, en sus estimaciones concretas, en donde cobra realidad “personal” el valor (Lasaga, ob. cit., p. 142).

Este comentario de José Lasaga resulta adecuado para interpretar la “Introducción a una Estimativa” y *El tema de nuestro tiempo*, que eran las dos obras a tener en cuenta cuando Lasaga publicó su *Figuras de la vida buena* (2006). Sin embargo, la publicación en 2009 de los *Escritos póstumos* y la edición reciente de las “Notas de trabajo sobre Estimativa” de 1917 (Ortega, mayo y noviembre de 2016), en donde las ideas expuestas en el [*Discurso...*] de 1918 quedan ratificadas y sus fuentes documentadas, plantean cuestiones adicionales. No es lo mismo entender los valores como entidades ideales que orientan proyectos humanos que admitir que los seres humanos tienen una capacidad estimativa anterior a la capacidad de juzgar, como afirmó Ortega en su [*Discurso...*]. Esa afirmación orteguiana plantea problemas no reducibles a la cuestión de si su ética está basada en valores o no, ni a la pregunta de índole ontológica: *¿qué son los valores?*

No hay duda de que Ortega afirmó la objetividad de los valores, siguiendo en este punto a Scheler. Eso no le impidió reconocer la dimensión subjetiva de las valoraciones, y en particular de las estimaciones, algunas de las cuales están relacionadas con los sentimientos (Ortega, mayo de 2016, p. 41). Si esa capacidad mental existe y es previa a la facultad de juzgar, surge de inmediato la cuestión de si es una capacidad anterior a la emergencia del lenguaje en los individuos. Asimismo aparece el problema de las posibles estimaciones no conscientes, por ejemplo la intuición de un peligro. Son temas para la “psicología estimativa” que llegó a imaginar Ortega, pero también para la fenomenología, en la medida en que la noción de objeto depende de la conciencia. En suma: una cosa es el problema filosófico de los valores, el cual puede ser abordado desde una perspectiva metafísica, ontológica o ética, y otra los problemas psicológicos, cognitivos y antropológicos que las capacidades de estimar y valorar plantean. Este tipo de cuestiones están claramente presentes en el proyecto orteguiano y sólo se manifiestan cuando alguien estima positiva o negativamente algo (intuye inconscientemente un peligro, por ejemplo), o cuando alguien valora algo de forma explícita, sea como positivo o como negativo (polaridad de los valores). En la “Introducción a una Estimativa” de 1923 esas otras dimensiones del proyecto apenas aparecen, o simplemente son mencionadas; pero ahora sabemos que Ortega también las investigó, como prueban los documentos de 1917-18, aunque él no los publicase. Como dijimos al principio, Ortega tuvo claro que la cuestión de los valores tiene otras ver-

tientes, además de su dimensión metafísica (objetividad e idealidad de los valores) y de su dimensión moral. Por nuestra parte dejaremos abiertas esas facetas adicionales de la Estimativa orteguiana, porque nuestro objetivo en el presente artículo consiste en reabrir el debate sobre ella, más que pretender resolverlo.

Dicho esto, volvamos a la interpretación de Lasaga, que nos parece correcta en relación a los textos que tuvo en cuenta. En su debate con Sánchez Cámara sobre la presencia de los valores en la ética de Ortega, Lasaga afirma lo siguiente:

La vida humana no precisa de entrada valores objetivos ni ideales racionales universales porque ella misma, en cuanto que es dada por hacer, contiene su propio ideal y exigencia normativa “absoluta”, cumplimiento de una misión en una circunstancia que no se elige y a la que es preciso salvar para salvar la propia vida. La vida humana genera su propio imperativo ético porque vivir significa atender simultáneamente a dos mandatos: el de fidelidad al propio yo, a la vocación que en última instancia lo constituye, y el de fidelidad al mundo en el que ese yo vive, a las cuestiones de su época, de su generación, de su entorno, lo que obviamente exige fidelidad para con las personas, pero también con las cosas (Lasaga, ob. cit., p. 152).

Salvo que consideremos a la vida como un valor, y como un valor objetivo, añadiríamos nosotros. En los escritos de Ortega se encuentran algunas afirmaciones que justifican esa hipótesis, por ejemplo en el artículo “El Quijote en la escuela”, que fue publicado en marzo de 1920 (II, 401-430):

Antes que hable la ética, tiene derecho a hablar la pura biología. Sin salir de ella, desde el punto de vista estrictamente vital, nos aparece el uno [pulso vital ascendente] como un valor biológico positivo, como vitalmente bueno; el otro [pulso vital descendente], como un valor biológico negativo, como vitalmente malo. Luego vendrá la ética y habrá lugar para discutir si lo moralmente bueno y lo moralmente malo coinciden o no con esos otros valores vitales.

Por lo pronto, tenemos que asegurar la salud vital, supuesto de toda otra salud. Y el sentido de este ensayo no es otro que inducir a la pedagogía para que someta toda la primera etapa de la educación al imperativo de la vitalidad (II, 417).

Cuando Ortega distingue los valores vitales de los valores espirituales y morales, sea en este texto de 1920, sea en 1923, ya ha reflexionado mucho sobre la cuestión de los valores. Siendo vitalista y estando influido por von Uexküll, Ortega aceptó que los animales también tienen la capacidad de estimar, no sólo los seres humanos. Además, fue consciente de la importancia que tienen los valores en todas las etapas de la vida humana, no sólo en la época adulta:

Los objetos que para el niño vitalmente existen (...) no son los objetos reales, sino los objetos deseables. (...) Al hombre maduro le acontece lo inverso: le interesa lo real por serlo, aunque no sea deseable (II, 427-428).

La teoría orteguiana de los valores fue perdiendo presencia explícita conforme Ortega afirmó el racio-vitalismo, y más tarde la razón histórica. Lasaga tiene razón al respecto, pero ello no mengua la importancia de los valores vitales, que Ortega también afirmó. De hecho, ambas afirmaciones se conjugan perfectamente, siempre que se tenga claro que una cosa son los valores vitales, incluida la vida, y otra los valores morales y espirituales. En sus "Notas de trabajo sobre Estimativa" de 1917 Ortega dejó escrito que los valores vitales "suelen presentarse con un semblante de inmoralidad" (Ortega, mayo de 2016, p. 20).

Este tipo de ideas también aparecen en *El tema de nuestro tiempo*, en particular la afirmación de la vida como valor³⁸: "No menos que la justicia, que la belleza o que la beatitud, la vida vale por sí misma" (III, 603).

Comentando esta frase de Ortega, Cerezo dice que "implica ya cierta restricción a la soberanía absoluta de la vida, puesto que Ortega, en este texto, al menos, la pone a la par de la objetividad de los valores. No tiene nada de extraño que por aquí se le cuele la axiología de Max Scheler, de la que se ocupa Ortega por estas fechas" (Cerezo, 2011, p. 172). También está presente Simmel, siempre según Cerezo (*idem*)³⁹.

La vida es un valor, diríamos nosotros, y todavía más: es una fuente de valores, por eso cabe hablar de valores vitales e incluso afirmarlos como un tipo de valores, puesto que son objetivos, como lo es la vida, la cual es anterior al sujeto individual. Mas los valores vitales no son los únicos a tener en cuenta, puesto que también hay que tener en cuenta otros valores-fuente, como la justicia, la belleza, la beatitud y, por supuesto, la verdad: "La vida sin verdad no es vivible. (...) Sin hombre no hay verdad, pero, viceversa, sin verdad no hay hombre" (IX, 148; citado en Cerezo, 2011, p. 173). Según Cerezo, aquí es donde Ortega se separa radicalmente de Nietzsche, porque éste siempre se mostró escéptico en relación a la verdad, entendida ésta como un valor objetivo, algo que Ortega afirmó netamente, remitiéndose en la cita anterior al propio

³⁸ A diferencia de la vocación, que no tiene antónimo, la vida sí tiene el disvalor correspondiente, la muerte (polaridad de los valores) y es individual. Por tanto, es candidata clara a ser reconocida como valor, conforme a los criterios del propio Ortega.

³⁹ En este artículo no nos ocupamos de la influencia de Simmel sobre Ortega, cuestión que ha sido investigada por Pedro Cerezo. En las "Notas de trabajo sobre Estimativa" de 1917 Simmel no aparece mencionado, ni tampoco en el *[Discurso...]* de 1918, de modo que su influencia sobre la filosofía de los valores de Ortega es posiblemente menor, caso de existir.

Sócrates. Por nuestra parte interpretamos que en estos pasajes se traslucen las razones por las que Ortega propuso la clasificación de tipos de valores que luego presentó en su “Introducción a una Estimativa” de 1923 (cf., III, 548). Llama la atención que en esa obra no aportase argumentos que justificasen por qué esa clasificación y no otra.

Nosotros interpretamos que algunos de los valores superiores de Ortega no sólo lo son por jerarquía objetiva, sino porque son fuente o raíz de otros valores. Tal es el caso de la vida para los valores vitales, de la verdad para los valores intelectuales, del bien para los valores morales, de la belleza para los valores estéticos y de la beatitud para los valores religiosos. Para completar la clasificación de Ortega cabría denominar “valores técnicos” al primer tipo de valores que él postuló, a los cuales denominó “valores útiles” (*idem*). La utilidad sería el valor-raíz de los valores técnicos.

Ortega criticó el subjetivismo en axiología y afirmó la objetividad de los valores, y otro tanto hizo en relación a la noción de perspectiva; pero tanto la vida como la perspectiva, siendo objetivas, son a la vez subjetivas, en la medida en que un determinado sujeto se apropiá de ellas y afirma “su vida” y “su circunstancia”. En este punto la Estimativa orteguiana se separó de la filosofía de los valores de Nietzsche, puesto que éste negó la noción de objetividad. Como han sugerido Lasaga y Cerezo, el objetivismo axiológico de Scheler le vino muy bien a Ortega, porque le permitió transitar sin grandes desgarros desde el objetivismo neokantiano al perspectivismo axiológico y a la fenomenología, inaugurando así su etapa racio-vitalista, que arranca en *El tema de nuestro tiempo*.

Desde nuestra perspectiva, la “Introducción a una Estimativa” de 1923 sería un preludio o texto de acompañamiento a dicho libro. Independientemente de su proyecto estimativo, que era más ambicioso y que quedó plasmado en el [*Discurso...*] de 1918, las reflexiones sobre los valores publicadas en 1923 fueron importantes porque le llevaron a afirmar que los valores vitales eran una clase de valores, en principio irreductibles a los valores morales. Eso le permitió darse cuenta de la singularidad del valor “vida”, el cual es objetivo, pero también tiene una dimensión subjetiva. Por otra parte, la distinción entre valores vitales y valores morales no impide su composición, puesto que cabe hablar de una “vida buena”, pero también de una “buena vida”, predominando en la primera expresión la faceta moral y en la segunda la dimensión vital.

El paso decisivo, a nuestro juicio, consiste en afirmar el *valor de la vida*. Ésta es objetiva y tiene su contrario, la muerte. También cabe decir de ella que es mejor o peor, de modo que el término “vida” encaja en la categoría de los valores, tal y como Ortega la teorizó en 1918. Ocurre además que las valoraciones que los seres humanos pueden hacer tienen a la vida como condición

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

necesaria. Aunque Ortega no llegó a decirlo explícitamente (que sepamos), no sólo se dio cuenta del valor de la vida, sino que, además, asumió que *la vida es fuente de otros valores humanos*, y en particular de los valores vitales, tan importantes para él. La influencia de Nietzsche y de von Uexküll es clara en este punto, así como sus propias intuiciones juveniles.

Proponemos, pues, la hipótesis de que su investigación del mundo de los valores, sus clases y su jerarquía fue una de las vías que le condujeron al perspectivismo, y más concretamente al racio-vitalismo. En efecto, además de los valores vitales afirmó la existencia de *valores intelectuales*, los cuales giran en torno a la verdad y a su disvalor correspondiente, la falsedad. Es importante subrayar este paso de Ortega en el desarrollo de su Estimativa, porque la gran mayoría de los filósofos de aquella época solían centrarse en los valores morales y en los estéticos, añadiendo a lo sumo algunos valores político-jurídicos, como la justicia. Una de las singularidades de la Estimativa de Ortega consistió en afirmar los valores intelectuales, a los que hoy en día denominaríamos *epistémicos*, siguiendo a Hilary Putnam (Putnam, 1981). Una segunda singularidad fue afirmar la importancia de los valores vitales, punto éste en el que fue precedido por varios filósofos de la vida, empezando por Nietzsche. En suma: la Estimativa de Ortega fue más allá de las éticas tradicionales porque incluyó a los valores técnicos, vitales y epistémicos. Sus críticas al utilitarismo y al subjectivismo no le impidieron reconocer la existencia de los valores útiles ni admitir la dimensión subjetiva de las valoraciones, sin renunciar por ello a la objetividad e idealidad de los valores.

5. Estimativa, vocación y circunstancia

La noción orteguiana de vida tiene múltiples facetas: una de ellas atañe a la capacidad de valorar, que tiene un desarrollo individual y colectivo, aunque Ortega sólo se ocupó del primero. Nuestra capacidad estimativa personal se va ampliando y afinando a lo largo de la vida, puesto que valoramos positiva o negativamente muy distintos contenidos de conciencia: objetos, personas, sucesos, ideas, ocurrencias e incluso ficciones. Ahora bien, la capacidad estimativa cuya existencia Ortega afirmó, también existe en los animales, al menos en lo que respecta a los valores útiles y vitales. Lo notable en los seres humanos es que esa capacidad no sólo atañe a los objetos físicos (*Dinge*), sino a cualesquiera cosas (*Sachen*), incluyendo entidades imaginarias, artísticas y religiosas. Siendo tan amplia y transversal, el ejercicio de la capacidad de estimar evoluciona a lo largo de la vida.

A partir de 1923, la investigación orteguiana de los valores se orientó hacia el vitalismo y el racio-vitalismo, como quedó claro en *El tema de nuestro tiempo*.

Ese mismo año, en “Introducción a una Estimativa”, Ortega había afirmado la existencia de valores vitales e intelectuales, los cuales no se confunden con los valores morales, estéticos y religiosos. En el mundo orteguiano de los valores hay una jerarquía, la cual se muestra en todos los *seres estimativos*: la capacidad humana de valorar está mucho más desarrollada que la de los animales y tiene su propia jerarquía. Nuestra hipótesis es que la afirmación de la vida como valor radical, común a unos y otros, y por ende objetivo, facilitó el descubrimiento orteguiano de la vida como realidad radical, así como su afirmación del racio-vitalismo.

Visto el proyecto estimativo desde esta perspectiva, su relevancia para la trayectoria intelectual de Ortega resulta significativa, independientemente de que no fuese desarrollado en los términos en los que pensó en proponerlo a la Academia de Ciencias Morales y Políticas, cosa que tampoco hicieron sus discípulos y colaboradores⁴⁰. Lo importante es que su giro racio-vitalista no trajo cambios drásticos en su concepción de los valores, aunque sí evolutivos, como vamos a mostrar. La idea de una ciencia estimativa ya fue presentada públicamente en 1916, concretamente en sus primeras conferencias en Argentina. Particular interés para nuestro tema tiene la novena charla, que fue dictada en Buenos Aires el 7 de octubre de 1916. Este texto también ha permanecido inédito hasta la edición de sus *Escritos póstumos*, razón por la cual apenas ha sido tenido en cuenta por los investigadores de la obra orteguiana. En él hay algunas frases sobre los valores de gran interés.

En dicha conferencia Ortega afirmó que la filosofía ha de ocuparse de la constitución de diversos tipos de objetos, tratando de cuidar la condición que a cada uno de ellos le corresponde. Hay objetos físicos reales (como la rosa), fantásticos (como don Quijote o Hamlet) y también ideales (como los números y los cuerpos geométricos), y todos ellos han de ser considerados por la filosofía. Pues bien:

Cuando nos parece que hemos agotado todas las clases posibles de objetos nos encontramos con raras cosas ante las cuales no tiene sentido que nos preguntamos si las vemos, si las tocamos, si las imaginamos. Pensamos: nada de esto puede hacerse con ellas, únicamente podemos reconocerlas, estimarlas o desestimarlas. Son esas extrañas naturalezas que hoy tanto preocupan a la filosofía, que se llaman valores (VII, 662).

⁴⁰ Una excepción fue Manuel García Morente, cuya filosofía de los valores merecería un estudio específico. Armando MENÉNDEZ (2005, pp. 121-124) ha hecho contribuciones al respecto, y también se ha ocupado brevemente de la filosofía de los valores de Juan Zaragüeta, Joaquín Xirau, y el propio Ortega y Gasset. En este último caso en términos bastante críticos.

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

Tras señalar la singularidad del problema de los valores, Ortega afirmó una idea clave, de clara inspiración lotzeana:

Más allá de los objetos empieza el mundo de los valores; más allá que el mundo de lo que es y de lo que no es, el mundo de lo que vale y de lo que no vale, el mundo de la ética y el mundo de la estética. Todo ello reunido en una ciencia peculiar distinta de todas las demás, sería lo que yo propongo llamar ciencia estimativa (VII, 662-663).

Aquí radica uno de los principales problemas del proyecto orteguiano de una Estimativa: si el mundo de los valores va más allá del mundo del ser. Como ha mostrado Armando Menéndez (2005, p. 48 y ss.), esta propuesta tiene su origen en Lotze, a quien Ortega reconoció como una de sus fuentes de inspiración en filosofía de los valores. Bien es cierto que entre los escritos de Ortega en esta época hay pasajes en donde la separación entre el ser y los valores no es tan clara, por ejemplo en las siguientes anotaciones privadas de Ortega, que forman parte de sus “Notas de trabajo sobre Estimativa” (1917):

Desde luego se adelantará al oyente o lector la pregunta del género o capítulo de investigaciones filosóficas [al que] pertenecen en rigor el problema que aquí trato. La respuesta es difícil de dar en pocas palabras porque en los últimos años la filosofía, como a la par las demás ciencias, ha ampliado enormemente y especificado sus disciplinas. Temas que tradicionalmente iban inclusos en una misma parte de la filosofía hoy constituyen disciplinas formalmente distintas. Y viceversa[,] problemas conocidos hasta ahora sólo en sus formas específicas hoy pueden en su forma genérica integrar una disciplina aparte (Ortega, mayo de 2016, p. 16).

No es, pues, fácil traducir al lenguaje de la antigua Sistematización del cuerpo filosófico la actual estructura de los problemas.

Yo diría, sin embargo y con las reservas oportunas, que una investigación sobre el concepto del valor pertenece al tipo de cuestiones que la ciencia tradicional estudiaba en la ontología.

La ontología estudiaba, en efecto, el ser y sus formas fundamentales. Para la escuela arist[otélica] el ser era sólo el ente o ser substancial. Pero, en rigor, bajo ese nombre buscaba el correlato de la conciencia (*idem*).

Ortega señala aquí el problema de las relaciones entre ontología y axiología, que fue suscitado por Lotze y su célebre *dictum*: “los valores no son, valen”. El mundo de los valores difiere en gran medida del mundo del ser, pero aun así tiene profundas relaciones con la Ontología, incluso más que con la Ética, según Ortega, no en vano ésta es una especie de la Estimativa. Eso sí, para que la Estimativa se integre en la Ontología ésta ha de cambiar profundamente,

dejando de basarse en la categoría de sustancia y convirtiéndose en una especie de “ciencia de la conciencia”, por así decirlo. Dejando de lado este debate, que Ortega no resolvió en el período comentado (1914-1923), y que a nuestro juicio está en la médula de *El tema de nuestro tiempo*, ahora estamos en mejores condiciones para entender la envergadura filosófica del proyecto estimativo orteguiano, pero también su considerable dificultad. En los momentos finales de sus conferencias de 1916 en Buenos Aires se limitó a señalar el problema, sin abordarlo. Pensamos que porque entonces no lo tenía resuelto. Por cierto, esta circunstancia se repitió en sus segundas conferencias bonaerenses en 1928, como veremos un poco más adelante.

A nuestro entender, esta prudencia de Ortega en 1916 y 1917 se debe a que tenía claro que los valores conforman una nueva región para la reflexión filosófica, a caballo entre la Ética y la Ontología, pero también era consciente del desafío que la axiología plantea a otras Ciencias del Espíritu (psicología, sociología, antropología, historia), no sólo a la Filosofía. De hecho, él mismo se encargó de recalcarlo al comienzo y al final de su [*Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*] del año 1918 y, aunque en menor medida, dicho desafío también fue señalado en la “Introducción a una Estimativa” de 1923. Y es que el problema es de gran envergadura, porque implica una reestructuración de las disciplinas filosóficas, entre otras cosas.

En efecto, no sólo es posible hacer la pregunta ontológica de qué son los valores, sino también cómo se constituyen para nosotros, esto es, cómo llegan los valores a tener sentido en nuestra vida (*vida estimativa*). Si, como dice Lasaga, la filosofía tiene que ocuparse de todo aquello que tiene *lógos*, es decir, de todo aquello que se aparece o presenta en la vida como algo que tiene un sentido, una filosofía de los valores es imprescindible, máxime si los seres humanos tienen una capacidad estimativa específica, como postuló Ortega, siguiendo también a Lotze en este punto. Los valores no se reducen a la razón pura, aunque tienen que ver con ella, puesto que hay valores intelectuales; tampoco se reducen a la razón práctica, puesto que hay diferentes tipos de valores, como los valores útiles y los valores vitales, que se distinguen de los valores morales. Y no hay que olvidar la existencia de los valores estéticos, a los que Ortega siempre prestó gran atención. Siendo los valores un objeto de reflexión filosófica tan singular, y por otra parte tan variado, Ortega se atrevió a proponer una ciencia estimativa que de llegar a existir trastocaría el orden de las disciplinas filosóficas, y también el de las ciencias del espíritu. Ortega tuvo muy claro esto, y así lo expresó en su [*Discurso...*] de 1918, aunque la idea ya aparece nítidamente en 1916 y 1917.

Yendo un poco más allá de lo que él dijo, podríamos identificar el trabajo de Ortega como *un esfuerzo por ampliar los dominios de la razón, añadiendo una*

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

razón estimativa a la racionalidad pura y a la razón práctica. La facultad kantiana de juzgar, a su vez, también se vería afectada por esa *racionalidad estimativa*. De ser así, “los sentimientos, la expresividad, las preferencias estéticas, es decir, todos los componentes de la subjetividad, que parecían interferir en los procesos del conocimiento” (Lasaga, 1997, p. 29) se inscribirían en un marco racional, dentro de lo que tiene sentido. En suma: pensamos que el mundo de los valores y la propia estimativa orteguiana se fueron integrando en un proyecto más general, el de la razón vital, que comenzó a cristalizar a partir de 1923.

En su “Introducción a una Estimativa” de 1923, en efecto, Ortega escribió que “allí donde se habla de «valor» existe algo irreducible a todas las demás categorías, algo nuevo y distinto de los restantes ámbitos del ser” (III, 532). Nuestro trato con las cosas que nos circundan no sólo está mediado por un interés cognoscitivo: “No nos contentamos, pues, con percibir, analizar, ordenar y explicar las cosas según su ser, sino que las estimamos o desestimamos, las preferimos o posponemos; en suma, las valoramos” (*ibid.*, 534). Sin embargo, también nuestra percepción y nuestro conocimiento pueden ser valorados, por ejemplo por su claridad y distinción, y en último término por su verdad o falsedad.

Los valores plantean un desafío importante a la filosofía, Ortega no tenía dudas al respecto. Cuestión muy distinta es que consiguiese resolver ese desafío en el período que estamos comentando, 1914-1923. Sobre esto, tenderíamos a dar una respuesta negativa. Si volvemos ahora a las relaciones entre la filosofía orteguiana de los valores y su pensamiento moral, podremos entender mejor algunas de las cuestiones que Ortega dejó abiertas, en particular dos: ni desarrolló plenamente su proyecto estimativo ni tampoco escribió una obra sobre ética. Varios de sus intérpretes, empezando por Julián Marías y José Luis Aranguren, han reconstruido la ética de Ortega, afirmando que el pensamiento moral orteguiano está basado en una ética de la vocación. La mayoría de los investigadores ulteriores, y en particular José Lasaga, coinciden en este punto. Por nuestra parte, no descartamos esa interpretación. Sin embargo, queda por dilucidar qué papel tienen los valores en esa concepción de la moralidad, siendo así que la filosofía orteguiana de los valores va más allá de los valores morales, como hemos argumentado. ¿Qué decir de la vocación y los valores, partiendo de los escritos de Ortega?

Esta pregunta, recientemente planteada por Gutiérrez Simón (2015), tiene interés a la hora de ubicar la Estimativa en el conjunto de la obra de Ortega, razón por la cual aportaremos alguna respuesta hipotética al respecto. En su segundo viaje a Argentina (1928) Ortega volvió a impartir conferencias y, justo al terminar la última, sacó a colación de nuevo la cuestión de los valores y planteó sus relaciones con la Ética:

Porque la ética que ya desde su principio, desde la primera gran obra que creó hasta su nombre, el famoso libro de Aristóteles, no ha sido sino esto: el ponernos en contacto con el gran repertorio de valores posibles de la humanidad.

Así en las primeras frases de su libro, el maestro viejo de Grecia emplea una fórmula encantadora para definir la ética: Busca el arquero un blanco para su flecha y ¿no lo buscaremos para nuestras vidas? (VIII, 114).

Obsérvese la precisión de Ortega: hay un gran repertorio de valores posibles y, desde Aristóteles, la Ética ha permitido a los seres humanos entrar en contacto con algunos de ellos. Ello no implica que el mundo de los valores se agote en la Ética. Como hemos señalado anteriormente, la Ciencia Estimativa, de llegar a existir, sería más general que la Ética, al menos si pensamos que esta última se centra en los valores morales. Por otra parte, la célebre metáfora orteguiana del arquero se plantea aquí en un contexto axiológico: ¿no serán los valores otros tantos blancos que orientan la flecha de nuestra vida y que, en su conjunto, marcan la vocación de cada cual, es decir, lo que uno quiere llegar a ser?

La reflexión orteguiana sobre los valores tiene muchos matices y algunos de ellos aparecen en escritos no sistemáticos, en los que no hace filosofía de los valores, pero sí dice lo que piensa sobre los valores. Valga un ejemplo. En “[La verdad no es sencilla]”, ensayo escrito en 1926 (VIII, 3-8), Ortega afirmó la existencia de una infinidad de valores, y eso que se refería únicamente a los valores estéticos:

El número de calidades bellas, de valores estéticos que existen es literalmente infinito. Pero cada obra de arte sólo puede realizar algunos y es forzoso que cada época, cada grupo de artistas, cada artista singular seleccione de esa riqueza innumerable un pequeño repertorio de delicias para instalarlas en su obra (VIII, 6).

Pensamos que otro tanto cabe decir de los valores propios de cada persona, los cuales tienen mucho que ver con su vocación y con su circunstancia. Cada época y cada cultura tienen su propio elenco de valores, tanto objetivos como intersubjetivos, lo cual no impide que dichos valores cambien a lo largo del tiempo y de la historia. Tres años después, en el curso que muchos consideran clave para su pensamiento de madurez, *¿Qué es filosofía?* (1929), Ortega volvió a aludir a la cuestión de los valores, aunque sólo de pasada. Y lo hizo en los términos siguientes:

(...) el sistema de las verdades y el de los valores estéticos, morales, políticos, religiosos tiene inexorablemente una dimensión histórica, son relativos a una

cierta cronología vital humana, valen para ciertos hombres nada más. La verdad es histórica. Cómo, no obstante, puede y tiene que pretender la verdad ser sobrehistórica, sin relatividades, absoluta, es la gran cuestión. Muchos de ustedes saben ya que para mí el resolver dentro de lo posible esa cuestión constituye “el tema de nuestro tiempo” (VIII, 256).

Su pensamiento sobre los valores fue evolucionando y por eso planteó el problema en otros términos, afirmando en 1929 con toda naturalidad la historicidad de los valores, pero sin dejar de mantener su tesis previa sobre su objetividad. Así como en 1923, según nuestra interpretación, había dado un paso significativo al afirmar la objetividad de los valores y, a la vez, su dimensión subjetiva, así también en 1929 comenzó a afirmar la historicidad de los valores, idea ésta que no aparece en sus escritos de la década anterior. Las circunstancias de la Estimativa orteguiana han cambiado, y por varios factores: consecuentemente, sus ideas sobre los valores han evolucionado.

Para intentar interpretar este nuevo cambio diremos que también en este caso hay una razón de fondo por la que Ortega orientó su mirada hacia la historicidad de los valores. Y es que, en el fondo, la propia noción de “objetividad” era un valor en la anterior etapa de su pensamiento. Para el Ortega del “primer período” valía más el conocimiento objetivo que el subjetivo: Ferrater Mora se encargó de señalar este punto, al denominar “objetivista” la primera etapa de la evolución intelectual de Ortega, y a la segunda “perspectivista”. Pero Rodríguez Huéscar contrapuso con razón la perspectiva “objetivista” a la perspectiva “estimativa”, como vimos al principio. Pues bien, esta perspectiva estimativa comenzó a ser evolutiva a partir de 1929, coherentemente con la evolución del pensamiento de Ortega, aunque manteniendo su condición objetiva, como muestra la condición supra-histórica de la verdad y de los valores.

Quede claro que esta nueva hipótesis que presentamos es debatible. No conocemos ningún pasaje de Ortega en el que se diga que la objetividad es un valor. Sin embargo, pensamos que una hipótesis así ayuda mucho a la hora de interpretar la evolución de su Estimativa, y concretamente su subsunción en el racio-vitalismo y en la racionalidad histórica. En la medida en que Ortega fue elaborando y consolidando su pensamiento de madurez, cabe hablar de una *objetividad histórica*, del mismo modo que la verdad ha devenido histórica. Ello vale para la historia individual (cronología personal), pero también para la historia colectiva. Parafraseando a Ortega diríamos que la verdad y la objetividad son históricas, como también algunos valores, si no todos. Éste es el paso que Ortega fue dando a lo largo la década de los veinte y que le llevó a difuminar su proyecto estimativo, debido a que éste había quedado englobado en una nueva concepción filosófica: el raciovitalismo y la razón histórica. La racionalidad estimativa a la que antes hacíamos alusión desemboca sin problemas en

la racionalidad histórica, gracias a que Ortega ha ido aceptando que algunos valores relevantes, como la verdad y la belleza, son históricos. Esto queda claro también en el caso de los valores estéticos, en efecto, y a nuestro entender podría ampliarse a los valores en general. Sin embargo, ello no impide que Ortega siga afirmando la objetividad de los valores, en este caso en forma de perspectivismo estimativo y de supra-historicidad. En todo caso, el desafío filosófico sigue abierto, aunque en otros términos: seguimos ante “el tema de nuestro tiempo”.

Con respecto a la noción orteguiana de vocación, la componente axiológica de la misma nos parece muy clara, sin perjuicio de que la vocación no sea un valor, como mostró Gutiérrez Simón. En apoyo de esta última hipótesis nuestra aportaremos un texto de Ortega que fue publicado bastantes años después (1947), en la obra ya mencionada, *Curso de cuatro lecciones. Introducción a Velázquez* (IX, 887-927). Allí alude a los valores y a la vocación en los términos siguientes:

Cada hombre, cada pueblo, cada época es, antes que nada, un cierto sistema de preferencias, a cuyo servicio pone el resto de su ser. La vida es siempre un jugarse la vida al naipe de unos ciertos valores y, por eso, toda vida tiene estilo –bueno o malo, personal o vulgar, creado originalmente o recibido del contorno. Por eso yo no puedo ver a una persona sin percibir enseguida, aunque a veces yerre en la apreciación, a qué tiene puesta su vida, cuáles son los resortes del preferir que ponen tensión en su existencia. [...] Al ser lo primario en el hombre, es la realidad en él más suya, profunda y constitutiva –previa a la intervención de lo extraño y ajeno, aunque logre o no realizarse, a su deformación por los azares de la vida. Es, en suma, nuestra “vocación” –palabra estupenda que describe exactamente esa vocecita insonora que en el fondo de nuestra persona nos *llama* en todo instante a ser de un cierto modo. La vocación es el imperativo de lo que cada cual siente que tiene que ser, por tanto, que tiene que hacer para ser su auténtico yo (IX, 901).

Este pasaje deja claro que la noción orteguiana de vocación tiene una clara componente axiológica, puesto que implica preferencias, y por ende valoraciones. Parafraseando a Ortega, podríamos decir que los valores de cada cual son los resortes del preferir que ponen tensión en la existencia de cualquier persona: por eso son los blancos a los que apunta la flecha del arquero. Y esto no sólo vale para cada persona, sino también para cada pueblo y cada época, como el propio Ortega afirma taxativamente al principio de este pasaje. Conclusión: hablar de vocación de una persona implica hablar de preferencias y de valores. La noción orteguiana de valor está presupuesta en la de vocación y se oculta debajo de ella, así como a lo largo de la historia estuvo oculta bajo la noción de bien.

Comprobamos así que los valores siguieron teniendo para Ortega una importancia filosófica radical, y ello en 1947, un cuarto de siglo después de sus publicaciones más sistemáticas sobre el tema. Los valores son constitutivos de la vida humana, y también de la vocación de cada cual. Ello es cierto en todas las dimensiones de la vida (valores vitales), incluidas las artes (valores estéticos), pero también en el caso de la razón pura (valores intelectuales, o epistémicos) y de la razón práctica (valores morales y espirituales). Todo ello sin olvidar que también hay valores útiles (técnicos, podríamos decir) y religiosos. Por cierto, en este artículo no nos hemos ocupado de estos dos tipos de valores, pero no hay que olvidar que Ortega los incluyó en su clasificación de 1923. Ciento es que ocasionalmente habló también de valores políticos⁴¹, como la justicia, así como de valores económicos (Ortega, mayo de 2016, p. 25), aunque sin determinar qué tipos de valores son. El mundo de los valores es infinito y admite la creación de nuevos valores. No es de extrañar que, una vez aparecida la *pólis* y la ley, hayan surgido también los valores políticos y los valores jurídicos; pero siempre en la medida en que las ciudades y las leyes estén vivas, y a poder ser en auge.

Lo más notable del pasaje recién citado estriba en la afirmación de que los valores se crean, por una parte, pero también se descubren. Al afirmar lo segundo Ortega sigue manteniendo su tesis de la objetividad de los valores. Al decir lo primero reconoce asimismo la dimensión subjetiva de los valores, o por lo menos de algunos de ellos. La cuestión de la objetividad/subjetividad de la verdad, y en general de los valores, es, pues, la “cuestión de nuestro tiempo”, sobre la que Ortega volvió una y otra vez a lo largo de su vida, aunque recurriendo a conceptos distintos para presentar el problema.

6. Conclusiones abiertas

A manera de cierre, diremos que en su Estimativa Ortega propuso una clasificación de tipos de valores, distinguiendo valores útiles, vitales, espirituales y religiosos, y entre los espirituales los valores intelectuales, estéticos y morales. Al entender los valores morales como “una moral de la perfección y no del deber”, la Ética de Ortega es una ética del Ser, como señaló Aranguren (1958): de los valores se infieren normas y reglas para todos. Sin embargo la ética orteguiana también afirma el imperativo de Píndaro, “sé el que eres”, lo cual implica modos propios (perspectivas) de cumplir esas normas. En su *[Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas]* (1918), Ortega mostró que el problema filosófico de los valores puede ser abordado desde una perspectiva

⁴¹ Véase el pasaje recién citado de *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 256.

metafísica, ontológica o ética, pero también lo relacionó con cuestiones psicológicas, cognitivas y antropológicas, puesto que afirmó la existencia de una capacidad de estimar anterior a la capacidad de juzgar, distanciándose de Kant y los neokantianos. En conjunto, este artículo propone seis dimensiones a tener en cuenta en la Estimativa de Ortega (ontológica, ética, psicológica, fenomenológica, histórica y lexicológica), más una séptima, que entraña su Estimativa con la teoría de la circunstancia, el raciovitalismo y la razón histórica.

Aceptamos que Husserl y Scheler inspiraron la filosofía de los valores de Ortega, y en particular su objetivismo, pero señalamos que otros autores también influyeron en ella, en particular Lotze, Brentano, Herbart, Kraus, Lipps y Pfänder. Además, su proyecto estimativo presenta perfiles propios y originales. Los documentos inéditos de Ortega recientemente publicados avalan una nueva conclusión: hay una pluralidad de fuentes para su Estimativa, que habrá que tener en cuenta en investigaciones ulteriores. Asimismo afirmamos que su filosofía de los valores es más amplia que la ética y la filosofía moral.

Nuestra breve aproximación a los intérpretes y comentaristas de Ortega nos lleva a concluir que la Estimativa de Ortega se formuló en su etapa perspectivista (Ferrater) y fenomenológica (San Martín), contribuyendo a generar su racio-vitalismo, cuya primera formulación, todavía germinal, está en *El tema de nuestro tiempo* (1923). Cerezo, San Martín, Lasaga, De Salas y Zamora Bonilla, independientemente de las diferencias entre ellos, coinciden en este canon interpretativo de la filosofía de Ortega, según el cual su pensamiento maduro se conformó a finales de los años 20 en torno al racio-vitalismo (la vida como realidad radical) y a partir de los 30 en base a la razón histórica (la vida como biografía, no sólo como proceso biológico). Aceptando esta interpretación canónica, por nuestra parte añadimos que la Estimativa de Ortega estuvo conectada a su circunstancialismo y que desempeñó un papel en su evolución intelectual hacia el raciovitalismo, al afirmar la existencia de los valores vitales y, más concretamente, de la vida como un valor radical que es fuente de otros valores. Conforme a la clasificación propuesta por Ferrater Mora, el proyecto estimativo de Ortega se sitúa en su transición desde el objetivismo al perspectivismo, a la fenomenología y al vitalismo.

En este artículo no pretendemos extraer conclusiones definitivas sobre la Estimativa de Ortega, sino volver a plantear el debate sobre su filosofía de los valores y apuntar algunas vías nuevas para analizarla, interpretarla y, en su caso, desarrollarla.

En primer lugar, queda mucho trabajo por hacer en relación a las fuentes originarias de la filosofía de los valores de Ortega. Hemos apuntado una ruta de investigación, que tiene siete facetas, como mínimo. *En segundo lugar*, habrá que

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

precisar los factores que disuadieron a Ortega de leer su [*Discurso...*] de 1918 ante la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, así como la recepción de sus ideas sobre la Estimativa entre sus contemporáneos y discípulos. *En tercer lugar*, hemos propuesto un conjunto de hipótesis sobre la Estimativa, la Ontología y la Ética, que quedan por contrastar. *Por último*, hemos sugerido la idea de una *racionalidad estimativa* que sería transversal a la razón pura, a la razón práctica y a la facultad de juzgar: en los tres casos operan valores que pueden ser analizados desde la perspectiva de una *racionalidad estimativa*. Dicha modalidad de *racionalidad* permitiría reinterpretar el raciovitalismo orteguiano y desempeñaría un papel en su teoría de la razón histórica, tanto por la vía de la evolución axiológica como mediante la creación y el descubrimiento de nuevos valores. Completando una cita de su ensayo de 1947, *Introducción a Velázquez*, merece la pena resaltar que Ortega llegó a formular una especie de imperativo propiamente axiológico, que valdría para cualquier tipo de valores:

Me refiero a ese imperativo que algunos hombres sienten de ser mejor –se entiende, de ser siempre mejor de lo que ya son, de no vivir jamás en abandono y a la deriva de los usos en torno y de los propios hábitos sino, por el contrario, exigirse a sí mismos y de sí mismos siempre más. Es, por excelencia, el imperativo de la nobleza de alma –noblesse oblige– y esto significa que poseer auténtica calidad de nobleza es sentirse a sí mismo no tanto como sujeto de derechos cuanto como una infinita obligación y exigencia de sí mismo ante sí mismo (IX, 902).

Si pensamos en una *vida estimativa*, es decir, si concebimos la vida como un decurso espacio-temporal en el que las personas realizan valores, sea porque los descubren en las cosas o porque los crean mediante sus acciones, entonces resulta que es posible tener una vida mejor desde cualquier perspectiva axiológica que consideremos. “*Salvar la circunstancia*”, como preconizó Ortega, implica mejorarla. Ese sería el camino real que se me ofrece para mejorarme a mí mismo, dado que “yo soy yo y mi circunstancia”. ●

Fecha de recepción: 20/06/2016
Fecha de aceptación: 19/09/2016

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARANGUREN, José Luis L. (1958): *La ética de Ortega*. Madrid: Cuadernos Taurus.
- (1958; 2^a ed., 1972): *Ética*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1999): *El Ortega de 1914*. Madrid: AEDE / UCM, Facultad de Ciencias de la Información, Cátedra Ortega y Gasset.
- CEREZO, Pedro (1984): *La voluntad de aventura (Aproximación crítica al pensamiento de Ortega y Gasset)*. Barcelona: Ariel.
- (2007): "Significación de Ortega en la cultura española", en P. CEREZO (ed.), *Ortega en Perspectiva*. Madrid: Instituto de España, pp. 29-58.
- (ed.) (2007): *Ortega en Perspectiva*. Madrid: Instituto de España.
- (2011): *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.
- CONILL, Jesús (2001): "Nietzsche y Ortega", *Estudios Nietzsche*, 1, pp. 49-60.
- (2013): "Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana", en J. ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 207-227.
- CORTINA, Adela (2001): *Valores morales y comportamiento social*. Madrid: FAES, pp. 319-345.
- DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M. (2013): "Cuestión de libertad. Ética y filosofía política", en J. ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 251-286.
- FERRATER MORA, José (1957): *Ortega y Gasset*. Yale: Yale University Press.
- (1973): *Ortega y Gasset: Etapas de una filosofía*, 3^a ed. Barcelona: Seix Barral. (1^a ed. en inglés, Londres: Bowes and Nowe, 1952).
- GARCÍA MORENT, J. (1966): *Obras completas*, 2 tomos con 2 volúmenes cada uno. Barcelona: Anthropos y Madrid: Fundación Caja Madrid.
- GIBU, R. (2015): "En torno a la esencia del poder. Un estudio comparativo entre Max Scheler y José Ortega y Gasset", *Franciscanum*, 57, 163, pp. 1-13.
- GONZÁLEZ SERRANO, C. J. (2015): *Ortega y Gasset. Pensar la circunstancia*. Barcelona: Batiscafo.
- GRACIA, Diego (2011): *La cuestión del valor*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Discurso de Ingreso, 11-1-2011.
- GUTIÉRREZ SIMÓN, Rodolfo (2015): "Sobre la interpretación del concepto orteguiano de vocación", *Revista de Estudios Orteguianos*, 31, pp. 115-139.
- LASAGA MEDINA, José (2003): *José Ortega y Gasset (1883-1955): Vida y Filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2006): *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.
- MARIAS, Julián (1983): *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza.
- MENÉNDEZ Viso, Armando (2005): *Las ciencias y el origen de los valores*. Madrid: Siglo XXI.
- MORÓN ARROYO, Ciriaco (1968): *El sistema de Ortega y Gasset*, 1.^a ed. Madrid: Alcalá. (2.^a ed., A Coruña: Mendaur, 2011).
- ORRINGER, Nelson R. (1979): *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos.
- (1984): *Nuevas fuentes germánicas de ¿Qué es filosofía? de Ortega*. Madrid: CSIC / Instituto de Filosofía "Luis Vives".
- ORTEGA Y GASSET, José (2004): *Introducción a una estimativa: ¿qué son los valores?*, introducción de Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA. Madrid: Encuentro.
- (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset.
- (2016): "Notas de trabajo sobre Estimativa. Primera parte", edición de J. ECHEVERRÍA y Dolores SÁNCHEZ ALMENDROS, *Revista de Estudios Orteguianos*, 32, pp. 5-54.
- PERIS SUAY, Ángel (2006): "La ética de Ortega y Gasset: ilusión, autenticidad y valores", *Anales Valentinos*, 64, pp. 315-369.
- PUTNAM, Hilary (1981): *Reason, Truth and History*. Londres: Cambridge University Press. (Hay traducción en Madrid: Tecnos, 1988).
- RAMÍREZ, Santiago, O. P. (1958): *La filosofía de Ortega y Gasset*. Barcelona: Herder.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, Antonio (1985): *Perspectiva y verdad*. Madrid: Alianza.

- ISSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882
- SALAS, Jaime de (2003): "Ortega y la ética de la perspectiva", *Revista de Estudios Orteguianos*, 6, pp. 89-100.
- SALMERÓN, Fernando (1959), *Las mocedades de Ortega y Gasset*. México: El Colegio de México. (Reimpresión en México: UNAM, 1983).
- SAN MARTÍN, Javier (1994): *Ensayos sobre Ortega*. Madrid: UNED.
- (2000): "La ética de Ortega: nuevas perspectivas", *Revista de Estudios Orteguianos*, 1, pp. 151-158.
- (2007): "Ortega, inédito", *Revista de Estudios Orteguianos*, 14-15, pp. 13-21.
- (2007): "Vocación y profesión: Bases orteguianas para una ética del futuro", en P. CEREZO (ed.), *Ortega en Perspectiva*. Madrid: Instituto de España, pp. 89-112.
- (2010): "Tres análisis fenomenológicos orteguianos", *Revista de Estudios Orteguianos*, 21, pp. 9-26.
- (2012): *La fenomenología de Ortega*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.
- (2013): "La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*", en J. ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 47-68.
- SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio (2000): "Ortega y Gasset y la filosofía de los valores", *Revista de Estudios Orteguianos*, 1, pp. 159-170.
- SCHELER, Max (1912): *Über Ressentiment und moralisches Werturteil*. Leipzig: Weissen.
- (1921): *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Halle: Max Niemeyer. (1.^a edición en 1913 y 1917).
- (2009): *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, 3^a ed. Madrid: Caparrós Editores / Fundación Blanquerna.
- SOBEJANO, Gonzalo (1967): *Nietzsche en España (1890-1970)*. Madrid: Gredos. (2.^a ed. corregida y aumentada, 2004).
- UEXKÜLL, Jakob von (1909): *Umwelt und Innenwelt der Tiere*. Berlin: Springer.
- (1934): *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Madrid: Espasa Calpe.
- ZAMORA BONILLA, Javier (2002): *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés.
- (ed.) (2013): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares.
- ZARAGÜETA, Juan (1920): *Contribución del lenguaje a la filosofía de los valores*. Madrid: Jaime Ratés.
- ZUBIRI, Xavier (1984): *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza.

Las *Meditaciones del Quijote* de 1914 y México

Juan Antonio Pascual Gay

ORCID: 0000-0001-6342-7165

Resumen

A partir de las *Meditaciones del Quijote* y de *El Espectador*, la obra de Ortega y Gasset comienza a conocerse en México por mediación de Alfonso Reyes, desde 1914 residente en España y, a partir de 1920, ocupando la plaza de Secretario de la Legación Mexicana en Madrid. La recepción de Ortega entre 1914 y 1940 fue sobre todo la del escritor, la literaria. Este texto muestra la primera recepción de la obra de Ortega en México.

Palabras clave

Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, recepción, literatura, cosmopolitismo, Alfonso Reyes

Abstract

From *Meditaciones del Quijote* and *El Espectador*, the work of Ortega y Gasset becoming known in Mexico by means of Alfonso Reyes, resident in Spain since 1914 and, from 1920, occupying the post of secretary of the Mexican legation in Madrid. Ortega receiving between 1914 and 1940 was primarily the writer, literary. This text shows the first reception of the work of Ortega in Mexico.

Keywords

Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, Reception, Literature, Cosmopolitanism, Alfonso Reyes

Notas sobre *Meditaciones del Quijote*

Aquel año de 1914, cuando se publicaron por primera vez las *Meditaciones del Quijote* –ensayos atentos a “temas de alto rumbo; otros sobre temas más modestos, algunos sobre temas humildes– todos, directa o indirectamente, acaban por referirse a las circunstancias españolas”¹, un asunto que acaparaba la atención de la inteligencia española era la pertinencia de la denominación de “generación del 98” que introdujo a sus integrantes en el habitual carrusel de aceptaciones y rechazos. Pío Baroja declaraba que “yo no creo que haya habido, ni que la haya, una generación de 1898. Si la hay, yo no pertenezco a ella”²; con todo, registra en el volumen I de sus memorias, *Des-*

¹ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Alianza / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón / Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2014, p. 13.

Cómo citar este artículo:

Pascual Gay, J. A. (2017). Las “Meditaciones del Quijote” de 1914 y México. *Revista de Estudios Orteguianos*, (34), 117-144.
<https://doi.org/10.63487/reo.298>

de la última vuelta del camino, un capítulo dedicado a “Nuestra generación” en que se enmienda:

Fue una generación excesivamente libresca. No supo, ni pudo, vivir con cierta amplitud, porque era difícil en el ambiente mezquino en que se encontraba. En general, sus individuos pertenecían, en su casi totalidad, a la pequeña burguesía, con pocos medios de fortuna. (...)

La época puso a la juventud literaria en esta alternativa dura: o la cuquería y la vida maleante, o el intelectualismo, con la miseria consecutiva³.

Miguel de Unamuno no dudaba de labios hacia afuera de su pertenencia a dicho grupo: “Procedo de la generación del 98, el año del Desastre”⁴. Pero fue Azorín quien mejor expresó aquellos lazos tan impalpables como invisibles que cruzaban transversalmente la sensibilidad de los supuestos miembros. En realidad, José Martínez Ruiz compendió esa afinidad intelectual en un asunto tan concreto como particular: la idea de España traducida en un acercamiento sentimental a su lengua, a sus artes, a sus tradiciones, a su historia. Una sensibilidad compartida pero condicionada por un individualismo que a la postre cohesionó a las personalidades noventayochistas. Así lo registra en la “Advertencia importante” a la segunda edición de sus *Obras completas* de 1959, refiriéndose a sus primeras escrituras:

No; no volvería a escribirlos. Hay en ellos demasiada juventud alocada por las lecturas en mezcolanza y por los ateneos en ignición permanente, por las prédicas subversivas y hasta por la natural extravagancia de que tanto alardean los años mozos. Fueron publicados en una época de liquidaciones y de confusiones, en la que cada español dudaba de todo y se irritaba con su duda; época sin asideros y sin proyectos⁵.

² Pío BAROJA, *Ayer y hoy*. Madrid: Caro Raggio, 1938, p. 54. Paradójicamente, Pedro Salinas, integrante emblemático del grupo siguiente, el del 27, anotaba a pie de página en “El problema del modernismo en España, o un conflicto entre dos espíritus”: “Y no necesito decir que para mí la existencia de una generación del 98 es indudable a pesar de que se empeñe Baroja, y Baroja siempre se empeña mucho, en negarla”, Pedro SALINAS, *Literatura española siglo XX*. Madrid: Alianza, 2001, p. 15.

³ Pío BAROJA, *Desde la última vuelta del camino*, vol. I. Prólogo de Fernando PÉREZ OLLO. Barcelona: Tusquets, 2006, p. 521.

⁴ Miguel de UNAMUNO, “Nuestra egolatría de los del 98”, en *Obras Completas*, vol. V. Madrid: Afrodisio Aguado, 1958, apud Javier VARELA, *La novela de España. Los intelectuales y el problema de España*. Madrid: Taurus, 1999, p. 145.

⁵ AZORÍN, “Advertencia importante”, en *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1959, p. XI.

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

Poco después Azorín añade nuevos ingredientes a la cocina generacional, pero las líneas citadas ofrecen una entrada rebosante de extravíos y de tanteos aplicables a la adolescencia y primera juventud del resto de integrantes. José Ortega y Gasset no pertenece en rigor a la promoción del "Desastre", sin embargo, más joven que éstos, asume como propios algunos asuntos y cierta sensibilidad así. Juan Ramón Jiménez, en su conmovedora evocación del filósofo, abocetaba con trazos escuetos pero firmes que:

Yo comprendía perfectamente, por las críticas de Ortega sobre algunos escritores contemporáneos españoles, que él no estaba muy de acuerdo con mi dirección poética verlainiana y baudeleriana de entonces, porque él era tan germanista, tan goethiano (aunque Goethe fuera afrancesado); y lo que a él le gustaba de lo mío era la expresión conseguida, por la que me daba la maestría. Él hubiera preferido que yo cantase a Castilla como Unamuno o como Antonio Machado, o como un conjunto de los dos⁶.

Desde luego, entre los motivos, no fue menor el de Don Quijote. Unamuno firmaba en 1896 "El Caballero de la Triste Figura. Ensayo iconológico" y "Sobre la lectura e interpretación del Quijote", en 1905. Machado, en misiva de 1912, establecía la distancia entre su formación y el cerebralismo vivaz de Ortega, cominándolo a mezclar campo y ciudad, perfilando la silueta del caballero recortada en sus palabras: "Cuando los intelectuales, los sabios, los doctores se dignen ser algo folkloristas y desciendan a estudiar la vida campesina, el llamado problema de nuestra regeneración comenzará a plantearse en términos precisos"⁷. Don Quijote, aventurero anacrónico, por igual recorre caminos y vericuetos de la meseta castellana que pasea por callejuelas y empedrados de Barcelona, concentrando en su tristeza aquella mirada heredada por los noventayochistas. Pero no es sino en el artículo "Las *Meditaciones del Quijote* de José Ortega y Gasset" en que Antonio Machado ofrece una lectura tan lúcida como personalísima; un ejercicio a la par intelectual y emocionado capaz de cartografiar las cimas y simas de un territorio visitado pero apenas indagado de manera metódica y consistente. Hay una cualidad que Machado subraya por encima de otras: "Una preocupación arquitectónica es, a mi entender, la característica de Ortega y Gasset"⁸. Si la estructura de las *Meditaciones* no oculta su deuda con el temperamento germánico, en su apuesta no

⁶ Juan Ramón JIMÉNEZ, "Recuerdo a José Ortega y Gasset", en *Guerra en España. Prosa y verso (1936-1954)*, edición de Ángel CRESPO. Sevilla: Point de Lunettes, 2009, p. 606.

⁷ Antonio MACHADO, "Carta a José Ortega y Gasset. 9 de julio de 1912", en *Proyas dispersas (1895-1956)*. Edición de Jordi DOMÉNECH. Madrid: Páginas de espuma, 2001, p. 306.

⁸ Antonio MACHADO, "Las *Meditaciones del Quijote* de José Ortega y Gasset", en *ibid.*, p. 369.

aparece por ninguna parte la previsible defensa de la erudición como piedra angular sobre la que edificarlo, tal como consigna en el prólogo: “Estas *Meditaciones*, exentas de erudición”⁹. Al contrario, desde estas páginas se impugna el saber intrascendente y avaro, o en palabras también de Antonio Machado: “Sí ha habido en España una tendencia (...) a desdeñar otra forma de cultura que el saber erudito, noticioso y libresco”¹⁰. En realidad, el poeta de *Campos de Castilla* se rinde seducido por el estilo ensayístico de Ortega.

La evidencia podría resultar menor, pero es decisiva a la hora de comprender la temprana recepción de la obra del español en México. En ese momento, José Ortega y Gasset recién había salido a la plaza pública con el propósito de acaparar el centro de esa generación de la que el propio Azorín se desmarca en cuatro artículos sucesivos en 1913¹¹. Javier Varela exhibe las dudas y las ambigüedades de Ortega, aunque no omite que es el único con claridad suficiente para compendiar una nómina de integrantes:

Ya fuera en público o en la correspondencia privada con sus miembros, hace gala de una mezcla de admiración y reproche, de reconocimiento y sentido de superioridad, la superioridad que daba la ciencia y la precisión europeas sobre la literatura y el periodismo algo diletante de sus predecesores¹².

La cuestión generacional y, en particular, la referida al 98 atrajo el pensamiento del filósofo de manera reiterada, dedicándole numerosas páginas como atestigua el volumen *Ensayo sobre la “Generación del 98” y otros escritores españoles contemporáneos*. Los textos reunidos ofrecen un retrato de primera mano del novecentismo antes que propiamente de la generación del “Desastre”. Por sus páginas desfilan Francisco Giner de los Ríos, Benito Pérez Galdós, el regeneracionista Joaquín Costa, Miguel de Unamuno, Ángel Ganivet, Ramón del Valle-Inclán, Pío Baroja, Azorín, Ramiro de Maeztu, Antonio Machado, Gabriel Miró, Ramón Pérez de Ayala y Ramón Gómez de la Serna. Los artículos recogen ideas y opiniones del autor sobre sus contemporáneos en que la severidad del crítico no escatima la admiración del discípulo.

Conviene precisar el descubrimiento de la meseta castellana por parte del joven filósofo en compañía de Pío Baroja, desde un vagón de ferrocarril, camino de Francia, hacia 1907. Es posible que entonces comenzara a fraguar en su fue-

⁹ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ed. cit., p. 31.

¹⁰ Antonio MACHADO, *Ibid.*, p. 372.

¹¹ Julián MARÍAS precisa que Ortega y Gasset abandona su vida oculta e inaugura la pública en 1914, el mismo año de las *Meditaciones*. En *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza, 1983, p. 221.

¹² Javier VARELA, ob. cit., p. 147.

ro la “razón geográfica”, un tópico en sus reflexiones, que no acaba de ocultar cierta deuda con el determinismo decimonónico, a pesar de su filiación evolucionista: “A cada tipo humano corresponde un paisaje; a cada paisaje una forma vital determinada”¹⁵. Varela, con todo, descarta el positivismo de la premisa orteguiana, para proponer una solución que no deja de ser tan ambivalente como la de Ortega mismo: “La relación entre el hombre y el medio físico no es, pues, la del positivismo. (...) Entre hombre y medio existe una rara intimidad, una suerte de armonía preestablecida”¹⁶. Próximo a Maurice Barrès, Ortega no oculta su afinidad electiva con el francés durante sus mocedades: “Yo fui en mi mocedad un delirante lector de Barrès”¹⁷ (1923), quien había propuesto una relación semejante a la del español¹⁸. La meseta venía a concentrar un quijotismo patológico en los autores del 98, pero reparador en la pluma de Ortega según consigna en los preliminares:

Al lado de gloriosos asuntos, se habla muy frecuentemente en estas *Meditaciones* de las cosas más nimias. Se atiende a detalles del paisaje español, del modo de conversar de los labriegos, del giro de las danzas y cantos populares, de los colores y estilos en el traje y en los utensilios, de las peculiaridades del idioma, y, en general, de las manifestaciones menudas donde se revela la intimidad de una raza¹⁹.

Don Quijote no es imaginable fuera de la castilla concreta y de la sucesión de estaciones; no es que el determinismo opere en él de manera automática y previsible, sino que su constitución física y moral reacciona modificándose según las mudanzas temporales y geográficas, como ha demostrado Agustín

¹⁵ *Ibid.*, p. 181.

¹⁶ *Id.*

¹⁷ José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2006, V, p. 157. (Las *Obras completas* de Ortega y Gasset se citarán en adelante con tomo en romanos y número de página en arábigos).

¹⁸ El francés es autor de *El Greco o el secreto de Toledo* (1914), en que rehabilita a un personaje y una ciudad que se vuelve referencia obligada para los autores del 98; tanto El Greco como Toledo reúnen aquello que Unamuno calificó como “casticismo”, un poso asentado en la “intrahistoria”, concepto cercano a otros empleados por Barrès inspirados en el vitalismo de Taine. Barrès a diferencia de Ortega más tarde fue un furibundo antidreyfusista y adversario de Zola, de quien dijo “es un hombre, pero no un francés”. Vicente Blasco Ibáñez, quien no disimula sus diferencias con el francés, sin embargo reconocía que era “en Francia una pluma española”. Ortega influido por las doctrinas barresianas mostró siempre su rechazo a su egotismo y cultivo del yo. Ver Pedro Carlos GONZÁLEZ CUEVAS, “Maurice Barrès y España”, [en línea]. Dirección URL: https://web.archive.org/web/20150126234739/http://revista-hc.com/includes/pdf/34_09.pdf. [Consulta: 7 de julio de 2015], pp. 201-224.

¹⁹ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ed. cit., p. 34.

Redondo¹⁸. Pero hay algo más que no es otra cosa que una semejanza indiscutible entre la España de principios del siglo XVII y la de comienzos del XX; una España en crisis.¹⁹ El término “crisis” da cuenta de la postura generacional en oposición a la del filósofo: si para los primeros Alonso Quijano representa la “crisis”, para el pensador más bien opera como crítica de esa “crisis”. Para ello era necesario que Ortega hubiera recibido el legado de sus mayores, pero también que se distanciara una vez asumida la herencia intelectual. Así se expresa el filósofo a la hora de presentar al Quijote, emblema del fin de siglo:

Porque en cierto modo es Don Quijote la parodia triste de un cristo más divino y sereno: es él un cristo gótico, macerado en angustias modernas; un cristo ridículo de nuestro barrio, creado por una imaginación dolorida que perdió su inocencia y su voluntad y anda buscando otras nuevas. Cuando se reúnen unos cuantos españoles sensibilizados por la miseria ideal de su pasado, la sordidez de su presente y la acre hostilidad de su porvenir, desciende entre ellos Don Quijote y el calor fundente de su fisonomía disparatada compagina aquellos corazones dispersos, los ensarta como en un hilo espiritual, los nacionaliza, poniendo tras sus amarguras personales un comunal dolor étnico²⁰.

Quizás por ello, las *Meditaciones* no dejan de evocar en su impulso primario la *Vida de Don Quijote y Sancho*, de Unamuno, publicado en 1905, durante el Centenario de la primera edición, en cuyo prólogo el autor parece suscribir *avant la lettre* aquella cualidad de la novela que, ya en México, Ramón Gaya definiría como “un portalón abierto de par en par”²¹, al decir: “y sostuve que hoy ya es el Quijote de todos y cada uno de sus lectores, y que puede y debe cada cual darle una interpretación, por así decirlo, mística, como a las que a la Biblia suele darse”²²; palabras apostilladas por Machado en los siguientes términos:

Es esto, a mi juicio, lo que se propone Ortega y Gasset. Es evidente que el Quijote vive en nuestras almas y de ellas se alienta. Caben diversas concep-

¹⁸ Ver Agustín REDONDO, “La melancolía y el Quijote de 1905”, en *Otra manera de leer El Quijote*. Madrid: Castalia, 2005, pp. 121-146.

¹⁹ *Ibid.*, p. 123.

²⁰ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ed. cit., pp. 54-55.

²¹ Ramón Gaya en el capítulo así titulado de *El sentimiento de la pintura* introduce aquella distinción entre erudición y vida, ya enunciada por Machado y Ortega, en relación con el Quijote: “Pocas obras tan generosas como *Don Quijote*. Se diría que hay libros engrosados por la codicia y libros alargados por la generosidad”. En *Obra completa*, edición de Nigel DENNIS e Isabel VERDEJO. Valencia: Pre-textos, 2010, p. 61.

²² Miguel de UNAMUNO, *Vida de don Quijote y Sancho según Miguel de Cervantes Saavedra explicada y comentada por Miguel de Unamuno*, en *Obras completas*, edición de Ricardo SENABRE. Madrid: Biblioteca Castro / Fundación José Antonio de Castro, 2009, vol. X, p. 3.

ciones del Quijote, según los espíritus que lo reflejen. El Quijote de un Heine, de un Turgueneff o de un Miguel de Unamuno son Quijotes muy bellos, y no son el mismo; son, sin duda, más verdaderos que los Quijotes de sus comentaristas eruditos; pero no olvidemos la fuente originaria, el Quijote cervantino, el quijotismo de Cervantes. Éste es el que trata de investigar Ortega en estas sus *Meditaciones del Quijote*²³.

La “razón geográfica” obra como elemento necesario para que Ortega construya su disidencia intelectual, pero igualmente la centralidad de su propuesta, expuesta en el mismo prólogo a las *Meditaciones* en que inquiere una distinción perentoria en torno al “quijotismo”:

En las *Meditaciones del Quijote* intento hacer un estudio del quijotismo. Pero hay en esta palabra un equívoco. Mi quijotismo no tiene nada que ver con la mercancía bajo tal nombre ostentada en el mercado. *Don Quijote* puede significar dos cosas muy distintas: *Don Quijote* es un libro y *Don Quijote* es un personaje de ese libro. Generalmente, lo que en bueno o en mal sentido se entiende por “quijotismo”, es el quijotismo del personaje. Estos ensayos, en cambio, investigan el quijotismo del libro²⁴.

El interés de Ortega por el lenguaje del *Quijote* muestra igualmente su preocupación por el estilo. Pero aquel lenguaje, como su prosa, no puede desligarse de la tierra hasta volverse materia propiamente de la novela, según precisa Machado: “Pero la lengua hablada en España, con su castizo contenido mental, es la materia en que Cervantes ha trabajado, no su obra; como una estatua no es la piedra en la cual se ha esculpido, sino las líneas ideales que en el mármol fue trazando un cincel”²⁵. Imagen precisa y elocuente de la obra de Cervantes, pero también de la atención que recibe de Ortega. La prosa del filósofo, la manera de situarse frente a los asuntos con el fin de alumbrarlos de una manera insólita, explican que en México se apreciara su estilo literario antes que su pensamiento, por lo que su recepción en primer lugar se debió al escritor curioso, interesado en el ensayo, en lugar de formar parte directamente de las bibliotecas de los filósofos. Pensador mejor que filósofo, ensayista en vez de tratadista, tal parece su carta de presentación. Además, el “casticismo” fue un asunto relevante para Unamuno y Machado, pero en algo también para Ortega ya que se relacionaba con la gravedad de la tradición. Miguel de

²³ Antonio MACHADO, “Las *Meditaciones del Quijote* de José Ortega y Gasset”, en ob. cit., p. 378.

²⁴ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ed. cit., pp. 53-54.

²⁵ Antonio MACHADO, “Las *Meditaciones del Quijote* de José Ortega y Gasset”, en ob. cit., p. 374.

Unamuno, autor de *En torno al casticismo* (1895), expresaba su íntima convicción de que un lenguaje castizo sólo podía vehicular un pensamiento castizo: “El casticismo del lenguaje y del estilo no son, pues, otra cosa que revelación de un pensamiento castizo”²⁶. Vocablos respecto de los que el propio Ortega también tiene que añadir, en esta ocasión con el pretexto de Azorín:

La misma distinción establecida entre poeta de lo costumbrero y escritor de costumbres tenemos que hacer entre escritor casticista y poeta de lo castizo. Me interesa esta distinción porque, llamando a Azorín poeta de lo castizo, quisiera conferirle un alto honor, y escritor casticista significa en mi léxico una forma del deshonor literario, quiero decir, una de las muchas maneras, de las infinitas maneras entre que un poeta puede elegir para no serlo²⁷.

No es extraño por lo tanto que el espacio en que se gestaron estas *Meditaciones* fuera El Escorial, lugar de recuerdos asociados con su adolescencia y juventud. Con demasiada insistencia se ha subrayado el propósito estrictamente académico, rigurosamente filosófico, de estos ensayos. Poco se ha dicho de su aliento literario, de un pensamiento al servicio del idioma y no al revés, exhibiendo una modernidad que se remonta a la abadía de Port-Royal y sus disquisiciones sobre la gramática de la lengua luego retomadas por Noam Chomsky, ante todo en su libro *Lingüística cartesiana* (1966). Jordi Gracia comenta la gestación de las *Meditaciones*:

En resumen, el libro verdaderamente central y primero de Ortega se escribe en 1912, pero es un libro fantasma y ejemplarmente titulado: *Pío Baroja. Anatomía de un alma dispersa*, como invenciblemente dispersa es el alma de Ortega. Así, y paradójicamente, *Meditaciones del Quijote* es el efecto colateral del abandono del libro sobre Baroja, y quizás incluso nace de advertir que buena parte de lo que había escrito a propósito de Baroja iba a valer también, y a una altura más condigna, para Cervantes y el *Quijote*²⁸.

A la vez, el español imparte la conferencia de marzo de 1914, *Vieja y nueva política*²⁹, frente a un auditorio congregado en el recinto del Teatro de la Co-

²⁶ Miguel de UNAMUNO, *En torno al casticismo*, en *Ensayos*, prólogo de Bernardo G. DE CANDAMO. Madrid: Aguilar, 1951, vol. I, p. 24.

²⁷ José ORTEGA Y GASSET, “El casticismo y lo castizo”, en “Azorín o primores de lo vulgar”, II, 318.

²⁸ Jordi GRACIA, *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus, 2014, p. 114.

²⁹ Javier ZAMORA BONILLA afirma que “en *Vieja y nueva política*, Ortega hizo una demoledora crítica del sistema político de la Restauración, al que consideraba la «vieja política», de la que formaba parte no sólo el Gobierno y el Parlamento sino también «los periódicos», «las Academias»

media, en que introduce ya la aparente inadecuación entre palabra y pensamiento:

Porque antes de que las palabras vuelquen su sentido sobre los que escuchan, llegan a la audición como sones timbrados por una voz de un individuo, y pudiera ocurrir que el haber juzgado previamente inmodesto y excesivo que ese individuo levante su voz dañe a la comprensión seria de los pensamientos que van a conducir las palabras sobre sus alas sonoras³⁰.

Este desdoblamiento –hacia dentro, ensimismado en su trabajo propiamente intelectual; hacia afuera, asumiendo ese prestigio como bandera para presentarse en público– es recurrente en la primera etapa del autor de *España invertebrada*. No hay que olvidar el caso Dreyfus y el libelo de Zola *J'accuse*, que concitó un gran revuelo en 1897 al oponer la moral del ciudadano a la razón de Estado; en otras palabras, certeza a conveniencia. Quizás Ortega, entre sus contemporáneos, es quien mejor entendió el dilema dirimido en las páginas de *L'Aurore*, y quien mejor aprovechó sus réditos. Si Zola había utilizado su prestigio como novelista para oponerse públicamente a la aprehensión del capitán Dreyfus por razones antisemitas; Ortega encontró ese término medio entre el hombre privado y el personaje público, alternando uno y otro desde muy temprano. Tampoco hay que olvidar que gran parte de los firmantes del manifiesto zoliano fueron jóvenes; un movimiento de adhesión semejante al concitado entre la juventud por el pensamiento de Ortega. Algo, además, que Ortega admiraba en Ferdinand Lasalle y que inevitablemente remite al caso Dreyfus más que a Dreyfus. De Lasalle, escribe Ortega, es a la vez “ostentoso y amigo de la vida delicada”³¹ y perteneciente a esa estirpe de judíos “revolucionarios natos”³², ya que: “Por las venas judaicas ya sólo fluye espíritu: filosofía, revolucionarismo, lirismo y partida doble”³³. Particularmente le indigna la persecución antisemita: “Hemos matado judíos, y su sangre, conforme se iba enrareciendo, se hacía más exquisita, se espiritualizaba, se convertía en pura energía psíquica”³⁴; una sentencia moral en atención a la experiencia cuyo correlato se aloja en unas palabras de la conferencia mencionada: “Nueva política es nueva declaración y voluntad de pensamientos, que, más o menos claros, se

mias», «las Universidades» y «unos partidos fantasma que defienden los fantasmas de unas ideas», en “Ahora hace un siglo”, en José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ed. cit., p. 12.

³⁰ José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política*, I, 709.

³¹ “En torno a un héroe moderno.– Lassalle”, I, 509.

³² *Idem*.

³³ “Shylock”, II, 106.

³⁴ *Idem*.

encuentran ya viviendo en las conciencias de nuestros ciudadanos”³⁵. Hay que detenerse en el prólogo de *Meditaciones del Quijote* para advertir el propósito final, el verdadero objeto de su propuesta que a primera vista parece rebasar con mucho al lector medio. Y, con todo, ese lector parece que es su destinatario, no sin avisar antes que se trata de un ejercicio a la par de otros, pero todos ellos presididos por el afecto: “Estos ensayos son para el autor –como la cátedra, el periódico o la política–, modos diversos de ejercitarse una misma actividad, de dar salida a un mismo afecto”³⁶. El afecto que pocas líneas después es ya amor reconocido. El atributo de este amor es su naturaleza “imprescindible”; aquello de lo que para ser y para estar en el mundo no se puede prescindir. Pedro Salinas utiliza un término más poético y, quizás, más ajustado a la idea de Ortega y Gasset: querencia; lo imprescindible es “una querencia íntima”; se refería a la literatura, y más precisamente a la poesía, puntualizando: “No hay hechura del hombre que no provenga de su vida. Por eso no existe arte que no sea humano”³⁷. Pero es Machado quien pone el punto sobre las íes sobre este amor orteguiano que no es sino el profesado hacia el conocimiento: “La actividad de amar que Ortega y Gasset nos recomienda es un afán de comprensión. Que el amor, en suma, nos induzca a comprender, y esta comprensión amorosa nos revelará la íntima arquitectura del universo. Este erotismo gnóstico-constructivo es la filosofía de Ortega y Gasset”³⁸. Un erotismo del conocimiento es la propuesta cabal que no olvida el contorno agápico.

José Ortega y Gasset y Alfonso Reyes

En México, fuera de comentarios esporádicos sobre la obra del pensador, no hubo propiamente una recepción rastreable y significativa de su impronta en el primer tercio del siglo XX. No hay duda de que *Meditaciones del Quijote* está en deuda con la idea de España o, por lo menos, de aquella España del fin de siglo sumida en una crisis moral. Este conflicto que afectó a todas las áreas y ámbitos de la sociedad, escudriñó modelos y paradigmas, emblemas y símbolos pertenecientes a la propia tradición nacional para proponer diferentes soluciones. Desde este punto de vista, el ensayo de Ortega no puede leerse sino en clave castiza y, además, delimitada en ese periodo crítico. No obstante, la recurrencia al Caballero de la Mancha como representación de la disyuntiva y solución de la misma, aparentemente lo ciñe a unos años y un lugar que

³⁵ *Vieja y nueva política*, I, 710.

³⁶ *Meditaciones del Quijote*, ed. cit., p. 13.

³⁷ Pedro SALINAS, *La poesía de Rubén Darío*. Barcelona: Seix-Barral, 1975, p. 9.

³⁸ Antonio MACHADO, “Las *Meditaciones del Quijote* de José Ortega y Gasset”, en ob. cit., p. 370.

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

limitaría el número de destinatarios capaz de descifrarlo; pero justamente el universalismo del Quijote opera como una lanzadera que despliega su interés y fomenta su curiosidad en un ámbito supranacional. Hay que sumar al personaje, el estilo escritural, vivaz y juguetón, de *Meditaciones*; una prosa cercana y afectiva, como si el autor cuchicheara al oído del lector a la manera de una confidencia que presupone una improbable amistad entre los dos; una intimidad compartida que está en el origen del modo en que la obra de Ortega fue recibida en México. No es una impertinencia asentar que fue el temperamento literario en lugar del filosófico el que mereció la primera atención; entre otras cosas porque en 1914 el país estaba en medio de la lucha armada revolucionaria, la inteligencia nacional se había dispersado y la filosofía entonces era poco menos que una disciplina novel, apenas presente en la Preparatoria Nacional de San Ildefonso, en manos de Antonio Caso.

En 1905, Jesús Urueta, con motivo de la inauguración del nuevo curso, establece en su discurso dos directrices privilegiadas en la Preparatoria en que no hay alusión alguna a la filosofía pero sí a la literatura: "Una educación científica y literaria, fundamentalmente completa; que en virtud de ella, el país adquiriera para su defensa en la lucha por la vida, legiones de hombres útiles, pacíficos, honrados, fuertes y cultos, pues estamos seguros, como el Dr. Barreda, de la eficacia de esa educación para conciliar la libertad con la concordia y el progreso con el orden"³⁹. Tampoco la promoción posterior, la de los Siete Sabios, entregada a la acción a la que urgía el momento, se hizo cargo del pensamiento y de una tarea intelectual. Hay que esperar a los Contemporáneos y, más precisamente, al grupo integrado por Xavier Villaurretia y Salvador Novo, poco afines con la filosofía pero muy interesados en los procesos literarios y críticos, para que la obra del español se vuelva objeto de curiosidad. Pero en la curiosidad está también la falta, puesto que prefieren la prosa antes que las propuestas propiamente filosóficas, atendidas después, sobre todo con la llegada de José Gaos y otros miembros del contingente de exiliados españoles como la propia María Zambrano o, desde otro lugar, Ramón Gaya. Desde finales de los veinte, el nombre de Ortega salpica aquí y allá reseñas, artículos, reflexiones, ensayos que, en algunos casos, se vuelven sobre la obra de Ortega. En realidad, se encuentran menos referencias de las esperadas en un primer momento, pero todas ellas con importancia suficiente como para colegir que, en efecto, su magisterio no pasó desapercibido y se aplicó a diferentes cuestiones mexicanas. Independientemente de la relación o relevancia de unas y otras, una propuesta cronológica permite advertir los intereses de la inteligencia

³⁹ En Clementina DÍAZ Y DE OVANDO, *La Escuela Nacional Preparatoria. Los afanes y los días (1867-1910)*. México: UNAM, 1972, vol. I, p. 247.

mexicana hacia la obra de Ortega a cada momento. Este criterio además muestra como la lectura ameritada por Ortega, que no limito a las *Meditaciones*, va adquiriendo progresivamente una complejidad pareja a la propia obra, de manera que puede deducirse que comentaristas y reseñistas, críticos y académicos, en ocasiones dan por supuesta la familiaridad del lector con la obra de Ortega y Gasset que permite colegir que si bien la atención expresa que recibió resulta aparentemente reducida, el número de sus lectores debió de ser amplio con un conocimiento acucioso de sus libros. La pauta elegida, además, subraya los intereses que movieron a los intelectuales mexicanos a aproximarse a los ensayos del autor de las *Meditaciones*, y muestra un paulatino desplazamiento desde lo formal hacia lo filosófico *stricto sensu*.

Con todo, México encontró en Alfonso Reyes a un lector privilegiado de Ortega quien le dedicó, durante su estancia en Madrid, tres "crisis" agrupadas bajo el común "Apuntes sobre Ortega y Gasset" y recogidas en la cuarta serie de *Símpatías y diferencias*. Se trata de tres breves colaboraciones tituladas "Crisis primera: La salvación del héroe"⁴⁰, fechada en 1916; "Crisis segunda: Nostalgia de Ulises"⁴¹, de 1917; finalmente en 1922 apareció "Crisis tercera: Melancolía de Fausto"⁴². La primera resulta una defensa del Ortega literato antes que del filósofo, situando su escritura dentro del espacio de actividades que Reyes denomina "personal". Si la figura pública del español no es deslindable de su puesto como Catedrático de Filosofía, como si el rigor únicamente correspondiera a esta disciplina y no a la literatura, su escritura por el contrario comparte una intimidad reactiva al pensamiento pero indisociable del ejercicio literario. La observación no es menor puesto que opera como un lugar común en la recepción posterior que su obra tuvo en México. Reyes consigna ya un conflicto privado en Ortega que no deja de ser una simple reducción al desdoblarlo en dos personalidades: "si como literato Ortega y Gasset ve las cosas humanas bajo especies cálidas y concretas, y las expresa con un ánimo de belleza, como filósofo quisiera ceñir su conducta intelectual dentro de una sola tendencia, coordinarla con su conducta práctica y construir, a través de la palabra, algo como un nuevo ideal de España, cuya última manifestación tendría que ser la obra de reforma política"⁴³. La propuesta de Reyes parece paradójica y contradictoria. El regiomontano se refiere a *Vieja y nueva política* que ciertamente exhibe a un Ortega interesado en la cosa pública, pero *Meditaciones del Quijote* se presenta como una síntesis lograda tanto del

⁴⁰ Alfonso REYES, "Crisis primera: La salvación del héroe", en *Obras completas*. México: FCE, 1956, vol. IV, pp. 258-261.

⁴¹ Alfonso REYES, "Crisis segunda: Nostalgia de Ulises", ed. cit., pp. 261-264.

⁴² Alfonso REYES, "Crisis tercera: Melancolía de Fausto", ed. cit., pp. 264-265.

⁴³ "Crisis primera: La salvación del héroe", ed. cit., p. 258.

literato como del filósofo. Claro, hay que atender a la naturaleza de los textos: el primero originado en una conferencia dirigida a un público definido en que las virtudes del hombre público exigen igualmente un tratamiento retórico severo, más acorde a lo que se pensaría que es el rigor filosófico; el segundo, plenamente ensayístico, destinado a un lector ideal, en absoluto idealizado, que opera mejor como su verdadera y más durable propuesta, aun cuando las ideas que lo impulsan muden con el paso del tiempo. En *Meditaciones* ya está Ortega sin que propiamente esté todo él; mientras que en *Vieja y nueva política* se muestra ese filósofo con vocación pública que en algún momento fue.

El interés por el opúsculo orteguiano de Reyes habría que atenderlo en clave generacional; es decir, como un punto de coincidencia entre Ortega y los ateneístas que cabe situarlo en un arielismo inconfesable en el caso del español, asumido plenamente por los mexicanos. Dice Reyes que “en *Vieja y nueva política* (1914), convoca a los jóvenes a ensayarse para los compromisos de la vida pública, con intenciones de pureza espartana”⁴⁴; palabras que convocan estas otras de Pedro Henríquez Ureña, fechadas en 1904, para quien José Enrique Rodó desde las páginas de *Ariel* “se dirige a una juventud ideal, la élite de los intelectuales”⁴⁵. En este contexto, era previsible que Reyes incluyera las *Meditaciones del Quijote* dentro de la directriz pública de Ortega al suscribir que “se propone un fin esencialmente político”⁴⁶. Lo curioso es que inmediatamente después contradice esta afirmación al señalar una inadecuación de fondo en los ensayos que configuran las *Meditaciones*, aunque parecería más bien que los comentarios obedecen a una lectura apresurada del volumen e igualmente a una nota precipitada, pues añade: “Sin embargo, este propósito parece como sobre-puesto al libro artificialmente, como adaptado desde afuera para organizar una serie de ensayos sueltos, para convertir en tesis un montón de artículos varios”⁴⁷. En todo caso, lo que es incuestionable es la perplejidad de Reyes ante los textos de Ortega o, quizás haya que decir, frente a la propuesta de *Meditaciones*. Contrastá el desorden y la arbitrariedad de los materiales observados por

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ Pedro HENRÍQUEZ UREÑA, “Epílogo”, en José Enrique RODÓ, *Ariel*. México: Factoría Ediciones, 2005, p. 106. Rodó afirma en esta obra que “si la aparición y el florecimiento, en la sociedad, de las más elevadas actividades humanas, de las que determinan la alta cultura, requieren como condición indispensable la existencia de una población cuantiosa y densa, es precisamente porque esa importancia cuantitativa de la población, dando lugar a la más compleja división del trabajo, posibilita la formación de fuertes elementos dirigentes que hagan efectivo el dominio de la calidad sobre el número. –La multitud, la masa anónima, no es nada por sí misma. La multitud será un instrumento de barbarie o de civilización según carezca o no del coeficiente de una alta dirección moral”, p. 45.

⁴⁶ Alfonso REYES, “Crisis primera: La salvación del héroe”, ed. cit., p. 259.

⁴⁷ *Idem*.

Reyes, con “la preocupación arquitectónica” manifestada por Machado. Da la impresión que Reyes adopta literalmente las palabras iniciales del ensayo: “Bajo el título *Meditaciones* anuncia este primer volumen unos ensayos de varia lección que va a publicar un profesor de Filosofía *in partibus infidelium*”⁴⁸; es decir, lecciones impartidas en tierra de infieles para promover su adhesión a la nueva causa del conocimiento. Quizás Reyes esperaba algo más u otra cosa de un profesor de filosofía, pero las *Meditaciones* no llaman a engaño, ni levantan otras expectativas que las reunidas en la voluntad de ofrecer “ensayos de varia lección”. Hay algo de injusto en la severidad crítica de Reyes hacia el libro, sobre todo si se repara en que no es capaz de detectar el temperamento que lo dota de orden y cohesión: el afecto y la vigilancia por las cosas pequeñas o, según el propio Ortega, “unos ensayos de amor intelectual”⁴⁹. Más afinidad demuestra Reyes por *El Espectador* (1916), sin duda porque le concierne en lo personal. Tanto en lo literario como en lo político, este Ortega está ya muy próximo a Reyes o por lo menos éste lo siente, después de haber abdicado de la actividad política para abrazar el idealismo:

El hombre puro había hecho de la política un ideal puro, y, al palpar la imposibilidad de dignificarla, se aparta, momentáneamente, del tráfico público; vuelve a su encierro con las Musas, y sube otra vez, desde el comercio con los hombres, al comercio de los libros: con lo mejor que hacen los hombres⁵⁰.

No puede dejar de pensarse que estas palabras obedecían a un impulso auto-exculpatorio por parte de Reyes; una justificación de apoliticismo a propósito de la obra de Ortega y, a la vez, una reivindicación de su propia tarea en tanto humanista concentrada en la sentencia final: “comercio de libros: con lo mejor que hacen los hombres”. Más que una simpatía, Reyes reconoce y se reconoce en el autor de *El Espectador*; se trata de una afinidad electiva. No es difícil imaginar el movimiento de adhesión del mexicano al leer las primeras páginas:

De todas las enseñanzas que la vida me ha proporcionado, la más acerba, más inquietante, más irritante para mí ha sido convencerme de que la especie menos frecuente sobre la Tierra es la de los hombres veraces. Yo he buscado en torno, con mirada suplicante de náufrago, los hombres a quienes importa la verdad, la pura verdad, lo que las cosas son por sí mismas, y apenas he hallado alguno. Los he buscado cerca y lejos, entre los artistas y entre los labradores, entre los ingenuos y los “sabios”⁵¹.

⁴⁸ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ed. cit., p. 13.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁰ Alfonso REYES, “Crisis primera: La salvación del héroe”, ed. cit., p. 260.

⁵¹ José ORTEGA Y GASSET, *El Espectador I, II*, 160.

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

El estremecimiento causado en el ánimo de Reyes no fue pasajero puesto que un año después publica nuevamente otro texto acerca del segundo tomo de *El Espectador*. Las notas de Reyes exhiben un talante más reposado y maduro, atento a cuanto surge de una reflexión sin otras pretensiones que no sea compartir con los lectores. No es tanto el Reyes crítico, en ocasiones riguroso y puntual, sino aquel otro interesado en asuntos cercanos a sus inclinaciones. Escribe, por ejemplo, que “este escritor se busca a sí mismo, sin cesar, con una inquietud de adolescente”⁵², en que parece que es más bien el propio Reyes quien con esa “adolescente” impaciencia indaga en su intimidad a propósito de la segunda entrega de *El Espectador*. No se sabe muy bien si Reyes habla de Ortega o es Reyes quien selecciona los fragmentos que mejor le convienen a él mismo en ese momento. El mexicano emplaza la lectura del volumen desde un ámbito íntimo y privado, no es necesariamente lo más relevante aunque lo sea para ese lector que es Reyes: “Ello es que el viaje de América ha dado rumbo nuevo a esta investigación de sí mismo que embarga la atención de Ortega”⁵³; a pesar incluso de las palabras que presiden la entrega, “obra íntima para lectores de intimidad”⁵⁴. Más que intimidad habría que hablar de confidencialidad entre autor y lector; una familiaridad que alcanza desde luego la intimidad pero no porque sea su propósito, sino porque la confianza las aproxima hasta volverlas indisociables. Es innegable que Reyes capta desde el principio el vitalismo de Ortega ahora aplicado a América Latina, para sobreponer aparentemente su mirada a la mirada del madrileño:

Creyó descubrir en aquellas sociedades, que comienzan, con efervescencia, una nueva historia, el antídoto contra las dolencias de las sociedades caducas; creyó descubrir nuevas alegrías posibles, una existencia más amplia y digna, una mejor acogida para la obra del pensador; una posible rectificación total de las viejas equivocaciones; la probabilidad de recomenzar una vida más conforme con nuestra idea. En suma: podemos decir, con una sonrisa, que José Ortega y Gasset descubrió América⁵⁵.

La pregunta es obligada: ¿es la América de Ortega o, por el contrario, la que Reyes quiere ver en éste? Hay un poco de las dos, pero menos en el caso de lo insinuado por el regiomontano. Esa América de Reyes, precisamente la del Ateneo traspasada por Rodó, no es necesariamente la de Ortega y, en caso de que sea así, en función de su doctrina. Soslaya Reyes unas palabras de *El*

⁵² Alfonso REYES, “Crisis tercera: Melancolía de Fausto”, ed. cit., p. 261.

⁵³ *Idem*.

⁵⁴ José ORTEGA Y GASSET, ob. cit., II, 155.

⁵⁵ Alfonso REYES, “Crisis tercera: Melancolía de Fausto”, ed. cit., p. 261.

Espectador que, no obstante, dotan de consistencia y envergadura su apreciación al situarla en el centro del pensamiento orteguiano:

En el uso ordinario de la vida, cuando decimos querer algo, no pretendemos decir que si quedásemos solos en el mundo ese algo y nosotros estaríamos satisfechos. No: nuestro querer ese algo consiste en que nos parece necesario para otra cosa, la cual queremos a su vez para otra⁵⁶.

La perplejidad que América suscita en Ortega justifica algo la especulación de Reyes, pero no a propósito para resumir la actitud asumida. El amigo, el compañero, el cómplice, desvela sus prevenciones y aísla sus renuencias ante esa América que se presenta ante su confidente. De ahí Ulises, personaje bien conocido por los integrantes del Ateneo, como término de comparación. No es una casualidad, ni mera coincidencia, la alusión al héroe clásico. El viajero en la primera década del siglo XX goza de un prestigio semejante al de Ariel o Prometeo; imagen del intelectual moderno, reflejo de sí mismo y de su aventura; a contrapelo del contexto en que fragua un sentido moral en absoluto privativo, al contrario, destinado a compartir sin imponerse. Algo hay de Zola en este nuevo intelectual, pero también de las urgencias de un país necesitado de una autoridad al margen de la política. Ulises reinventado, Reyes se refiere a él como si hablara en primera persona:

Es la vieja historia de Ulises: mal podemos ser dichosos de vuelta a Ítaca –así nos espere la fiel Penélope de la patria– si hemos escuchado en otros mares el canto arrebatador de las sirenas. Y el símil tiene muy larga explicación; porque yo me temo –y no lo quisiera– que las sirenas que han seducido a nuestro Ulises sean, por mucho, verdaderas sirenas y, por lo tanto, engañosas. Es decir: yo me temería que su entusiasmo por América estuviese también llamado a desvanecerse, como se ha desvanecido aquel hermoso sueño de reconstrucción de la patria, que inspiraba en otro tiempo las páginas de las *Meditaciones*⁵⁷.

Aviso y miramiento que algo tienen de confesión, pero también de advertencia fraterna. Quien habla lo hace por propia experiencia, vertida en palabras que denuncian cierto resentimiento o decepción. Más allá o más acá, importa poco, a no ser que resida en la alarma de una intimidad compartida. Reyes olvida, sin embargo, que la expectativa de Ortega se asocia con la juventud, del mismo que había ocurrido con la promoción de la que el mexicano

⁵⁶ José ORTEGA Y GASSET, “Muerte y resurrección”, II, 286.

⁵⁷ Alfonso REYES, ob. cit., p. 262.

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

formó parte. No sólo que se trata de jóvenes países, sino sobre todo de la juventud que albergan: “La impresión que una generación nueva produce, sólo es por completo favorable cuando suscita estas dos cosas: esperanza y confianza. La juventud argentina que conozco me inspira –¿por qué no decirlo?– más esperanza que confianza. Es imposible hacer nada importante en el mundo si no reúne esta pareja de calidades: fuerza y disciplina”⁵⁸. Rasgos del carácter griego nada azarosos si se toma en cuenta la referencia a Ulises. Tampoco es una mera casualidad que Reyes precise que la estancia se limitó a Argentina que, en su opinión, es el menos adecuado para extraer una lección aplicable a toda América: “La Argentina es la morada de las Gracias americanas. De las gracias, como las definen los modernos mitólogos: el espíritu de los deseos realizados”⁵⁹; el escrúpulo reside en su excepcionalidad que nada dice peyorativo de Argentina, pero que no es aproposito para asentar una causa general. Reyes sabía muy bien las singularidades de las nuevas naciones y que poco o nada tenía que ver Argentina con México, por lo que es previsible que introduzca en su texto una anécdota que sostuvo con Leopoldo Lugones:

Vosotros, mexicanos –me decía Leopoldo Lugones, en París–, sois casi como los europeos: tenéis tradiciones, tenéis cuentas históricas que liquidar; podéis jouer à l'autochtone con vuestros indios, y os retardáis concertando a vuestras diferencias de razas y de castas. Sois pueblos vueltos de espalda. Nosotros estamos de cara al porvenir: los Estados Unidos, Australia y la Argentina, los pueblos sin historia, somos los de mañana⁶⁰.

La distinción es relevante pero omite un elemento decisivo que quizás está en el origen de la atracción de Ortega hacia Argentina. México, país con historia, representa una nación en que la juventud a finales del XIX había sido asumida como un valor autónomo y propio, pero dentro de una sociedad perfectamente jerarquizada; mientras que Argentina, nación de emigrantes, no podía sino asociar la juventud al inicio de su historia. En cierta medida, lo que aprecia Ortega es una asociación indivisible, algo que no podía predicarse entonces de México. La juventud era Argentina, mientras que en México no alcanzaba a dotarla de todo el sentido. Como también consigna Reyes:

Pues bien: si a nuestro escritor ha podido seducirle la América que ríe y que juega, ¿podría seducirle igualmente la América que llora y combate? Ha admirado el músculo en reposo, la belleza estatuaría de la línea que se recrea

⁵⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Carta a un joven argentino que estudia filosofía”, II, 467-468.

⁵⁹ Alfonso REYES, ob. cit., p. 262.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 263.

en su quietud robusta. ¿Admiraría igualmente el músculo que se contrae bajo el agobio de un duelo nacional? ¡Ay, el grito de Eneas se truca en mis labios: también en América hay lágrimas para las desgracias!⁶¹

Argentina, país sin historia, se vuelca con la juventud que lo concentra. Tal parece que es la observación del filósofo: “Acaso lo esencial de la vida argentina es eso –ser promesa. Tiene el don de poblarlos el espíritu con promesas, reverbera en esperanzas como un campo de mica en reflejos innumerables”⁶². En lo que no parece reparar Reyes es en el significado de la juventud en tanto que aurora que albea a la vez que la nación. Ortega está más interesado en esta concurrencia excepcional que en colegir un temperamento americano compartido. La declaración está servida desde el título, “La Pampa... promesas”, en que la tierra hospeda su inminencia o quizás en que la edad arraiga, algo parecido a lo que dice también el pensador: “La Pampa no puede ser vista sin ser vivida”⁶³. Vida y tierra que no son sino factores necesarios para la historia. Quizás Ortega, a diferencia de lo que sugiere Reyes, advierte en Argentina una promesa llena del mejor futuro, pero donde lo importante no es ni el país, ni la juventud, sino la idealización de ese porvenir al que contribuyen de manera determinante el uno y el otro. El ensayo último, “Crisis tercera: Melancolía de Fausto”, supone un alto en el camino, una estadía reparadora que vuelve los ojos hacia el pasado intelectual de un Ortega en 1922, ya entonces un joven viejo un poco como su par mexicano, en que Reyes se preocupa por erigirlo en el héroe goethiano, empleando el indefinido como si ese pasado ingravido se hundiera en lo remoto de la historia, en lugar de corresponderse con el pretérito perfecto que mejor se ajusta en ese año a las tareas realizadas por el filósofo. Recorre, como si de una biografía se tratara, aquellos episodios que en lo cultural le parecen más relevantes; un recorrido desbordado para una existencia todavía breve. La paleta biográfica ofrece las tonalidades de la estima debida al amigo, en que los azules del respeto y la devoción se combinan con los ocres del contraste y la divergencia; donde lo relevante es a la vez lo vivido y lo por vivir: “Y así, del camino recorrido por este viajero –en tan pocos años– resulta una gran lección de vivir la vida oportunamente, dando a nuestros anhelos lo que por derecho vital les corresponde”⁶⁴. Las colaboraciones de Reyes, a la par que exhiben una paulatina familiaridad con la obra de Ortega y Gasset, muestran un proceso de íntimo reconocimiento en

⁶¹ *Idem.*

⁶² José ORTEGA Y GASSET, “La Pampa... promesas”, II, 731.

⁶³ *Ibid.*, 730.

⁶⁴ Alfonso REYES, ob. cit., p. 265.

que se advierte cierta reciprocidad. Sin plegarse a las tesis de Ortega, Reyes mantiene su criterio, introduce sus intereses, ofrece sus preocupaciones; el crítico deja lugar al amigo que paradójicamente se transforma en otro crítico distinto; aquel que lee lo que le concierne antes que lo que comprende; quien asume la lectura de un autor como un aprendizaje personal en lugar de un juzgado; quien inaugura con otros ojos lo que el libro le ofrece, toda vez que ellos se iluminan con los lentes de la amistad. No es que Reyes nos hable de la intimidad de Ortega, sino que con este pretexto expone la suya: una reciprocidad, pero que no se da de golpe, sino que va sucediendo. Desde luego, no puede pasarse por alto el deslumbramiento que causó en el mexicano la prosa proteica y vivaz del español, un elemento determinante para entender el carácter de su recepción en México en la tercera década.

Ortega y Gasset en las revistas *Ulises*, *Tierra Nueva*, *Letras de México* y *El Hijo Pródigo*

En suelo mexicano, propiamente es *Ulises. Revista de curiosidad y crítica*, dirigida al alimón por Xavier Villaurrutia y Salvador Novo, la primera que dedica dos artículos al autor de las *Meditaciones*. La primera, incluida en la sección firmada por “El Curioso Impertinente”, publicada en el número 3, en agosto de 1927. La colaboración se titula “Ortega y Gasset, Espectador” y se centra precisamente en esta obra del español y en particular en la última entrega. No es una casualidad que *El Espectador*, quizás la obra más atendida por Reyes fuese igualmente de las primeras en merecer la curiosidad de los Contemporáneos. Una afinidad no ya con Reyes, sino con el ideario ateneísta al que los Contemporáneos se adhirieron al principio. Como ya es habitual desde las *Meditaciones*, el comentarista advierte que “la mitad es un libro de viajes; la otra mitad es un libro de teorías”⁶⁵. No le pasa desapercibido al reseñista la invitación al juego intelectual al que invita Ortega, un ofrecimiento que denomina “puerilizar”; pero nos equivocaríamos si pensáramos que se trata de una visión peyorativa, al contrario, se ajusta con precisión al propósito de la publicación: “Mientras leemos el libro nos viene la idea de que puerilizarse es lo mismo que hacerse artista; cuando lo repasamos con mayor atención nos ha vencido el temor de que puerilizarse es tan sólo trocar la gravedad por la ligereza”. Es decir, una invitación a ese juego al que me referí antes y que da cuenta puntual del espíritu de los directores de *Ulises* y de la revista misma. Villaurrutia o Novo establecen una correspondencia interesada entre gravedad y ligereza, adjudicando la práctica del arte a esta última como se afirma al final de la nota:

⁶⁵ EL CURIOSO IMPERTINENTE, “Ortega y Gasset, Espectador”, *Ulises*, 3 (1927), p. 38.

De manera que hay que dejar el arte para los domingos, para los días festivos. Sólo entonces deberíamos leer las páginas ligeras de Ortega y Gasset, y éstas como las que acabamos de citar nos servirían para hacer el fastidio habitual de los días entre semana. Cuánto mejor, cuánto más virtuoso sería su ligereza, si no fuera tal, o si no fuera tanta, que le permitiera tan frecuentes horas de gravedad⁶⁶.

La siguiente nota se publica en febrero de 1928, en el número 6, y también dentro de la misma sección, “El Curioso Impertinente”. Titulada “Al pie de la letra de Ortega y Gasset”, la reseña retoma el espíritu travieso y juguetón de la anterior sin desmerecer en absoluto la obra del español, pero previniendo al lector en cuanto a su manera de leerlo: “José Ortega y Gasset espuma, renueva, revive y prolonga los temas sustantivos de los libros y estudios que el azar lleva a sus manos. Espuma y renuevo se mezclan en su último conjunto a cierta dosis de incomprendición, peligrosa para quienes toman a Ortega al pie de la letra”. El autor de estas líneas se muestra como un buen conocedor no ya de la obra, sino ante todo del estilo del filósofo, esa capacidad para armar su discurso, presentar su pensamiento entre unas bromas y veras que propiamente obedecen a una voluntad de forma pero indisociable de un pensamiento grave y serio. Se elogia la oportunidad de Ortega a la hora de cambiar de opinión cuando los temas tratados son ligeros, como sucede en este caso en *Ideas de la novela*, pero no olvida situar el ensayo como cauce preferente en el centro de la expresión orteguiana y, además, recuerda las exigencias del género de Montaigne: “Ensayista, Ortega no pertenece a la casta de aquellos que «se lanzan a un etéreo espacio, donde nada cohíbe su albedrío», como escribe de quienes el ensayo cultivan”⁶⁷. Si el ensayo es a propósito para desplegar la libertad intelectual del escritor, muestra asimismo la falta de unas directrices formales que afectan por igual a todos los géneros a excepción de la novela, el reseñista introduce el siguiente comentario, ácido y crítico, pero presidido por esa misma ligereza que advertía en el estilo de Ortega:

Cree Ortega que, fuera de la novela, el resto de la producción actual carece de normas y que de esta producción es difícil apartar lo bueno de lo malo. La dificultad –si existe– de apartar lo bueno de lo malo reside, naturalmente, en el lector, en el espectador. Culpa suya, pues, y no de la producción, por desigual que ésta sea⁶⁸.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁶⁷ EL CURIOSO IMPERTINENTE, “Al pie de la letra de Ortega y Gasset”, *Ulises*, 6 (1928), p. 39.

⁶⁸ *Idem*.

Para Novo y Villaurreutia, a pesar de algunas reservas en particular vinculadas con la poesía, la propuesta de Ortega parece convencerles puesto que el lector, más allá de otras consideraciones, es la piedra de toque que exige al escritor tomarse en serio su tarea sin menoscabarla. Y, a la vez, lanzan una crítica velada que no oculta su reconocimiento y admiración hacia el español: “lo cierto es que a nosotros nos sucede que los libros de Ortega nos parecen tan incitantes como inclasificables”⁶⁹. Ironía e inversión de la tesis de Ortega que, con todo, no deja de ser un juego más del “Curioso Impertinente” para situar la propuesta reflexiva de Ortega al alcance del lector inteligente y avisado.

Es en las páginas de *Tierra Nueva*, en el número 2 de marzo-abril de 1940, donde en esta ocasión Leopoldo Zea reseña dentro de la sección “Páginas de hoy”, el volumen *Ensimismamiento y Alteración*, publicado por Espasa-Calpe, en Buenos Aires, en 1939⁷⁰. El grupo congregado alrededor de *Tierra Nueva* merece una consideración particular puesto que además de que da nombre a la primera revista propiamente sufragada por la Universidad Autónoma Nacional de México, entre sus integrantes se encuentran quienes comienzan a reflexionar en términos filosóficos sobre lo mexicano y el americanismo. No es que estos asuntos no hubieran despertado antes el interés, sino que la perspectiva que inauguran es la estrechamente filosófica. Una novedad que contribuye a explicar otra mirada hacia la obra de Ortega en que el escritor cede por fin ante el pensador. José Luis Martínez pondera la aportación acaso más destacable del grupo:

El grupo que se dio a conocer en la revista bautizada por Alfonso Reyes con el nombre de *Tierra Nueva* (1940-1942) tuvo, por entre sus designios, más conscientes, el de buscar un equilibrio entre la tradición y la modernidad, entre el entusiasmo iconoclasta de la juventud y la aceptación de un rigor en la formación literaria. Su reconocimiento de algunos maestros en las generaciones mayores, su aspiración a realizar una obra con la austereidad que requiere un oficio que se aprende fatigosamente y su preocupación por ir conquistando, sin prisa pero sin descanso, el mundo de la cultura, les confirieron, cuando menos, sólidas bases de las que podían partir bien dirigidos. Pudiera decirse de su actitud que trata de aprovechar las inquietudes más válidas de las generaciones inmediatas evitando sus riesgos y abdicaciones⁷¹.

Para Martínez, el núcleo de este grupo estuvo formado por Alí Chumacero y Jorge González Durán. Además, considera pertenecientes a esta hornada a

⁶⁹ *Idem*.

⁷⁰ Apud Octavio PAZ, “Antevíspera: Taller”, en *Obras completas*. México: FCE, 1991, vol. IV, p. 96.

⁷¹ José Luis MARTÍNEZ, *Literatura mexicana siglo XX (1910-1949)*. México: CNCA, 1990, p. 91.

autores como Manuel Calvillo, Bernardo Casanueva Mazo y Alfredo Cardona Peña. Chumacero abunda en el origen del nombre de la revista:

El nombre, se ha publicado muchas veces, es de Alfonso Reyes. Fuimos a ver al autor de La X en la frente José Luis Martínez, Jorge González Durán y yo. Reyes era un hombre muy alegre, muy simpático, y lo fuimos a ver para hablar de la revista, de la posibilidad del nombre, y dijo él que el nombre más acertado que había conocido era el de una revista muy famosa que ya no me acuerdo cómo se llama. Entonces dio un brinco y dijo: *Tierra Nueva* es el mejor nombre para una revista. Y después vi que Knut Hamsun tiene un libro que se llama *Tierra Nueva*⁷².

Guillermo Sheridan describe así tanto a *Tierra Nueva* como a sus colaboradores:

Muchachos que andaban entonces en los veintiuno o veintitrés años de edad, el grupo de amigos que lanza la revista era un ramal de la generación que había hecho *Taller* entre 1938 y 1940 y que apenas era mayor por unos cuatro o seis años. Como entre el grupo de Contemporáneos –en el que cuatro años de diferencias marcaban enormes abismos, tal es el caso de Tores Bodet y Owen, por ejemplo–, las diferencias intergeneracionales entre *Taller* y *Tierra Nueva* fueron palpables desde el principio (...). De la bohemia a la academia, la función del intelectual se modificaba con el país y comenzaba a ser expresión de una clase que privilegia las aulas como terreno adecuado para su acción⁷³.

Leopoldo Zea fue un actor relevante dentro de esta publicación. En lo referente a su reseña sobre la obra de Ortega y Gasset, Zea sitúa el ámbito de su mirada hacia esta obra mediante el enigma que descubre en la propuesta orteguiana: “¿Cuáles son estos conceptos que sin decir nada al hombre, son capaces de alterarle? Ortega se refiere a ellos, son los conceptos de lo social, que no obstante el objeto a que se refieren nada expresan acerca de él”⁷⁴. Zea, a continuación, explica la voracidad del hombre para subsanar las carencias que padece provenientes del mundo que le rodea sin pensar en los demás, como expresión de un individualismo radical que exhibe lo peor de sí mismo.

⁷² Apud Moramay HERRERA KURI y Alberto ARRIAGA, “Alf Chumacero: curador de generaciones literarias. Entrevista con Alf Chumacero”, *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, 451 (2008), p. 11.

⁷³ Guillermo SHERIDAN, *Poeta con paisaje. Ensayos sobre la vida de Octavio Paz*. México: Era, pp. 386-387.

⁷⁴ Leopoldo ZEA, “Ensimismamiento y alteración. José Ortega y Gasset. Espasa-Calpe. Argentina, S. A. – Buenos Aires 1919”, *Tierra Nueva*, 2 (1940), p. 119.

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

Dice el mexicano: “Ortega nos dice como el hombre es distinto del animal, en que el primero, a diferencia del animal que siempre está alterado, es un ser que se ensimisma (...). El hombre para poder existir se encuentra con que no sólo tiene que vivir, sino también que convivir”⁷⁵. Según Zea, el único modo, haciéndolo suyo, que propone Ortega para evitar la violencia entre los hombres es el ensimismamiento, un ámbito de contemplación donde el instinto y el arrebato cesan para dar lugar a un estado meditativo que a la vez que lo separa de los sus semejantes lo reconcilia con ellos. No hay que olvidar esa *captatio benevolentiae* con la que se inician las *Meditaciones* que vinculan su tentativa con el afecto y, poco después, con el amor. En este sentido, quizás haya que retomar la inclinación natural de Ortega por las cosas pequeñas, aparentemente apenas casi significativas, pero que son capaces de permitir al ser humano sobrellevar arrobase el día a día. El interés por lo cotidiano como un modo de reconciliarse día tras día con la vida y la realidad entorno. Las notas de Zea difícilmente se entenderían si antes no hubiera leído las *Meditaciones del Quijote*, unas consideraciones que operaron definitivamente como un caudal sobre el que el español vierte sus sucesivas reflexiones.

Poco antes, en las páginas de *Letras de México*, en el número 29 del 1 de julio de 1938, se publicaron unas líneas del español bajo el título “La Alianza de Intelectuales de Chile y los Problemas de la Propiedad Literaria”; una colaboración de la que se seleccionan los párrafos de una misiva enviada por Ortega a Victoria Ocampo:

Desde hace hartos años la perduración –digámoslo, la consolidación– del hecho bochornoso de las ediciones clandestinas deshonraba a las dos Américas, del Centro y del Sur. Porque si bien carga la máxima responsabilidad sobre Chile, casi todo el resto de la América Hispana participaba en ella. ¿Cómo ha podido Chile hacerse solidario, activa o pasivamente de esta fechoría? ¿Qué fuerzas y qué grupos han paralizado la protesta indignada que seguramente germinó cien veces en muchas almas chilenas? ¿Cómo están hechos los intelectuales chilenos para hacerse cómplices de faenas semejantes? Hay quien cree que los escritores chilenos asisten al despojo de sus colegas extranjeros con mal disimulada complacencia. ¿Qué quiere decir esto? ¿Resentimiento? ¿Y por qué serán resentidos?⁷⁶

La reconvención, un libelo en toda regla, no oculta la confrontación alentada por un ánimo reivindicativo que la destinataria no duda en calificar como

⁷⁵ *Idem*.

⁷⁶ Apud Victoria OCAMPO, “La Alianza de Intelectuales de Chile y los Problemas de la Propiedad Literaria”, *Letras de México*, 29 (1938), p. 11. Véase también en José ORTEGA Y GASSET, “Ictiosauros y editores clandestinos.– Urgencia de una rectificación moral”, V, 433.

“el violento ataque del señor Ortega y Gasset a los editores y escritores chilenos”. La Alianza Chilena contestó en términos igualmente vehementes y sarcásticos llegando a la descalificación personal como se lee en el punto sexto:

Que la admirable valentía que el señor Ortega despliega en su artículo, debió utilizarla en atacar al general Franco, enemigo de su patria y enemigo de la cultura, asesino de su colaborador de la *Revista de Occidente* y escritor ilustre Antonio Espina, inquisidor que hace quemar en las plazas públicas de la España, asolada por la invasión italo-germana, los mejores libros de España y del mundo⁷⁷.

A esta carta contestó Victoria Ocampo, directora de la revista *Sur* que a su vez fue respondida de nuevo por los escritores chilenos. Vale para estas páginas el espíritu cívico de Ortega que, en esta ocasión, defiende la legalidad de las ediciones que siguen el debido proceso pero no aquéllas de las que él mismo había sido objeto. Lo relevante es la autoridad moral ejercida por Ortega y, en este sentido, el valor del intelectual que no olvida la lección de civismo impartida por Zola. La carta remitida por Ortega, poco a propósito para entender su obra propiamente ensayística, resulta elocuente justamente de la figura pública de un intelectual así reconocido por la opinión pública que no olvida ejercer su derecho.

En la misma revista, pero ahora en el número 14 del 1 de febrero de 1944, Adolfo Menéndez Samara reseña la obra firmada por José Sánchez Villaseñor sobre el pensamiento de Ortega y Gasset que ya había publicado un estudio sobre José Vasconcelos. No es gratuita la relación entre Vasconcelos y Ortega, aunque sería objeto de otro trabajo. En todo caso valen dos apuntes: si hay un término de comparación en España para Vasconcelos ése es Ortega, igual que para Alfonso Reyes es Menéndez Pelayo. Dos pensadores que hicieron de la actividad política un camino paralelo a su obra propiamente intelectual, conjugando así las características del intelectual moderno. Zola procedió de otra manera, ejerció su autoridad en tanto que intelectual una vez reconocido ampliamente por su trabajo literario. Pero a principios del siglo XX, tanto en México como en España el tiempo apremiaba y las urgencias de todo tipo de los respectivos países condicionaron la intervención de quienes representaban la llamada inteligencia. A esta demanda no pudieron renunciar ni el uno ni el otro, unas circunstancias que tampoco impidieron que se entregaran a su tarea propiamente filosófica. Menéndez Samara en relación al estudio de Villaseñor subraya la contradicción entre *Personas, obras, cosas*, publicada por Renacimiento, Madrid, 1916, y las *Meditaciones del Quijote*: la primera es “el más imaginar

⁷⁷ “La Alianza de Intelectuales...”, ed. cit., p. cit.

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

puro neokantiano que se pueda" y "no se compagina con el irracionalismo de la razón vital que se trata de sorprender en las *Meditaciones*"⁷⁸. No olvida establecer las relaciones entre el español y Husserl, Heidegger, Dilthey.

Pero es José E. Iturriaga quien dedicó más páginas a Ortega en *Letras de México*: la primera colaboración titulada "Antícpo de libros. La soberbia de un intelectual (Fragmento de la introducción al libro en preparación: *Antología del pensamiento de Ortega y Gasset*)", en el número 17 del 15 de mayo de 1940. Dice el autor en esta colaboración: "Ante todo él tipifica de un modo cabal al hombre intelectual. Es él un maníaco de la reflexión. Siente una fruición concupiscente con el ejercicio del pensamiento. Es un morboso del hurgar en el interno sentido de las cosas"⁷⁹; pero a continuación declara algo que quizás le conviene al Ortega de 1940, pero no al de 1916:

El intelectual, por ser contemplativo, por ser amigo de mirar, es inactivo. El intelectual es un preocupado de las cosas por esa causa. Ortega se siente incapacitado de nacimiento para la política, porque el político se ocupa de ellas; no se preocupa por ellas. Pensar es antes que ocuparse; es pre-ocuparse⁸⁰.

El mismo libro fue reseñado por Leopoldo Zea para *El Hijo Pródigo*, número 2, el 15 de febrero de 1944. Más vigilante que Menéndez Samara, Zea cartografía el talante filosófico de Ortega: "De todos es conocida la diversidad del pensamiento de Ortega: mente polifacética, toca todos los temas sobre los cuales es posible meditar: desde un marco, hasta la existencia de un hombre y la existencia de Dios"⁸¹. Y en la otra entrega, "La germanofilia de Ortega", en el número 9, del 15 de septiembre de 1941, Iturriaga atribuye la noción "invertebrada" aplicada a España por Ortega a que la fuerza del yo del español está dispersa, a diferencia de la alemana cuyo individualismo explica la fuerza y el vigor político e intelectual de esa nación⁸².

Un fragmento de la introducción a *Ideas para una concepción biológica del mundo*, de Von Uexküll, se reproduce en el número 41 del 15 de agosto de 1946 de *El Hijo Pródigo*, donde Ortega discurre acerca de la guerra y la cultura. Dice el filósofo:

⁷⁸ Adolfo MENÉNDEZ SAMARA, "El pensamiento de Ortega y Gasset. José Sánchez Villaseñor", *Letras de México*, 14 (1944), p. 2.

⁷⁹ José E. ITURRIAGA, "Antícpo de libros. La soberbia de un intelectual (Fragmento de la introducción al libro en preparación: *Antología del pensamiento de Ortega y Gasset*)", *Letras de México*, 17 (1940), p. 8.

⁸⁰ *Idem*.

⁸¹ Leopoldo ZEA, "Antología del pensamiento de Ortega y Gasset", *El Hijo Pródigo*, 2 (1944), p. 85.

⁸² Adolfo MENÉNDEZ SAMARA, "La germanofilia de Ortega", *Letras de México*, 9 (1941), p. 7.

La verdad es que no se comprende cómo una guerra puede destruir la cultura. Lo más a que puede aspirar el bélico suceso es a suprimir las personas que la crean o transmiten. Pero la cultura misma queda siempre intacta de la espada y el plomo. Ni se sospecha de qué otro modo pueda sucumbir una cultura que no sea por propia detención, dejando de producir nuevos pensamientos y nuevas normas. Mientras la idea de ayer sea corregida por la idea de hoy, no podrá hablarse de fracaso cultural⁸⁵.

Conclusiones

Este somero repaso, sin ser exhaustivo, elocuente de la recepción de Ortega en las revistas literarias y culturales mexicanas, indica el tardío descubrimiento del español como filósofo, no tanto como escritor cuyo reconocimiento le llegó muy pronto. Por otro lado, conviene precisar que son las cualidades, asuntos, temas, formas, el estilo en definitiva lo que se vuelve una constante para valorar la aportación orteguiana. A pesar de vaivenes, idas y venidas, vueltas y revueltas, las *Meditaciones del Quijote* operan, si no explícitamente, sí como el origen de un Ortega que poco a poco se va descubriendo y afinando entre la intelectualidad mexicana. Parece indudable que el Ortega que despierta en México el primer interés es el de *Meditaciones del Quijote* y *El Espectador*. No es que las *Meditaciones* concentren por sí mismas la curiosidad, sino que operan como el espacio en que Ortega se presenta en sociedad y en donde se encuentra, si no el pensamiento, desde luego la forma. Justamente, el estilo literario orteguiano atrajo el interés de escritores antes que de los filósofos mexicanos y, a partir de las *Meditaciones*, el español se transforma en un autor frecuentado. En ese periodo, entre 1927 y 1940, la recepción atestigua un deslumbramiento por el escritor que poco a poco cede en favor del pensador, pero el pensamiento de Ortega mejor comienza a ocupar a los intelectuales mexicanos hacia 1940. Antes, es el Ortega ensayista, el escritor, quien concentra la atención. ●

*Fecha de recepción: 08/02/2016
Fecha de aceptación: 14/03/2016*

⁸⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Europa y la cultura”, *El Hijo Pródigo*, 41 (1946), p. 120. Véase también en III, 411.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AZORÍN (1959): *Obras completas*. Madrid: Aguilar.
- BAROJA, P. (1938): *Ayer y hoy*. Madrid: Caro Raggio.
- (2006): *Desde la última vuelta del camino*, vol. I. Prólogo de Fernando PÉREZ OLLO. Barcelona: Tusquets.
- DÍAZ Y DE OVANDO, C. (1972): *La Escuela Nacional Preparatoria. Los afanes y los días (1867-1910)*, vol. I. México: UNAM.
- EL CURIOSO IMPERTINENTE (1927): "Ortega y Gasset, Espectador", *Ulises*, 3, pp. 38-39.
- (1928): "Al pie de la letra de Ortega y Gasset", *Ulises*, 6, pp. 38-39.
- GAYA, R. (2010): *Obra completa*. Edición de Nigel DENNIS e Isabel VERDEJO. Valencia: Pre-textos.
- GONZÁLEZ CUEVAS, P. C. (2015): "Maurice Barrès y España", [en línea]. Dirección URL: https://web.archive.org/web/20150126234739/http://revistahc.com/includes/pdf/34_09.pdf pp. 201-224. [Consulta: 17 de julio de 2015].
- GRACIA, J. (2014): *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus.
- HERRERA KURI, M. y ARRIAGA A. (2008): "Alí Chumacero: curador de generaciones literarias. Entrevista con Alí Chumacero", *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, 451, p. 11.
- ITURRIAGA, J. E. (1940): "Antícpio de libros. La soberbia de un intelectual (Fragmento de la introducción al libro en preparación: *Antología del pensamiento de Ortega y Gasset*)", *Letras de México*, 17, p. 6.
- JIMÉNEZ, J. R. (2009): *Guerra en España. Prosa y verso (1936-1954)*. Edición de Ángel CRESPO. Sevilla: Point de Lunettes.
- MACHADO, A. (2001): *Prosas dispersas (1893-1936)*. Edición de Jordi DOMÉNECH. Madrid: Páginas de espuma.
- MARIAS, J. (1983): *Ortega. Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza.
- MARTÍNEZ, J. L. (1990): *Literatura mexicana siglo XX (1910-1949)*. México: CNCA.
- MENÉNDEZ SAMARA, A. (1941): "La germanofilia de Ortega", *Letras de México*, 9, p. 7.
- (1944): "Un estudio sobre Ortega y Gasset. José Sánchez Villaseñor, S. J., José Ortega y Gasset. *Pensamiento y trayectoria*", *Letras de México*, 14, pp. 1-2.
- (1944): "Coincidencias y divergencias. José Ortega y Gasset. *Pensamiento y trayectoria*", *Letras de México*, 19, pp. 9-10.
- OCAMPO, V. (1938): "La Alianza de Intelectuales de Chile y los Problemas de la Propiedad Literaria", *Letras de México*, 29, p. 11.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1946): "Europa y la cultura", *El Hijo Pródigo*, 41, p. 120.
- (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset.
- (2014): *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Alianza / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón / Publicaciones de la Residencia de Estudiantes.
- PAZ, O. (1991): *Obras completas*, vol. IV. México: FCE.
- REDONDO, A. (2005): *Otra manera de leer El Quijote*. Madrid: Castalia.
- REYES, A. (1956): *Obras completas*, vol. IV. México: FCE.
- RODÓ, J. E. (2005): *Ariel*. México: Factoría Ediciones.
- SALINAS, P. (1975): *La poesía de Rubén Darío*. Barcelona: Seix-Barral.
- (2001): *Literatura española siglo XX*. Madrid: Alianza.
- SHERIDAN, G. (2004): *Poeta con paisaje. Ensayos sobre la vida de Octavio Paz*. México: Era.
- UNAMUNO, M. de (1951): *En torno al casticismo*, en *Ensayos*, vol. I. Prólogo de Bernardo G. de CANDAMO. Madrid: Aguilar.
- (2009): *Vida de don Quijote y Sancho según Miguel de Cervantes Saavedra explicada y comentada por Miguel de Unamuno*, en *Obras completas*, vol. X. Edición de Ricardo SENABRE. Madrid: Biblioteca Castro / Fundación José Antonio de Castro.

- VARELA, J. (1999): *La novela de España. Los intelectuales y el problema de España*. Madrid: Taurus.
- ZEA, L. (1940): "Ensimismamiento y alteración. José Ortega y Gasset. Espasa-Calpe. Argentina, S. A. – Buenos Aires 1919", *Tierra Nueva*, 2, pp. 118-120.
- (1941): "Ortega y la historia. Ortega y Gasset y la América española, de Samuel Ramos", *Letras de México*, 7, pp. 9-10.
- (1942): "Historia de la filosofía, de Émile Bréhier", *Letras de México*, 20, p. 5.
- (1944): "Antología del pensamiento de Ortega y Gasset", *El Hijo Pródigo*, 2, p. 85.
- (1944): "Pensamiento y trayectoria de Ortega y Gasset", *El Hijo Pródigo*, 11, pp. 85-86.

Hölderlin – Ortega – Heidegger

El pensador indica “El Ser”, el poeta indica “Lo Sagrado”

Rosemarie Winter

Resumen

Comparando las declaraciones de José Ortega y Gasset en las *Meditaciones del Quijote* con los trabajos de Martin Heidegger en la segunda parte de su vida (sobre todo en *Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica. Mundo, Finitud, Soledad*, en el curso ¿Qué significa pensar? y en *El origen de la obra de arte*) se ven similitudes. Pero sorprende que estas similitudes parecen tener su origen en los himnos de Hölderlin. Las similitudes entre las declaraciones filosóficas de Ortega y de Heidegger han sido comprobadas. Lo que queda por comprobar y de lo que trata este artículo son las similitudes ideológicas entre estos dos filósofos con las ideas poéticas de Hölderlin.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Martin Heidegger, Friedrich Hölderlin, filosofía

Abstract

Comparing the statements of José Ortega y Gasset in *Meditations of Quijote* with the declarations of Martin Heidegger in the second part of his life (especially in *The fundamental Concepts of Metaphysics. World, Finiteness, Loneliness*, in the lecture *What does thinking mean?* and in *The Origin of works of art*) there appear certain similarities. But it is a surprise that these similarities apparently have their origin in the hymns of Hölderlin. The parallels between the philosophical statements of Ortega and Heidegger have been proved. But what has not yet been proved –it is the contents of this article– are the ideological parallels between these two philosophers and the poetical ideas of Hölderlin.

Keywords

Ortega y Gasset, Martin Heidegger, Friedrich Hölderlin, Philosophy

Leyendo las obras de José Ortega y Gasset –sobre todo las *Meditaciones del Quijote*– y estudiando a Martin Heidegger –sobre todo sus trabajos a partir de 1933, o sea, la segunda parte de su vida– no se entiende ni el uno ni el otro a fondo si no se tiene en cuenta la base que Friedrich Hölderlin ha dado a estos dos pensadores. Con Martin Heidegger esta base ha sido investigada, con Ortega aún queda por comprobar. Pero las similitudes entre el pensamiento orteguiano y hölderiano saltan a la vista.

¿Pero qué base les da Hölderlin a Ortega y a Heidegger?

Premisa primera

Primeramente hay que definir el pensamiento de Friedrich Hölderlin (1770-1843), compañero de estudio y de cámara de Friedrich von Schelling y

Cómo citar este artículo:

Winter, R. (2017). Hölderlin – Ortega – Heidegger. El pensador indica “El Ser”, el poeta indica “Lo Sagrado”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (34), 145-152.
<https://doi.org/10.63487/reo.299>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 33. 2016
mayo-octubre

de Georg Wilhelm Friedrich Hegel en el famoso Seminario Teológico de Túbinga. Hölderlin es el gran traductor de Píndaro y Sófocles, el autor de la novela en cartas *Hiperión* y, sobre todo, el poeta del anhelo o de la nostalgia a Grecia. Pero también de los himnos germánicos *Germanien*, *Heidelberg, der Neckar, Brot und Wein* (“Pan y vino”), *Da ich ein Knabe war* (“Cuando era niño”), *Wie wenn am Feiertage* (“Tal y como en un dia de fiesta”), *Friedensfeier* (“Fiesta de paz”), etc.

Lo primero en Hölderlin es que nos habla de los dioses huidos (*entflohenen Götter*). Los dioses en el entendimiento de Hölderlin son valores como la amistad, la belleza, la libertad, la perfección, o sea, formas o figuras de lo divino, no personas. El padre de los dioses es el éter y la madre la tierra y, además, son padres los dioses del sol y del mar, Apolo y Poseidón. En el espacio humano rige la temporalidad (*Zeitgeist*), el numen del devenir y perecer similar a Dionysos, un espíritu del *μεταξύ*, del intermedio entre hombres y dioses; y en el fondo Saturno/Cronos, como el numen de la Naturaleza. También hay dióscuros o demiurgos como los ríos, el Rhin, el Danubio, el Ródano, el Ganges; los dioses curativos, tales como Hércules el ordenador, el vencedor del caos, y Cristo, quien es para Hölderlin el final de los dioses antiguos, quien para no perder la confianza en la oscuridad de nuestra vida nos ha dejado pan y vino, la Eucaristía. El padre de estos dióscuros es Zeus. Como se ve, Hölderlin mezcla la antigüedad clásica con el cristianismo. Otro concepto, muy importante en el poema *Wie wenn am Feiertage*, es “*Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort*” / “Y lo que vi, lo Sagrado sea mi palabra”. *Das Heilige* / “Lo Sagrado” en la definición de Hölderlin es el devenir del todo en su forma individual, en su propio ser. Así *das Heilige* es lo intacto, lo primitivo o nativo sin daño alguno y lo que posibilita la complementariedad. Los dioses sólo tienen santidad según esta capacidad de lo intacto o de la perfección, o sea –como dice Hölderlin– en su estado de puridad y sin diferencia. Así el cielo y la tierra tienen en Hölderlin muchas veces nombres de dioses. Para Heidegger esto es *das Ge-viert*, la caternidad: el cielo y la tierra, la inmortalidad y la mortalidad. (GA, 4: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* / “Aclaraciones a la poesía de Hölderlin”).

Según Hölderlin, los dioses se han desvanecido, han huido, porque ya tienen demasiado de los hombres y porque nos quieren curar.

Premisa segunda

Para poder comprender lo que Heidegger veía en la poesía de Hölderlin hay que tener presente algunos de sus datos biográficos, los cuales –a mi entender– son decisivos para la inclinación heideggeriana hacia la poesía de Hölderlin como algo similar a una seudo-religión o una religión de la Naturaleza.

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

Martín Heidegger (1889-1976) nació en Meßkirch, un pueblo en la Selva Negra, su padre era tonelero y sacristán. Terminado el bachillerato, comienza un noviciado con los jesuitas en Feldkirch y –después de diez días– lo tiene que dejar por insuficiencia cardíaca. Encuentra una solución entrando en el Seminario Teológico Collegium Borromaeum en Friburgo. Después de dos años de estudios teológicos lo tiene que dejar por haber estudiado demasiado, es decir, por agotamiento. Va a su casa y allí recibe una carta imponiéndole el fin de sus estudios teológicos. Después de una beca de la Iglesia para estudiar matemáticas y física, recibe otra beca por un estudio filosófico. Hecha la promoción y habilitación (esta última con Heinrich Rickert, el neokantiano de Friburgo), en 1919 se hace asistente de Edmund Husserl, el fundador de la Fenomenología.

En la segunda parte de su vida empieza una clase de interlocución con Friedrich Hölderlin, al cual ya había leído desde su juventud. Parece extraño, pero el filósofo Martin Heidegger, habiendo publicado *Sein und Zeit* en 1927 y ya bastante conocido en Alemania, encuentra en los pensamientos hölderianos una base común para pensar. A esto lo llama Heidegger *Selbigkeit*, un punto de partida común que sirve al uno para poetizar, al otro para pensar, aunque la forma sea diferente. En este conjunto no se debe olvidar que también en la filosofía de Heidegger el lenguaje juega un gran papel. Muchas veces habla con palabras completamente nuevas en el lenguaje filosófico alemán. Así se puede decir que en la creación de palabras sí existe una afinidad entre los dos; pero es más lo que encuentra Heidegger en Hölderlin: un esfuerzo por la misma cosa, *die Lichtung, Erschlossenheit* (“Iluminación, Desvelamiento”), sin decir lo mismo. Aquí Hölderlin le ayuda y le guía. En este camino, el fin del pensar del filósofo no es más que el pre-pensar para el poeta. Dicho de otra manera: el filósofo pone ciertas preguntas para luego dejar el poetizar al poeta o –a la inversa– el poeta le induce al filósofo a seguir pensando lo que el poeta había puesto en el mundo.

Se trata de un comprender en sí, un comprender que primeramente no tiene palabras; luego se le abre el habla poético al poeta y encuentra el filósofo medios de expresarse. Un ejemplo de esto es el trabajo *Der Ursprung des Kunstwerkes* / “El origen de la obra de arte” de Heidegger escrito en los años 1934-36, en donde dice que hay formas de la *ἀλήθεια*, “verdad”, que son *das Welten der Welt*, significando que el Uno o el Todo está puesto en obra en toda su difusa y a la vez originaria *Erschlossenheit* / “apertura”, “finitud”. En este conjunto sería un pecado no mencionar a Ortega y su aproximación al desvelamiento, a quitar el velo de las cosas.

Tal como dice Hölderlin en su poema “Patmos”: *Nah ist und schwer zu fassen der Gott* / “Cerca queda, pero muy difícil de definir/agarrar es el dios”. Esto significa que los dioses siempre están cerca, pero sólo pueden ser alcanzados en

el poema, en el pensar y en la imagen. Así, las obras de la palabra ejecutan la verdad (*ins Werk setzen*). De esta forma se puede decir que Hölderlin es el poeta del poeta, o sea un poeta para el cual el pensamiento para poder poetizar es primordial. Esto también vale para Heidegger, sobre todo en sus esfuerzos en la filosofía de la religión, en donde encontramos otra vez *das Heilige*, lo que en este conjunto dice que los dioses huidos quedan a distancia de nosotros hasta que quedemos tan naturales y perfectos y –con esto– en condiciones y con facultades de soportar su presencia.

Conclusión

Aunque no sé si Ortega leyó a fondo a Hölderlin, sí mantengo que en ciertas expresiones básicas orteguianas hay una cercanía con Hölderlin, sea coincidencia, sea realidad trabajada.

En cuanto a la vida, formación y relación de Ortega con la filosofía alemana me refiero a mi libro *Ich bin Ich und mein Umstand..., Grundlegung der Philosophie von José Ortega y Gasset / “Yo soy yo y mi circunstancia..., Fundamento de la filosofía de José Ortega y Gasset”*.

Examinando la Biblioteca personal de Ortega en la Fundación de José Ortega y Gasset en Madrid, consta que los siguientes libros están allí:

1. Friedrich HÖLDERLIN, *Gedichte*, introducción de Emil STAIGER. Zürich: Atlantis, 1944 (signatura: 830-1 HÖL).
2. *Friedrich Hölderlin, 1770-1845*, textos reunidos y presentados a iniciativa de L’Institut Allemand por Johannes HOFFMEISTER y Hans FEGERS. París: Sorlot, 1943 (signatura: 830-1 HÖL).
3. Friedrich HÖLDERLIN, *La mort d’Empédocles*, traducción e introducción de André BABELON. París: Gallimard, 1929 (signatura: 830-2 HÖL).
4. Friedrich HÖLDERLIN, *Hymnen*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1923 (signatura: 830-1 HÖL).

Lamentablemente, todos estos libros –por su fecha de publicación– no ayudan para respaldar una influencia de Hölderlin en Ortega, y tampoco hay anotaciones de Ortega en los citados libros.

El libro numerado en cuarto lugar, los *Himnos* de Hölderlin, es el más usado de los cuatro libros. Además, lleva una dedicatoria de Vittorio Klostermann, con fecha de octubre de 1951, refiriéndose a los días pasados juntos. En el año 1951 Ortega pasó largos períodos en Alemania y en octubre tomó parte en los encuentros de Darmstadt, donde se entrevistó por primera vez con Heidegger.

Leyendo y trabajando las *Meditaciones del Quijote*, que en el año 2014 han cumplido el centenario de su publicación, saltan a la vista, en el contexto aquí tratado, los siguientes puntos:

1. “¡Santificadas sean las cosas! ¡Amadlas, amadlas! Cada cosa es un hada que reviste de miseria y vulgaridad sus tesoros interiores, y es una virgen que ha de ser enamorada para hacerse fecunda” (I, 747-748)¹.
2. “Para intentar esto [que los jóvenes expulsen de sus ánimos todo hábito de odiosidad y aspiren fuertemente a que el amor vuelva a administrar el universo] no hay en mi mano otro medio que presentarles sinceramente el espectáculo de un hombre agitado por el vivo afán de comprender. Entre las varias actividades de amor sólo hay una que pueda yo pretender contagiar a los demás: el afán de comprensión” (I, 749).
3. “En este sentido [imperativo de la comprensión] considero que es la filosofía la ciencia general del amor; dentro del globo intelectual representa el mayor ímpetu hacia una omnímoda conexión. Tanto que se hace en ella patente un matiz de diferencia entre el comprender y el mero saber. ¡Sabemos tantas cosas que no comprendemos!” (I, 752).
4. “Mi salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circundante forma la otra mitad de mi persona: sólo a través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo” (I, 756).
5. “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (I, 757).
6. “(...) el hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra. Esta misión no le ha sido revelada por un Dios ni le es impuesta desde fuera por nadie ni por nada. La lleva dentro de sí, es la raíz misma de su constitución. Dentro de su pecho se levanta perpetuamente una inmensa ambición de claridad (...)” (I, 788).

En estas palabras de Ortega se encuentran:

1. Lo Sagrado en las cosas.
2. El afán de comprender en vez de odiar.
3. La filosofía como la ciencia general del amor.
4. La realidad circundante.

¹ José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004, I, pp. 747-748. (Las *Obras completas* de Ortega y Gasset se citan en el cuerpo del texto con tomo en romanos y número de página en arábigos).

5. El yo y su circunstancia.
6. La misión de claridad del hombre.

En cuanto a la realidad circundante falta añadir que Heidegger –en su último curso *Was heißt denken? / ¿Qué significa pensar?*, en 1961– dice “Eine seltsame Sache (...), daß wir erst auf den Boden springen müssen, auf dem wir eigentlich stehen, auf dem wir leben und sterben, wenn wir uns nichts vormachen” (GA 8, 44) / “Una cosa rara (...), que tenemos que saltar a la tierra en la que estamos, en la que vivimos y morimos, si queremos ser sinceros”.

A mí esto me suena muy similar “a la salida natural hacia el universo” de Ortega (cita 4).

Y también encontramos aquí el concepto de “tierra” y “patria”, que tanto significó para Hölderlin.

Todo esto se puede bien resumir con una frase del poema hölderiano *Andenken / Memoria*: “Was bleibt aber, stiftet die Dichter” / “Lo que queda lo fundan los poetas”. O con otra expresión tardía de Hölderlin: “Dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde” / “Poetizando vive el hombre en esta tierra”, lo que significa creando; como creador vive el hombre en este mundo. Esencialmente, son los diversos significados de la palabra “fundar” (*stiften*) los que aquí entran en juego:

1. Fundar (*stiften*) quiere decir abrir un mundo, determinar algo, poner algo en presencia, tal como un poema abre un nuevo mundo, crea una abertura principal. El trabajo del poeta es un poner en la franquía, y esto en vista del hecho de que los componentes esenciales del mundo no son visibles, porque lo que nosotros llamamos mundo es más o menos lo que nos dicen nuestros sentidos. Esto se refiere sobre todo a lo divino o “lo demoníaco” –según dice Heidegger. Así el ser de las cosas depende de nombrarlas; si no tienen nombre, no existen.
2. Fundar (*Stiften*) significa también poner la vida en una base sólida en el aquí y el presente (*Hier und Jetzt*). Es la cuestión de que el hombre tome posesión de lo suyo, de su tiempo, de su época –de su circunstancia. Por el trabajo del poeta el mundo se abre a la vida, facilitándole al hombre ciertas formas de vivir en esta tierra, creándose una patria. Heidegger cita en 1929-30 –en *Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (GA 29/30, 7) / “Los Conceptos Fundamentales de la Metafísica. Mundo, Finitud, Soledad”– como lema una frase de Novalis: “Philosophie ist ein Trieb überall zu Hause zu sein” / “Filosofía es un anhelo de estar en casa en cualquier lugar”.

3. Fundar (*stiften*) también significa regalar. Esto es el poder o la facultad de acomodarse en la vida, cierta gracia de poder disfrutar de los dones de la vida y de poder luchar contra las dificultades. En este contexto Heidegger cita frecuentemente el ya citado texto de un fragmento tardío de Hölderlin: “*Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde*” / “Lleno de mérito, poéticamente vive el hombre en esta tierra”.

Concluyendo, se puede decir que el poeta, en todo caso, es imprescindible para poner en presencia lo ausente, sobre todo lo divino.

Por último, me gustaría citar un texto del “Prólogo para alemanes” de Ortega y una información de su hijo Miguel Ortega en su libro *Ortega y Gasset, mi padre*:

Hacia 1908 estuve un año entero en Marburgo y en 1911 volví, pero esta vez recién casado. Allí nació mi primer hijo. Nació en un mayo florido, el día de San Germán. Por esta razón le llamé Miguel Germán. Miguel es el nombre del alemán vegetal, que vive todavía en la tierra y de la tierra, ese tipo del hombre labriego que es el *humus* de que se nutre toda nación. (...) Miguel es el nombre de lo que hay antes del hombre y después del hombre (...) (IX, 135-136).

En 1934 Ortega acompaña su hijo a Alemania para introducirle en Friburgo para una especialización referente al aparato digestivo en su profesión de médico. Escribe Miguel Ortega:

Aprovechó mi padre, sin darse de conocer, para asistir a dos lecciones de Martin Heidegger, que en aquel momento daba un curso sobre Hölderlin. Le acompañé yo; estuvimos en las últimas filas del aula, que naturalmente estaba muy llena y mi padre me dijo que fueron dos lecciones magníficas (ob. cit., 123).

(Era el curso sobre los himnos *Germanien und Der Rhein* de Martin Heidegger en Octubre de 1934).

Hölderlin –en su poema *Wie wenn am Feiertage* / “Tal y como en un día de fiesta”– habla de un labrador del campo que va a ver cómo está su campo después de una tempestad:

Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen,
Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.
Denn sie, sie selbst, die älter denn die Zeiten
Und über die Götter des Abends und Orients ist,
Die Natur ist jetzt mit Waffenklang erwacht,

Und hoch vom Äther bis zum Abgrund nieder.
 Nach festem Gesetz, wie einst, aus heiligem Chaos gezeugt,
 fühlt neu die Begeisterung sich,
 Die Allerschaffende, wieder.

Pero ahora amanece. Esperaba y lo ví venir,
 Y lo que ví, lo Santo, sea mi palabra.
 Porque ella, ella misma, más antigua que los tiempos,
 Y encima de los dioses del occidente y del oriente,
 La Naturaleza, se ha despertado con rigor,
 Y desde muy alto, del éter, hasta muy bajo, el abismo,
 Según leyes eternas, como antiguamente creado por el Santo Caos,
 emerge de nuevo el sentido de la Pasión,
 la creadora del Todo.

Espero haber dado un impulso para pensar que también José Ortega y Gasset –tal como Martin Heidegger– ha sido influenciado por el mundo poético de Hölderlin. Teniendo en cuenta la germanofilia de Ortega en casi toda su vida, me parece posible que Hölderlin haya sido otra posible fuente de inspiración para el filósofo de la “razón vital”. ●

(Traducción de los textos citados en lengua alemana de la autora).

Fecha de recepción: 04/04/2016

Fecha de aceptación: 15/07/2016

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HAEFFNER, Gerd (2004): *Manuscrito del Curso “Heidegger liest Hölderlin”* / “Heidegger lee a Hölderlin”. München: Hochschule für Philosophie, semestre de verano.
- HEIDEGGER, Martin (1977): *GA (Gesamtausgabe)*. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.
- HÖLDERLIN, Friedrich (1969): *Werke und Briefe*. Frankfurt/Main: Insel Verlag.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset.
- ORTEGA SPOTORNO, Miguel (1983): *Ortega y Gasset, mi padre*. Barcelona: Editorial Planeta.
- WINTER, Rosemarie (2013): *Ich bin Ich und mein Umstand... Grundlegung der Philosophie von José Ortega y Gasset / “Yo soy yo y mi circunstancia... Fundamento de la filosofía de José Ortega y Gasset”*. Marburg: Tectum Verlag.

El perspectivismo de Ortega Cuatro preguntas para un perspectivista*

Antonio Manuel Liz Gutiérrez

ORCID: 0000-0002-2511-1108

Resumen

En este artículo analizamos el perspectivismo de Ortega tal como se presenta en su breve y temprano trabajo "Verdad y perspectiva" (1916). Planteamos cuatro preguntas cruciales para todo perspectivismo. Y argumentamos que Ortega sugiere un tipo de respuesta adecuada que pone el énfasis en la naturaleza temporal de las perspectivas o puntos de vista. Nuestra idea de fondo es que el perspectivismo adquiere sustantividad como posición filosófica cuando se pone en juego la temporalidad de las perspectivas. El perspectivismo ha reaparecido con fuerza en el panorama filosófico contemporáneo. Y en nuestros comentarios, conectamos el perspectivismo de Ortega con diversos planteamientos actuales.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Perspectiva, realidad, verdad, circunstancia, tiempo, perspectivismo

Abstract

In this paper, we analyse Ortega's perspectivism such as it is presented in his brief and seminal work "Verdad y perspectiva" ("Truth and perspective", 1916). We raise four crucial questions for perspectivism. And we argue that Ortega suggests an adequate kind of answer, which emphasizes the temporal nature of the perspectives or points of view. Our main thesis is that perspectivism acquires substantivity as a philosophical position when the temporal character of perspectives or points of view is seriously considered. Perspectivism has reappeared with force in the contemporary philosophical outlook. In our commentaries, we connect Ortega's perspectivism with various existing approaches.

Keywords

Ortega y Gasset, Perspective, Reality, Truth, Circumstance, Time, Perspectivism

“**E**l perspectivismo de Ortega” es un título tópico, rutinario, manido. Sin duda, ha sido repetido mil veces. Y lo será otras tantas. Con todo, debería ser un tema filosófico importante. Una razón obvia es la abundancia de posiciones perspectivistas en el panorama filosófico actual junto con la escasez de análisis en profundidad del perspectivismo. Y menos aún, de la propia noción de perspectiva.

* Este trabajo ha sido realizado en el marco de los proyectos de investigación “Puntos de Visión y Estructuras Temporales” (FFI2011-24549) y “Puntos de vista, disposiciones y tiempo. Perspectivas en un mundo de disposiciones” (FFI2014-57409-R), ambos financiados por el Ministerio de Economía y Competitividad. Una versión previa del mismo fue presentada en las *Jornadas sobre la Filosofía de Ortega*, que tuvieron lugar en la Universidad de La Laguna, el 20 y 21 de noviembre de 2014, con motivo del Día Mundial de la Filosofía. Agradezco enormemente los comentarios recibidos.

Cómo citar este artículo:

Liz Gutiérrez, A. M. (2017). El perspectivismo de Ortega. Cuatro preguntas para un perspectivista. *Revista de Estudios Orteguianos*, (34), 153-178.

<https://doi.org/10.63487/reo.300>

Ortega tal vez sea el primer filósofo que explícitamente defendió un perspectivismo como posición filosófica sustantiva. Se trata de un perspectivismo que, en su momento, quiso diferenciarse del perspectivismo pragmatista de James, del relativismo de Nietzsche, del mero ficcionalismo de autores como Vaihinger, y que también rehuyó formulaciones idealistas como las de Leibniz. Hoy día, estos contrastes aún mantienen su vigencia.

En "Verdad y perspectiva" (1916)¹, Ortega marca con nitidez las distancias². El trabajo es muy corto, de tono básicamente ensayístico, poco técnico. Sin embargo, su relevancia es enorme, tanto a la hora de entender la propia obra de Ortega como respecto de algunas de las cuestiones centrales que debería abordar todo perspectivismo. En lo que sigue, analizaré algunas de las ideas que en él se exponen.

Pero antes, diré algo más sobre el tema que nos ocupa. Que el perspectivismo de Ortega suela tomarse en un sentido tópico y rutinario se debe a una concepción peculiar de su filosofía. De acuerdo a tal concepción, la filosofía de Ortega esquiva los detalles conceptuales, centrándose más bien en los supuestos e implicaciones generales; no se diferencia apenas las humanidades, de la reflexión cultural y antropológica, etc.; y sobre todo, es expresión de un sentir personal, o de los sentimientos, expectativas, valores, etc., de un pueblo, o grupo, en un contexto muy concreto (el de la España que vive Ortega). Pero, podemos preguntarnos, ¿puede interpretarse coherentemente el perspectivismo de Ortega con independencia de lo acertada o no que resulte ser esta concepción de su filosofía? Más concretamente, ¿puede tomarse su perspectivismo con seriedad epistemológica y metafísica?

Una concepción muy parecida afecta al propio perspectivismo dentro de la filosofía. La noción de perspectiva, o de puntos de vista, es utilizada profusamente en nuestro campo. También fuera de él. Las referencias a una perspectiva son abundantes en todos los ámbitos: filosóficos, científicos y ordinarios. Pero son muy escasos los análisis en profundidad de esa noción. En general, se considera que la noción de perspectiva es demasiado vaga y general, que está demasiado ligada a consideraciones humanistas, culturales y antropológicas, y

¹ Incluido en *El Espectador I* (José ORTEGA Y GASSET, *Obra completa*. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, 2004, II, pp. 159-164). En adelante, el tomo en números romanos y las páginas en arábigos.

² La única nota que aparece en dicho trabajo, justo al citar un pequeño fragmento de Leibniz, es la siguiente: "Como ha de hablarse en estos tomos muy frecuentemente del perspectivismo, me importa advertir que nada tiene de común esta doctrina con lo que bajo el mismo nombre piensa Nietzsche en su obra póstuma *La Voluntad de Poderío*, ni con lo que, siguiéndole, ha sustentado Vaihinger en su libro reciente *La Filosofía del Como si*. Es más, del párrafo transcrita de Leibniz apártese cuanto en él hay de referencias a un idealismo monadológico", II, 162 n.

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

que las aclaraciones pertinentes deben venir del análisis de otras nociones más perfiladas; por ejemplo del análisis de la creencia, llevado a cabo en epistemología o en filosofía de la mente, del análisis de las teorías, llevado a cabo en filosofía e historia de la ciencia, del análisis del significado, llevado a cabo en filosofía del lenguaje, etc.

Cuesta encontrar trabajos filosóficos abordando de modo directo la noción de perspectiva. Ya hemos destacado la importancia de Ortega. Russell es otra excepción notable³. Y también hay otras más recientes⁴. Pero son tan sólo eso, excepciones. Por supuesto, hay antecedentes clásicos. Los mismos que Ortega considera: Leibniz, Nietzsche, James, Vaihinger. Y cómo no, el complejo antecedente del relativismo.

El relativismo ligado a la perspectiva nos acaba llevando hasta los griegos, hasta Protágoras y acaso también hasta Heráclito. Pero en esta línea de antecedentes, el perspectivismo se une siempre a otras posiciones filosóficas que son las que llevan la voz cantante: idealismo, relativismo, pragmatismo, ficcionalismo, etc.

Hay vacíos legales. Y también hay vacíos filosóficos. La noción de perspectiva, o puntos de vista, es uno de tales vacíos que hay que llenar. Es necesario encarar el tema del perspectivismo por sí mismo. Es necesario, sobre todo, analizar la propia noción de perspectiva. Y Ortega, en esto, fue realmente un pionero.

Quiero centrarme en el pequeño y temprano texto de Ortega, "Verdad y perspectiva", de 1916, para identificar cuatro cuestiones cruciales. Habrá una manera de responder a estas cuatro cuestiones que daría sustancia filosófica al perspectivismo, situándolo en una posición diferenciada respecto de otras posiciones filosóficas. Creo que esa manera peculiar de responder está de hecho perfilada en Ortega. Y lo importante no será que con esa manera de responder acaben ya las preguntas, sino que se abren preguntas nuevas. O nuevas maneras de preguntar cosas que quisiéramos preguntar.

³ En los mismos años en los que Ortega publica "Verdad y perspectiva" (1916), Russell elabora un ambicioso sistema fenomenalista en el que la noción de "espacio de perspectivas" tiene un papel central a la hora de ofrecer construcciones lógicas de los objetos ordinarios, de los objetos físicos, del espacio y tiempo de la física, de la materia, etc. Al igual que Ortega, Russell reconoce la fuerte inspiración leibniziana de su proyecto. Véase RUSSELL (1914) y muy especialmente RUSSELL (1918).

⁴ Podemos mencionar autores como MOLINE (1968), WILLIAMS (1978), McGINN (1983), HAUTAMÄKI (1983 y 1986), PUTNAM (1981 y 1987), DENNETT (1987), SOSA (1991), PEACOCKE (1992), MOORE (1997), GARDENFORS (2000), GIERE (2006), RECANATI (2007), FARKAS (2008), CHARRO y COLOMINA (2014), etc. Cabe aumentar la lista. Con todo, no sería muy grande.

1. Cuatro preguntas para un perspectivista

De modo preliminar y sin mayores precisiones, digamos que la tesis nuclear del perspectivismo es algo tan simple, aparentemente tan simple, como lo siguiente: nuestro acceso a la realidad (acceso epistémico, emotivo, práctico, etc.) depende siempre de una perspectiva.

Y consideremos las perspectivas, o los puntos de vista, como: estructuras en las que el titular de la perspectiva (un sujeto individual o colectivo) se relaciona (de modos que pueden ser muy diversos) con unos contenidos (conceptuales o no conceptuales) en unas circunstancias concretas.

Alternativamente, podemos considerar las perspectivas, los puntos de vista, como formas de acceder a la realidad desde ciertas posiciones de emplazamiento. Esas formas de acceder a la realidad pueden ser muy diversas, básicamente pueden ser conceptuales o no conceptuales, y en principio pueden ser adoptadas por sujetos individuales o colectivos⁵.

No hemos dicho mucho, pero lo que hemos dicho basta para plantear cuatro importantes preguntas:

1. Si nuestro acceso a la realidad depende siempre de una perspectiva, ¿podría ser la propia realidad, la realidad en sí misma, tan sólo un conjunto de perspectivas?
2. Supongamos que la verdad siempre sea relativa a una perspectiva. ¿Cómo puede ser coherente una noción última de “verdad relativa”? ¿Cómo puede ser coherente, por ejemplo, pensar que cualquier respuesta a estas mismas preguntas (o el propio perspectivismo) sólo tiene un valor de verdad relativo?
3. Sea lo que sea la realidad, apartarse de la perspectiva que nos permite acceder a ella implicaría perder el contacto. Y así, cabría también redefinir la verdad como “fidelidad al propio punto de vista”. Pero, ¿cómo entender esta noción? ¿Cuál es el precio a pagar, sobre todo si se tiene en cuenta que nuestras emociones, nuestra imaginación, etc., también pueden llegar a ofrecernos posibles perspectivas?
4. ¿Qué peso tienen las circunstancias en las que una perspectiva es adoptada? ¿Cabe decir de las circunstancias (externas pero también inter-

⁵ Sobre estas maneras de entender los puntos de vista, o perspectivas (utilizaremos de modo intercambiable ambas nociones), véase la obra colectiva M. LIZ (ed.), *Puntos de vista. Una investigación filosófica* (Barcelona: Laertes, 2013). Respecto de algunas aplicaciones de este análisis, véase M. VÁZQUEZ y M. LIZ (2011).

nas) que son el “fundamento de la perspectiva”? En otras palabras, ¿determinan las circunstancias (externas e internas) la perspectiva?

La primera pregunta es directamente ontológica, sin ningún complejo. Es una pregunta sobre la realidad misma, sobre aquello acerca de lo cual se supone que nuestras perspectivas son perspectivas. Las dos siguientes preguntas son epistemológicas. Tratan de la verdad. Las atribuciones de verdad (a nuestras creencias, enunciados, etc.) se proyectan siempre sobre dos dimensiones: una es descriptiva, la otra normativa. La segunda pregunta se mueve en la dimensión descriptiva (¿es la verdad siempre relativa o, por el contrario, ha de tener una última naturaleza absoluta?). La tercera pregunta se mueve en la dimensión normativa (¿a qué nos compromete la verdad?). Estas dos dimensiones pueden cruzarse, pero en principio sus caminos son diferentes. La última pregunta involucra uno de los temas definitorios del propio perspectivismo. Y lo hace, nuevamente, en un tono ontológico muy serio. Las perspectivas, los puntos de vista, se adoptan siempre en unas circunstancias concretas, desde ciertas posiciones de emplazamiento. ¿Cómo entender esto? Sobre todo, ¿cómo entenderlo en combinación con la primera de nuestras preguntas?

Es importante apreciar que ciertas respuestas a nuestras preguntas producirían el colapso del perspectivismo. Harían que el perspectivismo se transformara en otras posiciones filosóficas diferentes. Si, por ejemplo, se afirma que la propia realidad no es más que un conjunto de perspectivas (en 1), lo que obtendríamos sería claramente un idealismo. Apostar por la relatividad última de toda verdad (en 2) haría indistinguible al perspectivismo del relativismo. No diferenciar entre tener una perspectiva, tal vez incluso producida por nuestras emociones o nuestra imaginación, y simular tener esa perspectiva, donde nuevamente podrían desempeñar un papel importante nuestras emociones, imaginación, etc., nos acercaría (en 3) a un ficcionalismo extremo acerca de todas las perspectivas. Y si las circunstancias sociales, culturales, históricas, etc., y también las circunstancias personales y psicológicas, determinaran la perspectiva (en 4), obtendríamos abiertamente un fundamentalismo clásico, de una variedad determinista. Los detalles, y los adornos, podrían suministrártelos la historia, las ciencias sociales, la psicología (acaso también la neurología). Pero estaríamos ante un fundamentalismo clásico, y además determinista.

¿Hay otra salida? La hay. Ortega mismo la insinúa. Adelantaré este tipo de respuesta respecto a cada una de las anteriores preguntas. Podría ocurrir que dentro de nuestras mejores perspectivas desempeñaran un importante papel algunas actitudes epistémicas postulatorias de una realidad con la aspiración de contener a todas las perspectivas, o al menos capaz de contener a cualquier perspectiva particular. Ser fieles a esas perspectivas que nos parecen ser mejo-

res (perspectivas ofrecidas tal vez por la ciencia, y tal vez también por la filosofía, o incluso por el sentido común) implicaría entonces rechazar que la realidad sea simplemente, meramente, un conjunto de perspectivas⁶.

También podría ocurrir que la relatividad de la verdad no fuese una posición epistémicamente estable, sino muy al contrario el motor que incesantemente nos desplaza hacia nuevas perspectivas que pueden llegar a ser más ricas en contenido, más productivas, más sugerentes, etc. Si entendemos así la relativización, como un proceso motivador de nuestros procesos epistémicos, desaparecen los peligros de incoherencia que socaban el relativismo de tipo protagoreano. La tesis de que todo sea relativo es inmediatamente auto-inconsistente. Pero no hay nada inconsistente en ir descubriendo verdades relativas.

Suele olvidarse que una de las posiciones relativistas más radicales, el pirronismo, entendía justamente así la verdad relativa. Sexto Empírico, por ejemplo, nos dice que descubrir la relativización de cualquier supuesta verdad particular debe conducir simplemente a “seguir investigando”, y que ésta es la actitud auténticamente escéptica. Pues sería claramente dogmático pretender que, de antemano, podemos afirmar la relativización de “toda” posible verdad⁷.

⁶ ¿Por qué parece tener más sentido la idea de que la belleza sea relativa, o incluso la idea de que lo bueno y lo malo son nociones relativas, que la idea de una verdad siempre relativa? Creo que acabamos de insinuar un tipo de respuesta interesante. El que dentro de nuestras mejores perspectivas desempeñen un importante papel algunas actitudes epistémicas postulatorias de una realidad capaz de contener a todas las perspectivas, o al menos capaz de contener a cualquier perspectiva particular, da sentido a nuestro rechazo de una verdad siempre relativa. Sin embargo, no hay nada comparable respecto a cosas como la belleza, ni puede que tampoco lo haya respecto a lo bueno y lo malo.

⁷ Este importante aspecto del escépticismo pirrónico a menudo se pasa por alto. Pero está muy presente en los escritos de Sexto Empírico. En la traducción crítica inglesa *Outlines of Scepticism* (Julia ANNAS y Jonathan BARNES (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2000) podemos leer, justo al comienzo del texto: “When people are investigating any subject, the likely result is either a discovery, or a denial of discovery and a confession of inapprehensibility, or else a continuation of the investigation. This, no doubt, is why in the case of philosophical investigation, too, some have said that they have discovered the truth, some have asserted that it cannot be apprehended, and others are still investigating” (Libro I, I, #1). “The Sceptical persuasion, then, is also called Investigative, from its activity in investigating and inquiring” (Libro I, III, #7).

Según avanza el texto, se va reforzando la idea de que la actitud del escépticismo académico, en contraste con la del escéptico pirrónico, también acaba siendo dogmática. Refiriéndose a alguien que afirmara que no es posible el conocimiento, matiza Sexto Empírico: “Even if he does make some utterances in sceptical fashion when, as they say, he is exercising, this will not make him a Sceptic. For anyone who holds beliefs on even one subject, or in general prefers one appearance to another in point of convincingness or lack of convincingness, or makes assertions about any unclear matter, thereby has the distinctive character of a Dogmatist” (Libro I, XXXIII, #223).

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

Pero continuemos. ¿Cómo distinguir entre tener una perspectiva en la que se acceda a algún aspecto de la realidad, incluso una que sea producto de nuestras emociones o de nuestra imaginación, y simplemente simular tener una perspectiva? ¿Cómo distinguir entre “realidad” y “apariencia” en el hecho mismo de adoptar perspectivas, más allá de hacer esa misma distinción respecto a lo que nos ofrecen nuestras perspectivas? Una posible respuesta sería que sólo podemos hacer tal distinción a través de procesos en los que se adoptan perspectivas reflexivas sobre nuestras propias perspectivas. Sin duda, esto implica moverse en círculos y regresiones. Pero no toda circularidad epistémica, no toda regresión, está condenada a ser viciosa. Y por otro lado, ¿qué más podría hacerse?⁸

Finalmente, ¿cómo dar un peso no fundamentalista a las circunstancias? Una posible respuesta rápida sería la siguiente. Las circunstancias son parte de la realidad y son también parte de la perspectiva. Pero, estrictamente, las circunstancias en las que se adopta una perspectiva no forman parte del contenido de tal perspectiva. Nuestro acceso epistémico a esas circunstancias depende siempre de otra perspectiva. Son algo atribuido, interpretado, etc⁹. A partir de aquí, los recursos del perspectivismo son claros. Podemos hacer postulaciones teóricas sobre las circunstancias. Encontraremos relatividad y nuestra investigación continuará. Y surgirán también las opciones de ser o no fieles a nuestras perspectivas (incluida la perspectiva del determinismo sociológico, histórico, psicológico, neurológico, etc.).

Estas respuestas son prometedoras. Y comparten un rasgo crucial que debemos destacar. El perspectivismo consigue diferenciarse de otras posiciones dinamizando las respuestas. Más que respuestas, lo que hay es un “responder”. Así podría evitarse el colapso del perspectivismo en las posiciones del idealismo, el relativismo, el ficcionalismo, el fundamentalismo, etc.

Y un poco más adelante: “The members of the New Academy, if they say that everything is inapprehensible, no doubt differ from the Sceptics precisely in saying that everything is inapprehensible. For they make affirmations about this, while the Sceptic expects it to be possible for some things actually to be apprehended” (#226).

⁸ Una muy buena defensa actual de esta idea, que no toda circularidad epistémica es viciosa, se encuentra en E. SOSA, *Reflective Knowledge. Apt Belief and Reflective Knowledge*, vol. II (Oxford: Oxford University Press, 2009). Próximamente será traducida al castellano por Prensa de la Universidad de Zaragoza.

⁹ Aquí, cabría distinguir entre “condiciones de posesión de un punto de vista” y “condiciones de atribución de un punto de vista”. Las primeras son parte del punto de vista como entidad realmente existente, pero no son parte de sus contenidos. Las segundas articulan los contenidos de un cierto punto de vista sobre otros puntos de vista. Y ese punto de vista reflexivo tendrá a su vez unas condiciones de posesión. Véase M. LIZ (ed.) (2013), op. cit., pp. 82-110.

2. El texto “Verdad y perspectiva”

Examinemos algunos fragmentos del propio texto de Ortega, “Verdad y perspectiva”. Comienza con un contraste entre la política (la práctica, la exigencia de lo útil) y la contemplación (la visión, la teoría). Y Ortega hace la siguiente declaración de intenciones respecto a la colección total de ensayos que ha llamado *El Espectador*, colección a la que pertenece su trabajo “Verdad y perspectiva”:

El Espectador tiene, en consecuencia, una primera intención: elevar un reducto contra la política para mí y para los que comparten mi voluntad de pura visión, de teoría¹⁰.

Pero al mismo tiempo, en un giro arriesgado pero muy calculado, Ortega afirma una segunda intención. Quiere que su contemplación se dirija a la vida.

El Espectador lleva una segunda intención: él especula, mira –pero lo que quiere ver es la vida según fluye ante él¹¹.

Inmediatamente, Ortega reivindica el valor imprescindible del punto de vista individual en esa visión contemplativa de la vida, rechazándose los extremos del escepticismo relativista y del dogmatismo racionalista:

Con razón se tachaba de gris la teoría [se trata de la conocida cita de Goethe], porque no se ocupaba más que de vagos, remotos y esquemáticos problemas. La historia de la ciencia del conocimiento nos muestra que la lógica, oscilando entre el escepticismo y el dogmatismo, ha solidado partir siempre de esta errónea creencia: el punto de vista del individuo es falso. De aquí emanaban las dos opiniones contrapuestas: es así que no hay más punto de vista que el individual, luego no existe la verdad –escepticismo; es así que la verdad existe, luego ha de tomarse un punto de vista sobreindividual –racionalismo.

El Espectador intentará separarse igualmente de ambas soluciones, porque discrepa de la opinión donde se engendran. El punto de vista individual me parece el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad. Otra cosa es un artificio¹².

No se trazan aquí diferencias entre el escepticismo y el relativismo (que aún ausente en este texto, sí tiene una tesis positiva sobre el conocimiento, mien-

¹⁰ II, 160.

¹¹ II, 162.

¹² *Idem*.

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

tras que el escepticismo no la tiene). Ni entre el dogmatismo, que podría llamarse también fundamentalismo (la verdad ha de existir, y ha de tener un fundamento extra-epistémico), y el racionalismo (¿dónde queda el empirismo?). Pero esto no es aquí lo relevante. Ortega quiere desmarcarse de todas estas posiciones apelando a la primacía epistemológica del “punto de vista individual” a la hora de buscar la verdad.

La figura de “un punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad” nos remite a Leibniz. Las mónadas leibnizianas no tienen ventanas. Pero de algún modo, cada una de ellas es un reflejo peculiar de la totalidad. Ortega se hace eco de una analogía de Leibniz:

“Comme une même ville regardée de différents côtés paraît toute autre et est comme multipliée *perspectivement*, il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples –es decir, de conciencias–, il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les *perspectives* d'un seul selon les différents points de vue de chaque Monade”¹³.

A partir de esto, Ortega afirma el carácter aspectual de la realidad. O lo que es lo mismo, visto desde otro ángulo, el carácter perspectivado de nuestro acceso a la realidad.

La realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras o haces¹⁴.

Algo fuera de nuestra mente, una supuesta realidad, sólo podría llegar a nuestra mente a través de una perspectiva o punto de vista. Y cada mente, en cada circunstancia de acceso a la realidad, implica una perspectiva. Tal vez una diferente perspectiva, tal vez no. No hay nada ni en éste ni en otros textos de

¹³ *Idem*. La cita procede de la *Monadología*, #57. Una traducción podría ser la siguiente: “Así como una misma ciudad considerada desde diferentes lados parece ser otra, y se multiplica en perspectivas, siendo no obstante la misma, por la multitud infinita de sustancias simples [es decir, de conciencias, según añade Ortega], es como si hubiera muchos universos diferentes, que sin embargo no son sino las perspectivas de acuerdo con los diferentes puntos de vista de cada mónada”. Hablábamos, en una nota anterior, de la inspiración leibniziana que subyacía también a la construcción hecha por Russell de un “espacio de perspectivas”. Hay, no obstante, una importante diferencia entre ambos planteamientos. En Leibniz, cada mónada (cada sustancia simple, cada conciencia) refleja a su modo la totalidad de lo real. No hay en Russell ninguna exhaustividad de este tipo. Pero en su lugar, introduce la polémica idea, con un resultado equivalente, de que cabe postular la existencia objetiva de “sensibilia” que no sean datos de los sentidos para ninguna conciencia.

¹⁴ *Idem*.

Ortega que impida la convergencia de diferentes perspectivas. Como veremos dentro de un momento, tal convergencia puede existir. Es más, en muchas ocasiones debe promoverse.

A continuación, el texto introduce el famoso ejemplo de la sierra de Guadarrama vista alternativamente desde el Escorial o desde Segovia (como diferentes posiciones de emplazamiento, dos circunstancias externas). Y con la ayuda de este ejemplo van surgiendo muchos de los temas principales del perspectivismo de Ortega. O al menos, los temas que quiero analizar.

La noción de “verdad relativa” se insinúa del siguiente modo:

Desde este Escorial, rigoroso imperio de la piedra y la geometría, donde he asentado mi alma, veo en primer término el curvo brazo ciclópeo que extiende hacia Madrid la sierra de Guadarrama. El hombre de Segovia, desde su tierra roja, divisa la vertiente opuesta. ¿Tendría sentido que disputásemos los dos sobre cuál de ambas visiones es la verdadera? Ambas lo son ciertamente, y ciertamente por ser distintas¹⁵.

Hay que volver a destacar que, en esta cuestión de la verdad relativa, Ortega no insiste en la imposibilidad de acuerdo o convergencia, o en que carezca de sentido hablar de la “verdad”. Lo que Ortega defiende es que la verdad sólo tiene sentido dentro de nuestras perspectivas. Y el énfasis se pone en que cada una de las múltiples perspectivas puede ser verdadera justamente porque se trata de perspectivas distintas.

Que para Ortega la convergencia es posible, y muchas veces deseable, a pesar de la idiosincrasia de las perspectivas, se pone claramente de manifiesto en párrafos como el siguiente:

El paisaje ordena sus tamaños y sus distancias de acuerdo con nuestra retina, y nuestro corazón reparte los acentos. La perspectiva visual y la intelectual se complican con la perspectiva de la valoración. En vez de disputar, integremos nuestras visiones en generosa colaboración espiritual, y como las riberas independientes se aúnan en la gruesa vena del río, compongamos el torrente de lo real¹⁶.

Quiero también llamar la atención sobre un párrafo que encierra cierta ambigüedad. Más concretamente, dos ambigüedades. Es el siguiente:

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ II, 163.

la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo. Aquella y éste son correlativos, y como no se puede inventar la realidad, tampoco puede fingirse el punto de vista¹⁷.

Una primera ambigüedad la introduce la palabra “fatalmente”. ¿Se quiere decir que las circunstancias determinan el punto de vista? ¿Que la propia realidad determina la perspectiva adoptada? ¿Que poco puede hacer el individuo aparte de ser el depositario, el portador, el titular, de un punto de vista? ¿Son las circunstancias, tanto externas (sociales, culturales, políticas, materiales) como internas (psicológicas, neurológicas) el “fundamento” determinante de la perspectiva, un fundamento que escapa a todos nuestros poderes para decidir y actuar? No parece ser ésta la interpretación más apropiada. En todo caso, el papel jugado por las circunstancias en el perspectivismo de Ortega es difícil de tratar. Dejemos de momento pendiente este tema, y con él la respuesta precisa a nuestra cuarta y última cuestión. En el último apartado de nuestro trabajo volveremos sobre este punto.

Vayamos a la segunda ambigüedad. Nuestro acceso a la realidad se da siempre a través de una perspectiva. Y Ortega argumenta que por ello, estrictamente, no se puede “fingir” la adopción de puntos de vista.

“Fingir el punto de vista” puede tener dos sentidos. Y sólo en uno de ellos debe tomarse su afirmación de que no pueda fingirse el punto de vista. Lo que no se puede es simular que se adoptan puntos de vista, en general, cualquier punto de vista, sin adoptar realmente ningún punto de vista. No se puede porque ese “fingimiento” implica ya adoptar un punto de vista. Pero esto es muy distinto de simular que se adopta cierto punto de vista particular. Los actores, por ejemplo, simulan determinados puntos de vista, adoptan ciertos puntos de vista simulados. Esto no puede negarse.

Es más, en todos nuestros puntos de vista hay contenidos generados por nuestra fantasía e imaginación, por nuestras emociones, deseos y expectativas. En la mayoría de nuestros puntos de vista operan mecanismos que, en otras circunstancias, podrían llegar a producir puntos de vista tan sólo simulados. Y esto nos lleva a la necesidad de distinguir puntos de vista adecuados, o auténticos, de puntos de vista inadecuados, no auténticos, de una manera que no dependa exclusivamente de la intervención de la imaginación, las emociones, los deseos y expectativas, etc. Los segundos puntos de vista nos apartarían de la realidad, y con ello impedirían el pleno desarrollo de nuestras capacidades (nos apartarían, llega a decir Ortega, del cumplimiento de nuestra “misión”).

Refiriéndose a su propia obra *El Espectador*, dice Ortega:

¹⁷ *Idem.*

El Espectador mirará el panorama de la vida desde su corazón, como desde un promontorio. Quisiera hacer el ensayo de reproducir sin deformaciones su perspectiva particular. Lo que haya de noción clara irá como tal; pero irá también como ensueño lo que haya de ensueño. Porque una parte, una forma de lo real es lo imaginario, y en toda perspectiva completa hay un plano donde hacen su vida las cosas deseadas¹⁸.

Ser fieles al propio punto de vista consistiría en resistirse a sustituir nuestros puntos de vista auténticos por puntos de vista que no lo son. El sentido en el que la verdad es “fidelidad al propio punto de vista” se explica del siguiente modo en el texto que estamos comentando:

La verdad, lo real, el universo, la vida –como queráis llamarlo–, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuenta, cada una de las cuales da hacia un individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que ve será un aspecto real del mundo¹⁹.

Nuestro acceso a la realidad es dependiente de una perspectiva. Las perspectivas nos ofrecen aspectos del mundo. Y son siempre perspectivas individuales. En último término, según Ortega, esto es lo que nos hace insustituibles:

cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mí pupila no está otra: lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios. “Sólo entre todos los hombres llega a ser vivido lo Humano” –dice Goethe. Dentro de la humanidad cada raza, dentro de cada raza cada individuo, es un órgano de percepción distinto de todos los demás y como un tentáculo que llega a trozos de universo para los otros inasequibles²⁰.

Ciertamente, el carácter insustituible de cada cual, de cada sujeto particular, se cancelaría al compartir puntos de vista. Dos sujetos con el mismo punto de vista serían intersustituibles respecto a ese punto de vista. ¿Supone esto que debe evitarse la idea de convergencia entre nuestros puntos de vista? Nada de eso. Ortega asume la siguiente idea:

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Idem.* Acerca de esta manera de entender la verdad, véase también el ensayo de Ortega “La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo”, incluido en *En torno a Galileo* (1947), VI, 432-442.

²⁰ *Idem.*

Si la sierra materna fuera una ficción o una abstracción, o una alucinación, podrían coincidir la pupila del espectador segoviano y la mía²¹.

Esto quiere decir que nunca dos sujetos compartirán exactamente los mismos puntos de vista. La convergencia completa es tan sólo una ficción, una abstracción. Pero también es un límite ideal. Para Ortega, lo importante son los procesos de convergencia. Y los procesos de convergencia necesitan tanto puntos de vista diferentes como que su mutua interacción vaya limando las diferencias.

3. Las respuestas y el responder de Ortega

Como acabamos de ver, todas las propuestas de Ortega comparten un importante rasgo. Son propuestas que apelan al fluir de la vida, al desarrollo de nuestras potencialidades en constante comercio con la realidad y con nuestros semejantes.

Respecto a las cuatro preguntas que iniciaban nuestro trabajo, el perspectivismo de Ortega no propondría propiamente respuestas, algo que pudiera ser definitivo y concluyente, sino la posibilidad permanentemente abierta de un “responder”. Ir respondiendo a esas preguntas desde nuestras perspectivas individuales, intentando ser fieles a ellas en una dinámica de interacción mutua.

Comentaremos brevemente cómo es ese “responder” en cada caso. Y lo conectaremos con algunos planteamientos filosóficos recientes.

3.1. *La cuestión sobre la realidad*

En relación a si la propia realidad es o no un conjunto de perspectivas, no hay en “Verdad y perspectiva” ningún argumento (por ejemplo, una argumentación trascendental) que derive la existencia de la realidad a partir de las perspectivas. Lo que hay es un concepto de realidad del que se sigue que nuestro acceso a ella ha de depender siempre de una perspectiva. Lo que pueda haber “más allá” de nuestros puntos de vista siempre llega a nosotros a través de una multiplicidad de perspectivas²².

²¹ II, 162.

²² Serían profundamente desorientadoras interpretaciones como la siguiente: “Para Ortega, la realidad o el conocimiento, entendidos como totalidades unitarias y coincidentes de puntos de vista individuales, no pasan de ser abstracciones o ficciones construidas desde lo individual –desde las perspectivas individuales– que es lo único real y existente. Y no es que Ortega niegue la existencia de la realidad, más allá de las diferentes perspectivas, sino que «la realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, sólo puede llegar a éstas

Pero ese concepto de realidad, lo que puede existir “más allá” de las perspectivas, de ninguna forma es prescindible. Siguiendo literalmente a Ortega, cabe decir que desempeña una función en nuestras vidas, como todo concepto²³. Una función que puede llegar a ser sumamente importante. Y es aquí donde deben resolverse nuestros compromisos ontológicos²⁴.

Este juego de referencias cruzadas entre realidad y perspectiva nos es hoy día muy familiar. Hace unos años, en una célebre frase, Hilary Putnam afirmaba que “la mente y el mundo construyen conjuntamente la mente y el mundo”²⁵. El contexto era su “realismo interno”, que puede considerarse una

multiplicándose en mil caras o haces». En otras palabras: la realidad existe más allá de las perspectivas, las excede; sin embargo, la perspectiva individual es la realidad radical, primaria y originaria, desde la cual el mundo se nos hace presente. No es posible, por tanto, una visión del mundo *sub specie aeternitatis*, tal como el naturalismo materialista ha pretendido con la ciencia, o el racionalismo mediante una razón universal, un sujeto trascendental o un espíritu absoluto. Es más, ni siquiera sería posible pensar en la realidad más allá de las perspectivas”, (A. DEFEZ I MARTÍN, “Verdad, conocimiento y realidad en Ortega”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 6 (2002), pp. 119-132).

Considerar que la realidad misma es una “abstracción”, o una “ficción”, “construida desde lo individual –desde las perspectivas individuales–”, ¿no es justamente negar su existencia “más allá de las diferentes perspectivas”? ¿Se puede decir, un poco después, “en otras palabras: la realidad existe más allá de las perspectivas, las excede”? ¿Y acabar añadiendo “Es más, ni siquiera sería posible pensar en la realidad más allá de las perspectivas”?

²³ “Cada nuevo concepto [escribía Ortega en 1914] es un nuevo órgano que se abre en nosotros sobre una porción del mundo, tácita antes e invisible”, *Meditaciones del Quijote*, I, 788.

²⁴ Antti Hautamaki ha propuesto recientemente entender las perspectivas como conjuntos de determinables (por ejemplo, “color”, “forma”, “tamaño”, etc.) adquiriendo valores determinados (por ejemplo, “rojo”, “cuadrado”, “grande”, etc.). Esto crea espacios de posibilidades, estructurados de maneras lógicas y extra-lógicas, y caminos concretos en los que de hecho una perspectiva va adquiriendo contenidos concretos. Con un planteamiento así, la realidad en sí misma parece a primera vista prescindible, o definible como el gran conjunto de todas las perspectivas. Sin embargo, muchas de nuestras perspectivas incluyen también cosas como “realidad”, “objetividad”, “independencia epistémica”, etc., a la manera de determinables que, en cada caso, pueden adquirir unos valores determinados u otros. Y con ello, la determinación de una realidad en sí misma, objetiva, epístémicamente independiente, etc., se convierte en un importante problema a resolver desde dentro de nuestras propias perspectivas. Véase el trabajo de A. HAUTAMAKI, “Points of view: A conceptual spaces approach”, [en línea] en *Foundations of Science* (próxima publicación). [Consulta: febrero de 2015].

²⁵ “The mind and the world jointly make up the mind and the world”, H. PUTNAM, *Reason, Truth, and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. XI. (Trad cast.: *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tecnos, 1981). Esto hace inviable la idea de una “concepción absoluta de la realidad”, una representación completamente objetiva de la realidad en sí misma. Esta concepción absoluta debería incluirse a sí misma convirtiéndose en una concepción absoluta, y también a sí misma incluyéndose a sí misma, etc. Estructuralmente, el problema sería muy parecido al planteado por Wittgenstein en su *Tractatus* a propósito de la representación (“figuración”) de

variedad reciente de perspectivismo. En tal contexto, Putnam defendía un profundo relativismo conceptual de tono kantiano. Nuestros conceptos configuran toda la realidad que puede sernos accesible. Sin embargo, esto no impide que queramos conocer la realidad. Ni que hablemos de ella. ¿Qué es, pues, la realidad? Putnam adoptaba una solución peirceana (y sellarsiana). Hemos de aceptar como real aquello, y sólo aquello, descrito por nuestras teorías en el límite ideal de la investigación. La verdad se sitúa en el límite ideal de nuestros esfuerzos por conocer la realidad.

Si nuestra situación epistémica es la señalada por Ortega y por Putnam, si “el punto de vista individual [es] el único punto de vista desde el cual puede mirarse el mundo en su verdad”, si “la mente y el mundo construyen conjuntamente la mente y el mundo”, poco más puede decirse. Salvo que, si no queremos asumir la referencia a una idealidad, a ese límite ideal del esfuerzo por conocer, lo que nos queda es una dinámica de intentar conocer la realidad, siendo nuestras mejores teorías las que señalen nuestros compromisos ontológicos.

¿Mejores teorías respecto a qué? Podemos hacer comparaciones con el pasado, podemos hacer comparaciones en el presente y podemos hacer comparaciones con futuros imaginados. Pero siempre tal como ese pasado, presente y futuro son concebidos desde nuestras perspectivas individuales en interacción. Sin duda, esto origina múltiples circularidades y regresos. Pero sólo representarán un grave problema si nos paramos.

3.2. Verdad relativa

Lo mismo ocurriría con la verdad relativa, que era el tema de nuestra segunda pregunta. La verdad relativa no puede ser considerada como un punto de llegada final, como un último término. El conocimiento no es un callejón sin

las propias relaciones representacionales. Según Wittgenstein, en último término estas relaciones sólo podían “mostrarse” (a través de las “figuras” que representan), no “decirse” (no representarse, no “figurarse”). Sobre estos temas wittgensteinianos, véase el reciente libro editado por J. L. ZALABARDO, *Wittgenstein's Early Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2012. Sobre la noción de una concepción absoluta de la realidad, véase B. WILLIAMS, *Descartes: The Project of Pure Enquiry* (Harmondsworth: Penguin, 1978) y A. MOORE, *Points of View* (Oxford: Oxford University Press, 1997). El principal argumento con el que puede defenderse la posibilidad de una concepción absoluta es que la realidad ha de ser de algún modo determinada. Si la realidad es así, si no es de cualquier manera, parece plausible que sea posible, al menos en principio, representar esa manera de ser. La propia realidad, por ejemplo, podría hacer de representante de sí misma. Las cosas no son tan fáciles, sin embargo, si el representar la realidad es parte de lo que la constituye, parte de su manera determinada de ser. Y por ello, la tesis de Putnam afecta de lleno a planteamientos como los de Williams y Moore.

salida. Siempre debemos seguir buscando. Sería dogmático, Ortega diría racionalista, postular un fin ideal. Pero con todo, el progreso también puede medirse comparando con el pasado, con lo que tenemos alrededor y con los futuros que imaginamos.

La verdad relativa como “estado epistémico terminal” es difícil de asumir. Y no sólo por el pluralismo relativista que sugiere. En sí misma, conduce a múltiples problemas conceptuales. En los últimos años, ha existido un intenso debate en torno a la verdad relativa, principalmente en el campo de la filosofía del lenguaje²⁶. ¿Puede ser la verdad relativa un “estado (epistémico o semántico) terminal”?

Supongamos, por simplicidad, que la verdad es siempre relativa a un determinado punto de vista. En tal caso, la verdad sobre la misma existencia de otros puntos de vista también será tan sólo relativa a un punto de vista. Estrictamente, no podré afirmar con verdad que existen otros puntos de vista. Tan sólo que desde mi punto de vista es como si existieran otros puntos de vista.

También se convierte en relativa la verdad sobre que uno tenga los puntos de vista que parece tener. Esa verdad debería parafrasearse como que desde cierto punto de vista que adopto es como si yo tuviera esos puntos de vista. Y a su vez, esta verdad debería parafrasearse como que desde un nuevo punto de vista adoptado es como si yo tuviera ese punto de vista desde el cual es como si yo tuviera los puntos de vista iniciales. Y así sucesivamente. En un infinito, y por lo demás imposible, movimiento reflexivo²⁷.

²⁶ Una buena muestra de ello se encuentra en el libro de M. GARCÍA-CARPINTERO y M. KÖLBEL (eds.), *Relative Truth*. Oxford: Oxford University Press, 2009. En filosofía e historia de la ciencia, el relativismo es un tema mucho más clásico. Y los planteamientos de Kuhn, Feyerabend y otros, han dejado una honda huella. Como ejemplo del surgimiento reciente, en este campo, de posiciones perspectivistas más moderadas véanse los sugerentes libros de N. CARTWRIGHT, *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999) y de R. GIERE, *Scientific Perspectivism* (Chicago: University of Chicago Press, 2006). Sobre la relevancia filosófica general del relativismo, véase el libro de S. HALES, *Relativism and the Foundations of Philosophy*. Cambridge: MIT Press, 2006.

²⁷ Estos problemas son analizados por Paul BOGHOSSIAN en su libro *Fear of knowledge. Against relativism and constructivism*. Oxford: Oxford University Press, 2006 (trad. cast.: *El miedo al conocimiento*. Madrid: Tecnos, 2009). Según este autor, dichos problemas socavarían las pretensiones del relativismo constructivista contemporáneo. Otro grave problema, que afectaría a la relativización de lo normativo, es el siguiente. Mientras que algo como “Se debe hacer x” es un enunciado claramente normativo, su relativización a un determinado punto de vista, sistema de valores, código moral, etc., por ejemplo “De acuerdo al punto de vista V (o según el sistema de valores A, o según el código D), se debe hacer x”, lo transforma en un enunciado descriptivo. La relativización hace que se pierda toda normatividad. Hemos dejado de lado este problema.

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

Sin embargo, la noción de verdad relativa como “proceso”, como exigencia motivadora de una revisión continua de nuestras creencias, resulta inocua. Es inmune al pluralismo relativista. También a los anteriores problemas conceptuales. Y puede ser completamente oportuna y saludable.

Expresemos esta idea de un modo un poco más preciso. Supongamos que la verdad de cierto contenido p (de nuestros pensamientos, creencias, enunciados, etc.), pueda ser relativizada a determinados índices o parámetros. Así, por ejemplo, podríamos tener:

1. p , desde cierto punto de vista V .
2. p , para el sujeto S .
3. p , para el grupo G .
4. p , en las circunstancias C .
5. p , de acuerdo al sistema de valores A .
6. p , según el esquema conceptual E .
7. p , desde el lenguaje L .

Cuando estas relativizaciones se toman como hechos epistémicos últimos, surgen los problemas. Parece plausible una situación de pluralismo irreducible para la verdad. Pero esto es epistémicamente destructivo, o cuando menos paralizante. Tomemos como referencia 1. El tratamiento de las otras relativizaciones sería muy parecido. Bien, ¿qué hacer ante una situación como la siguiente?

8. p , desde cierto punto de vista V_1 .
9. $\neg p$, desde otro punto de vista V_2 .

Podemos aceptar tanto 8 como 9, o podemos también revisar las anteriores adscripciones de contenido perspectival, al menos una. Entonces, aunque rechacemos tener, respecto a todo punto de vista V_i , contenidos autocontradicitorios, como:

10. $p \& \neg p$, desde cierto punto de vista V_i ,

el término de nuestros esfuerzos epistémicos será siempre, o bien algo del tipo

11. $(p, \text{desde cierto punto de vista } V_1) \& (\neg p, \text{desde cierto punto de vista } V_2)$, desde cierto punto de vista V_3 ,

o bien algo del tipo

12. $\neg((p, \text{ desde cierto punto de vista } V_1) \ \& \ (\neg p, \text{ desde cierto punto de vista } V_2))$, desde cierto punto de vista V_4 .

La situación 11 se produce al aceptar tanto 8 como 9. La situación 12 se produce al querer revisar al menos una de las anteriores adscripciones de contenido. Y 12 es equivalente a

13. $\neg(p, \text{ desde cierto punto de vista } V_1) \ \text{ o } \ \neg(\neg p, \text{ desde cierto punto de vista } V_2)$, desde cierto punto de vista V_4 .

Mientras que V_3 acepta las adscripciones 8 y 9, V_4 nos obliga a revisar al menos una. En este punto, podemos construir otros puntos de vista V_5 y V_6 con la misma estructura que 11 y 12, pero aplicados esta vez a los propios puntos de vista V_3 y V_4 , con sus respectivos contenidos. No obstante, si nada ha cambiado respecto a las evidencias o razones para adscribir 8 y 9, parece que nada habrá cambiado tampoco con estos cambios de perspectiva. La situación de bloqueo epistémico seguiría siendo exactamente la misma que con nuestros puntos de vista de partida V_1 y V_2 . De acuerdo a V_3 , aceptamos tanto V_1 como V_2 . De acuerdo a V_4 , deberíamos revisar o bien V_1 , o bien V_2 . De acuerdo a V_5 , aceptaríamos tanto V_3 como V_4 . De acuerdo a V_6 , revisaríamos al menos una de estas perspectivas.

¿Describe esto realmente nuestra situación epistémica última? Creo que no. El anterior bloqueo epistémico se mantiene constante a través de la reiteración de puntos de vista porque parece que las evidencias o razones que hacen difícil decidir entre 8 y 9 han de “seguir siendo” las mismas que las evidencias o razones que entran en juego en 11 y 12, y las mismas que pueden entrar en juego en cualesquiera otras reiteraciones de puntos de vista aún más reflexivos. Pero éste es un supuesto muy poco plausible (muy poco realista).

Los puntos de vista son entidades temporales. Son procesos. Adoptar un punto de vista, mantenerlo, enriquecerlo o empobrecerlo, reflexionar sobre él, ser consecuente o no con él (ser o no “fieles a él”), etc., son procesos epistémicos complejos. Y tanto los contenidos de un punto de vista como las evidencias o razones que apoyen dichos contenidos pueden cambiar con el tiempo. Pueden cambiar a través de esos procesos, sin que necesariamente cambie el punto de vista.

El factor crucial es que, si los puntos de vista son entidades temporales, entonces resulta fácil decir que podrá haber cambios de contenido, y también cambios en las evidencias o razones a favor de tales contenidos, sin que tenga que cambiar el punto de vista. En otras palabras, no todo cambio de conteni-

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

do, y no todo cambio en las evidencias o razones para mantenerlo, tendría por qué suponer un cambio “de” punto de vista²⁸.

Hay, pues, un índice que hace que la posibilidad de un pluralismo irreducible sea tan sólo una posibilidad. Una posibilidad incapaz de imponer límites infranqueables a la convergencia. Es más, ese índice hace que la posibilidad de un pluralismo irreducible pueda llegar a tener mucha menos plausibilidad que la posibilidad de una convergencia. Tal índice es el tiempo.

Veamos qué ocurre si añadimos índices temporales (t_i , t_j , etc.) a 8 y 9. Al hacer esto, obtenemos

14. p , desde cierto punto de vista V_1 , en t_i .

Y esto no impide poder tener

15. $\neg p$, desde cierto punto de vista V_1 , en t_j .

Si los puntos de vista son entidades temporales que pueden cambiar de contenidos, un mismo punto de vista V_1 puede tener en t_i el contenido p , y en t_j el contenido $\neg p$. Algo similar podría decirse de V_2 . Temporalmente podría pasar de tener el contenido $\neg p$ a tener el contenido p . Esto, simplemente, hace explícita una idea muy intuitiva: no todo cambio de contenido, y no todo cambio en las evidencias respecto a un contenido, implican un cambio de punto de vista²⁹.

La relativización temporal pone en su lugar todas las demás relativizaciones. 10 puede seguirse manteniendo. Porque de 14 y 15 no se llega a 10. Por lo que hemos dicho, incluso aunque llegara a producirse un conflicto entre 14 y 15, tal conflicto no tendría por qué contar con las mismas evidencias o razo-

²⁸ Si cualquier cambio de contenido, o cualquier cambio en las evidencias o razones que lo apoyan (estamos considerando ambos tipos de cambio), implicara un cambio “de” punto de vista, se produciría una imparable “explosión de perspectivas”, muchísimo mayor que la que de por sí entraña la condición perspectival de nuestro acceso a la realidad o, alternativamente, el carácter aspectual de la realidad. Consideremos tan sólo los contenidos. Para n aspectos de la realidad, y fijándonos únicamente en la posibilidad de tener en cuenta o no tener en cuenta cada uno de esos aspectos, tendríamos 2^n diferentes perspectivas posibles, y 2 elevado a 2^n diferentes perspectivas reflexivas posibles sobre todas esas perspectivas, y así sucesivamente. No parece que el perspectivismo obligue a tanto. Tener una perspectiva, un punto de vista, ha de ser algo más “articulado”.

²⁹ Por supuesto, deberíamos ofrecer criterios de identidad respecto a los puntos de vista. Pero son entidades complejas y cambiantes. Y tal vez esos criterios no puedan ser completamente claros y precisos. Con todo, debe tener sentido poder decir cosas como que “nuestro punto de vista se ha Enriquecido/empobrecido de contenido”, o que “nuevas evidencias apoyan/quitan apoyo a nuestro punto de vista”. Véase de nuevo M. LIZ (ed.) (2013), op. cit.

nes que estaban presentes en el conflicto entre 8 y 9. Además, si introducimos ahora puntos de vista sobre otros puntos de vista, si reiteramos la adopción de perspectivas, es muy plausible pensar que vayan apareciendo nuevas evidencias o razones que permitan revisar 8 o 9.

Nada impide que, para puntos de vista V_1 y V_2 , inicialmente diferentes respecto a si p o si $\neg p$, y para puntos de vista V_3 y V_4 , inicialmente diferentes respecto a los contenidos de V_1 y V_2 , puedan existir ciertos tiempos t_k y t_l tales que

16. tanto V_1 como V_2 tengan en t_k el mismo contenido (por ejemplo p ; o $\neg p$; u otro contenido r); y que
17. tanto V_3 como V_4 tengan en t_l el mismo contenido (por ejemplo, que tanto V_1 como V_2 tienen el mismo contenido p ; o que ambos tienen el mismo contenido $\neg p$; o que ambos tienen otro contenido r).

El tiempo t_k sería el tiempo de una convergencia de los puntos de vista V_1 y V_2 . Y el tiempo t_l (que por lo demás, podría ser el mismo t_k) sería el tiempo de una convergencia de los puntos de vista reflexivos V_3 y V_4 sobre los anteriores puntos de vista V_1 y V_2 .

¿Qué significa todo esto? No significa que deban existir esos tiempos t_k y t_l para cualquier discrepancia acerca de ciertos contenidos, o acerca de los contenidos de otros puntos de vista. Ni mucho menos que deba existir una teoría ideal putnamiana o peirceana (o sellarsiana), capaz de definir materialmente toda verdad. Pero aún así, hay otras consecuencias sumamente importantes. Cuando la verdad relativa se proyecta sobre el tiempo, se aclara la niebla del relativismo. La tesis de que la verdad relativa necesariamente sea el “estado epistémico terminal” es una tesis que no se sigue de que nuestro acceso a la realidad dependa siempre de una perspectiva. Es una tesis que olvida la naturaleza temporal de los puntos de vista. Y curiosamente, es una tesis que los propios pirrónicos calificarían de profundamente “dogmática”³⁰.

En muchos casos sí existe convergencia de contenidos en puntos de vista inicialmente contrapuestos. Éste es un hecho que da confianza epistémica. Y la única forma de llegar a tal convergencia es esforzarse en llegar a ella. Bajo

³⁰ La tesis de Protágoras, que todo es relativo, sintetizaría tal dogmatismo. De todas formas, tal vez al conocimiento le ocurra como a los postres, o como a nuestras maneras de vestir. No hay un postre ideal, ni una manera ideal de vestir. Pero sí hay postres y maneras de vestir mejores y peores. Igual que hay obras de arte mejores y peores. Y en muchos casos, el relativismo apenas puede encontrar margen de maniobra. Lo que no se puede es afirmar (dogmáticamente) que la diferencia entre “conocer” y “no conocer” siempre es y siempre será inevitablemente, meramente, una cuestión relativa.

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

una dimensión temporal, la verdad relativa debe promover el “seguir investigando”³¹.

Respecto a los problemas conceptuales del relativismo, más arriba señalados, la situación también cambia por completo. ¿Qué problema hay en que desde mis puntos de vista, repetidamente, inconsistentemente, parezca que existen otros puntos de vista? Realmente, ¿qué más se podría pedir para estar autorizado a afirmar que realmente existen otros puntos de vista? Y, ¿qué más se podría esperar si nuestro acceso a la realidad, incluyendo la realidad de los otros puntos de vista, depende siempre de una perspectiva. Por otro lado, el que sólo pueda identificar y conocer mis propios puntos de vista adoptando ciertos puntos de vista reflexivos se convierte en una descripción bastante adecuada de mi auto-conocimiento. Los problemas conceptuales sólo surgen cuando se olvida la dimensión temporal de estos movimientos reflexivos. Pero nada nos obliga a mantener, en ningún momento, en ningún estado epistémico particular, todos los posibles niveles de reflexión.

3.3. Verdad como fidelidad al propio punto de vista

Vayamos a nuestra tercera pregunta. Como ya dijimos, debe distinguirse entre:

1. Simular, o fingir, que se tienen puntos de vista, en general, cualquier punto de vista, y
2. Simular un cierto punto de vista, tener un cierto punto de vista de manera tan sólo simulada, fingida.

Tiene razón Ortega: simular o fingir que se tienen puntos de vista, en general, sin realmente tenerlos, es algo que no puede hacerse. Sin embargo, sí se puede simular un cierto punto de vista particular. Se hace adoptando el punto

³¹ Nada de lo anterior presupone, sin embargo, una dimensión temporal “externa a los puntos de vista” (un tiempo en sí mismo, con una objetividad situada más allá de todo punto de vista), aunque tal dimensión temporal sí deba ser algo “externo a los sujetos que adopten esos puntos de vista” (un tiempo meramente subjetivo sería completamente arbitrario). Atribuir temporalidad es adoptar puntos de vista con contenidos temporales. Respecto a la noción de un “tiempo en sí mismo” tendríamos que hacer frente a los mismos problemas que afectan a la noción de “realidad en sí misma”, y como veremos dentro de un momento, serían los mismos problemas que afectan a la noción de “circunstancias en las que se adopta un punto de vista”. Sobre la importante distinción entre “interno/externo a un punto de vista” y “interno/externo al sujeto que adopta tal punto de vista”, y su aplicación crucial a diversos problemas filosóficos, véase M. LIZ (ed.) (2013), op. cit., pp. 111-151.

de vista de la simulación, del “fingimiento”. Y esto es adoptar un punto de vista simulado.

Es tentador conectar el rechazo de Ortega a la posibilidad de “fingir” que se tienen en general puntos de vista con el tema crucial en filosofía de la mente acerca de si cabría o no distinguir entre una simulación completa de la mente y que “realmente existe” o se “duplica” una mente. Pero también es aventurado sugerir conexiones demasiado estrechas. Con todo, puede haber un extremo en el que de igual forma a como “fingir” que se adoptan puntos de vista, en general, es ya adoptar un punto de vista, “fingir” que se tiene mente, en general, sería ya tenerla³².

¿Implica el perspectivismo de Ortega una concepción no “sustancialista” de la mente, del propio yo? ¿Hay en Ortega un cierto tipo, podríamos decir, de existencialismo latente aplicado a los sujetos titulares de las perspectivas? Debemos dejar abierta esta interesante posibilidad.

Centremos nuestra atención en la necesidad de distinguir puntos de vista auténticos, que mantienen una conexión adecuada con la realidad, aunque sea a través de la ilusión o la imaginación, o del deseo, de puntos de vista simulados que pierden esa conexión. Para Ortega, ser fieles a la propia perspectiva es seguir la pista de los primeros. Y no ser fieles a la propia perspectiva, es adoptar los segundos.

Aunque una determinada perspectiva sea sólo el producto de nuestra ilusión, o imaginación, o deseo, es distinto “asumir” dicha perspectiva que “fingirla”. El fingirla, meramente simularla, nos aparta de la realidad, perdemos conexión con lo que permitiría desarrollar plenamente nuestras potencialidades. Si la perspectiva es lo que nos conecta con la realidad, hay que tomarla en serio. Hay que comprometerse con ella. Y esto sería así a pesar de que pueda tratarse de una perspectiva imaginada o soñada. Debemos comprometernos también con nuestros sueños. Debemos ser fieles a ellos³³.

³² Esto es justamente lo defendido por Dennett (y lo que Türing también sugería). Daniel Dennett ha sido también uno de los representantes actuales más combativos del perspectivismo, principalmente en el campo de la filosofía de la mente y de las ciencias cognitivas. Una de sus tesis características es que llega un punto en el que carece de sentido diferenciar entre un “parece como si p” y un “realmente p”, por ejemplo cuando p es “x tiene mente”. Véase de D. DENNETT, *The Intentional Stance* (Cambridge: MIT Press, 1987; trad. cast.: *La actitud intencional*. Barcelona: Gedisa, 1992) y *Consciousness Explained* (Boston: Little Brown, 1991; trad. cast.: *La conciencia explicada*. Barcelona: Paidós, 1995). En las últimas décadas, John SEARLE ha defendido posiciones totalmente contrarias a Dennett (contrarias al enfoque abierto por Türing, contrarias en general a todo el computacionalismo). Véase, por ejemplo, “Minds, Brains and Programs”, *The Behavioral and Brain Sciences*, 3 (1980), pp. 417-424 y *Mind, Brains and Science*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

³³ “(...) el hombre para vivir tiene que pensar, gústete o no. Si piensa mal, esto es, sin íntima veracidad, vive mal, en pura angustia, problema y desazón. Si piensa bien encaja en sí mis-

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

Ahora bien, ¿cómo identificar la fidelidad a un punto de vista? Creo que aquí volvemos a enfrentarnos a algo que no es tanto una respuesta como un “responder”. Pues la fidelidad se descubre en nuestras vidas, en nuestras acciones. La fidelidad al propio punto de vista no es tampoco un estado sino un proceso: el proceso que consiste en “ser fieles”³⁴.

La idea de que los puntos de vista sean entidades temporales, y que su descripción incorpore siempre un índice temporal, sintoniza perfectamente con esta manera de entender la fidelidad al propio punto de vista. Si los puntos de vista se extienden en el tiempo, la fidelidad a ellos también ha de extenderse en el tiempo. Dicho de manera sintética, carece de sentido afirmar la fidelidad puntual (digamos, en lo que dura un instante) a algo.

3.4. *Por fin, la circunstancia*

¿Qué hay de las circunstancias? El texto de Ortega que estamos examinando no es tan explícito en este punto. En general, en toda su obra, Ortega da mucho peso a las circunstancias. La circunstancia parece ser un fundamento último.

Como ya vimos, en uno de los fragmentos anteriores podía, por ejemplo, leerse:

la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo. Aquélly y éste son correlativos, y como no se puede inventar la realidad, tampoco puede fingirse el punto de vista³⁵.

La circunstancia parece ser aquí el “fundamento último de la perspectiva”, un fundamento determinante que sobrepasa nuestros poderes para decidir y actuar. Sin embargo, es claro que también abundan en Ortega indicaciones en sentido opuesto.

mo —y eso, encajar en sí mismo, es la definición de la felicidad”, VI, 439. Este texto, y otros similares, se encuentran en “La verdad como coincidencia del hombre consigo mismo”.

³⁴ Uno de los pocos análisis filosóficos expresamente dirigidos a la noción de puntos de vista, el de John MOLINE, “On Points of View”, *American Philosophical Quarterly*, 5 (1968), consideraba que todo punto de vista debía tener una caracterización en términos de disposiciones a la conducta. Lo que distingue la perspectiva del ladrón de bancos, al planear un robo, de la perspectiva del encargado de la seguridad del banco, que imaginativamente recrea en su mente posibles atracos, son en último término ciertos conjuntos de diferentes disposiciones a la conducta. La “fidelidad al propio punto de vista” tendría, pues, que poder proyectarse en nuestra conducta.

³⁵ II, 163.

Un breve fragmento que condensa esta segunda orientación es el siguiente: “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”⁵⁶.

Ésta es una de las frases más popularizadas de Ortega. Pero la idea que en ella se expresa aún esconde sorpresas. Las circunstancias no son nunca algo dado. Requieren interpretación y perspectiva. Nosotros damos sentido a las circunstancias, un sentido u otro. Y sólo haciéndonos cargo de las circunstancias, podemos “salvarnos” a nosotros mismos.

Sin duda, hay aquí una importante tensión. Ha sido señalada muchas veces. Pero creo que hay una forma “relativamente sencilla” de aliviarla. La tensión puede aliviarse pensando las circunstancias como una parte de esa realidad a la que siempre accedemos a través de perspectivas. La circunstancia es simplemente nuestra “realidad más próxima”, donde la proximidad se mide a través de nuestra perspectiva. La circunstancia es la realidad que nos es epistémica y agentivamente más cercana.

Podemos asumir nuestra circunstancia o negarla. Y podemos ser fieles a nuestras perspectivas o meramente simular tenerlas. La clase de respuesta que dábamos a la primera pregunta acerca de la realidad en sí misma, acerca de la existencia de una realidad más allá de nuestras perspectivas, puede ser repetida aquí. Y debe ser repetida. Los compromisos con nuestra circunstancia han de resolverse día a día.

4. Conclusiones

El perspectivismo no es una filosofía “blanda”. No es simplemente una reflexión antropológica o cultural. El perspectivismo puede ser una posición filosófica sustantiva.

En la actualidad, el perspectivismo ha reaparecido con fuerza en diversos campos filosóficos: filosofía de la mente, filosofía del lenguaje, filosofía de la ciencia, epistemología, ética, metafísica, etc. Pero hay varias cuestiones de fondo, todas ellas cruciales, a la hora de formular de manera adecuada la posición perspectivista. Cuestiones acerca de cómo entender la propia realidad, cómo entender la verdad relativa, cómo entender que debamos ser consecuentes con nuestras perspectivas, y cómo entender el peso de las circunstancias desde las que adoptamos una perspectiva u otra. Si se toman en serio las conexiones entre las perspectivas y el tiempo, esas cuestiones pueden tener un tipo de respuesta apropiada. Y Ortega es un autor clave respecto a cuál puede ser ese tipo de respuesta.

⁵⁶ Pertenece a *Meditaciones del Quijote*, I, 757.

Una importante característica de la filosofía, algo sumamente peculiar de su “carácter”, de su manera de ser, es que muchas de las preguntas que se plantea, especialmente las más generales y radicales, no reclaman tanto respuestas determinadas, una u otra respuesta en particular, como que se muestre la posibilidad de llegar a alguna respuesta, con alguna justificación, de una forma plausible, razonable. Llegar a mostrar esto último es un destacado logro filosófico. Y esto es justamente lo que encontramos en Ortega.

Lo que aprendemos de Ortega es que la respuesta más apropiada a cuestiones como las que hemos estado discutiendo consiste en decir que podemos responderlas. La tesis principal sería que no hay obstáculos filosóficos inamovibles que impidan hacerlo. Es más, que debemos hacerlo. En cada circunstancia. En todo momento. ●

Fecha de recepción: 22/02/2016

Fecha de aceptación: 10/10/2016

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOGOSSIAN, P. (2006): *Fear of knowledge. Against relativism and constructivism*. Oxford: Oxford University Press. (Trad. cast.: *El miedo al conocimiento*). Madrid: Tecnos, 2009).
- CARTWRIGHT, N. (1999): *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CHARRO, F. y COLOMINA J. J. (2014): "Points of View Beyond Models: Towards a Formal Approach to Points of View as Access to the World", *Foundations of Science*, 19, 2, pp. 137-151.
- DEFEZ I MARTÍN, A. (2002): "Verdad, conocimiento y realidad en Ortega". *Revista de Estudios Orteguianos*, 6, pp. 119-32.
- DENNET, D. (1987): *The Intentional Stance*. Cambridge: MIT Press. (Trad. cast.: *La actitud intencional*). Barcelona: Gedisa, 1992).
- (1991): *Consciousness Explained*. Boston: Little Brown. (Trad. cast.: *La conciencia explicada*). Barcelona: Paidós, 1995).
- FARKAS, K. (2008): *The Subject's Point Of View*. Oxford: Oxford University Press.
- GARCÍA-CARPINTERO, M. y KÖLBEL, M. (eds.) (2009): *Relative Truth*. Oxford: Oxford University Press.
- GÄRDENFORS, P. (2000): *Conceptual Spaces: On the Geometry of Thought*. Cambridge: MIT Press.
- GIERE, R. (2006): *Scientific Perspectivism*. Chicago: University of Chicago Press.
- HALES, S. (2006): *Relativism and the Foundations of Philosophy*. Cambridge: MIT Press.
- HAUTAMÄKI, A. (1983): "The Logic of Viewpoints", *Studia Logica*, 42, 2/3, pp. 187-196.
- (1986): "Points of View and their Logical Analysis", *Acta Philosophica Fennica* 41.
- (2015): "Points of view: A conceptual spaces approach", [en línea], *Foundations of Science*, próxima publicación. [Consulta: febrero, 2015].
- LIZ, M. (ed.) (2013): *Puntos de vista. Una investigación filosófica*. Barcelona: Laertes.
- MCGINN, C. (1983): *The Subjective View. Secondary Qualities and Indexical Thoughts*. Oxford: Clarendon Press.

- MOLINE, J. (1968): "On Points of View". *American Philosophical Quarterly*, 5, pp. 191-198.
- MOORE, A. (1997): *Points of View*. Oxford: Oxford University Press.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset.
- PEACOCKE, C. (1992): "Scenarios, Concepts, and Perception", en T. CRANE (ed.), *The Contents of Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 105-136.
- PUTNAM, H. (1981): *Reason, Truth, and History*. Cambridge: Cambridge University Press. (Trad. cast.: *Razón, verdad e historia*. Madrid: Tec-nos, 1981).
- (1987): *The Many Faces of Realism*. La Salle: Open Court.
- RECANATI, F. (2007): *Perspectival Thoughts. A Plea for (Moderate) Relativism*. Oxford: Oxford University Press.
- RUSSELL, B. (1914): *Our Knowledge of the External World, as a Field for Scientific Method in Philosophy*. Chicago: Open Court.
- (1918): "The relation of sense-data to Physics", en *Mysticism and Logic, and Other Essays*. says. London: George Allen & Unwin, pp. 113-140.
- SEARLE, J. (1980): "Minds, Brains and Programs", *The Behavioral and Brain Sciences*, 3, pp. 417-424.
- (1984): *Minds, Brains and Science*. Cambridge: Harvard University Press.
- SEXTO EMPIRICO (2000): *Outlines of Scepticism*, edición y traducción crítica inglesa de Julia ANNAS y Jonathan BARNES. Cambridge: Cambridge University Press.
- SOSA, E. (1991): *Knowledge in Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2009): *Reflective Knowledge. Apt Belief and Reflective Knowledge*, vol. II. Oxford: Oxford University Press.
- VÁZQUEZ, M. y LIZ, M. (2011): "Models as Points of View. The Case of System Dynamics", *Foundations of Science*, 16, 4, pp. 383-391.
- WILLIAMS, B. (1978): *Descartes: The Project of Pure Enquiry*. Harmondsworth: Penguin.
- ZALABARDO, J. L. (ed.) (2012): *Wittgenstein's Early Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

Ortega: retazos de Europa

Miguel de Dompablo Guerrero

Resumen

En este trabajo se ha querido incluir los aspectos más destacados que definen las reflexiones de Ortega acerca de Europa. Considerando sus escritos como un todo y partiendo principalmente de la conferencia *De Europa meditatio quaedam*, se han localizado una serie de contenidos que, a nuestro juicio, construyen el pensamiento de Ortega sobre Europa. Así, hemos localizado en primer término una amplia consideración de la historia antigua en la concepción orteguiana de Europa. Igualmente hemos encontrado una cierta teoría "estatalista" en su pensamiento, localizable en prácticamente todas sus reflexiones al respecto. Un elemento original y constante en Ortega es el consistente en socializar la figura de los pueblos y las relaciones entre los mismos, muestra del planteamiento plenamente filosófico que el autor emplea en su meditación sobre Europa. Independientemente de la riqueza de su prosa y la brillantez de su pensamiento filosófico, la relevancia y significación del pensamiento europeo de Ortega se encuentra en ser uno de los primeros pensadores de Europa en el pensamiento español. Desde una aproximación a Europa como un todo, como una civilización que ha pervivido a lo largo de un proceso histórico consistente en la aparición y desarrollo de las realidades nacionales y desde la concepción de lo europeo como potencialidad, Ortega tiene una idea de Europa, una concepción definida y realmente coherente con su pensamiento y con el conjunto de su fascinante producción intelectual.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Europa, Occidente, europeísmo, romanización, sociedad, nación

Abstract

On the present paper there's the intention to expose the main aspects defining Ortega y Gasset's thoughts about Europe. Considering his written works as a whole, concrete contents, mainly extracted from his conference *De Europa meditation quaedam*, have been located identifying them as the definition of Ortega's idea on Europe. Thus, we can find a wide consideration of Ancient History in the Orteguian conception of Europe. A certain statist theory has also been found in almost all of his written works in the field. An original and constant element in his thoughts is the one consisting in socializing the figure of the peoples and the relations among them, what is a demonstration of the fully philosophical approach of the author in his meditations about Europe. Apart from the wonder of his prose and the brilliant philosophical thinking, the relevance and importance of Ortega's meditations on Europe reside in being one of the first Spanish thinkers on Europe and its integration. Considering Europe as a whole, as a civilization which has been and survived along a historical process consisting in the genesis and development of nations, and approaching Europe as a potentiality, Ortega does have an idea of Europe, a conception defined and coherent with his philosophy and his entire and captivating intellectual production.

Keywords

Ortega y Gasset, Europe, West, europeanism, romanization, society, nation

Cómo citar este artículo:

De Dompablo Guerrero, M. (2017). Ortega: retazos de Europa. *Revista de Estudios Orteguianos*, (34), 179-216.

<https://doi.org/10.63487/reo.301>



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND4.0

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 34. 2017
mayo-octubre

Introducción

El pensamiento europeo ha dado numerosos y relevantes autores que exploraron la idea de Europa. En la búsqueda de la superación de un momento presente, la satisfacción o realización de la potencialidad europea ha sido habitualmente el estímulo que lleva a la meditación sobre Europa, siempre con el fin de encontrar claves que permitan una mejor comprensión del proyecto europeo en el objetivo de su realización.

En este contexto, encontramos en Ortega un relato discontinuo, entrelazado con el resto de sus pensamientos, pero que entendemos puede ser valorado no sólo desde la aproximación filosófica propia del pensamiento orteguiano sino, también, desde la perspectiva de la integración europea.

Para la elaboración de este trabajo se han consultado fundamentalmente las fuentes primarias, acudiendo de forma directa a las *Obras completas*¹. La bibliografía manejada coincide por tanto exclusivamente con su obra, sin haber sido consultada ninguna otra obra posterior incluyendo el pensamiento orteguiano ni como referente principal ni como parte de él. Los pasajes están extraídos principalmente de la conferencia *De Europa meditatio quaedam*, habiéndose localizado partes de interés para lo aquí expuesto también en otros escritos tales como el “Prólogo a *Las épocas de la historia alemana*, de Johannes Haller”, *España invertebrada*, o “Sobre los Estados Unidos”, entre otros.

Se ha prescindido de añadir un contenido explicativo del contexto temporal del autor al entender que, por la naturaleza de su obra, la temporalidad de lo expuesto no es elemento definitorio de su pensamiento, o lo que es lo mismo, por una valoración de la extraordinaria “atemporalidad” de sus reflexiones.

La exposición está dividida en ocho partes que tratan de desarrollar sucesivamente diferentes aspectos que a nuestro juicio definen la idea orteguiana de Europa y que encontramos plenamente incardinados en el pensamiento orteguiano como un todo; aspectos tales como la aproximación histórica y social, junto a otros planteamientos que pueden encajar en la filosofía política, la teoría del Estado, las relaciones internacionales o la propia integración europea.

Por último, la dinámica de trabajo ha pretendido responder a una metodología analítico-descriptiva, tratando de encontrar el sentido explicativo de las reflexiones orteguianas al respecto de Europa como objeto analizado. En esa misma línea de trabajo, se ha querido desarrollar el mencionado orden de ex-

¹ José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010. (En adelante se cita el tomo en números romanos y la página en arábigos).

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

posición de las principales ideas a partir de las cuales trazar la concepción orteguiana de Europa.

I. Europa: Un espacio histórico común

La visión europea de Ortega comprende una concepción dual de Europa como concepto político y social. Por una parte queda concebida como un espacio de naciones que experimentan un desarrollo histórico diferenciado aunque paralelo y, por otra parte, se nos presenta como una comunidad igualmente histórica que dispone de una dimensión unitaria fundamentada en un pasado común que actuaría como germen de las diferentes naciones que la componen.

Concibe Ortega a Europa como un espacio común, un espacio que no es planteado en términos físicos o geográficos sino que coincide con un proceso histórico y común de desarrollo de los pueblos occidentales o europeos. Se trata de un espacio histórico resultado de la convivencia entre estos pueblos.

Este espacio histórico existe en relación a una base común que no respondería tampoco a una realidad geográfica, sino a la realidad cultural representada por la civilización del mundo antiguo, a partir del cual se desarrollaron los diferentes modos de vida occidentales en una dinámica dual consistente en una coincidencia tanto de intencionalidades como de similares hechos culturales surgidos del desarrollo individual de cada uno de esos pueblos:

Lo de menos es que a ese espacio histórico común donde todas las gentes de Occidente se sentían como en su casa corresponda un espacio físico que la geografía denomina Europa. El espacio histórico a que aludo se mide por el radio efectiva y prolongada convivencia².

Este basamento o cimientos comunes de los pueblos de Europa, significan la existencia de una realización europea anterior que no es otra sino Roma y la extensión de su civilización por el continente; ello determina la existencia de una homogeneidad europea, o lo que es lo mismo, la existencia de un origen común o comunidad de origen. El heterogéneo desarrollo de los pueblos europeos, demostraría cómo esa dinámica dual homogeneidad-diversidad tendría como resultado la generación de una realidad común; es decir, la comunidad de origen finalmente produciría, tras un desarrollo diverso o heterogéneo de los pueblos europeos, una comunidad también de destino.

² *De Europa meditatio quaedam*, X, 82.

Pues ha acontecido que conforme cada uno iba poco a poco formando su genio peculiar, entre ellos o sobre ellos se iba creando un repertorio común de ideas, maneras, entusiasmos. (...) Porque en ellos la homogeneidad no fue ajena a la diversidad. Al contrario, cada nuevo principio uniforme fertilizaba la diversificación³.

En la formación de ese espacio europeo, como espacio histórico común, desaparece por completo la concepción geográfica, descansando en su totalidad sobre variables culturales que generaron una convivencia entre pueblos, convivencia que sería la realizadora última del espacio europeo. La interacción entre los pueblos de Europa generó por tanto la creación de ese espacio común.

Roma o la Europa subyacente

Occidente es concebido por Ortega como un espacio histórico asimilado a Roma, o la civilización antigua, en el que una serie de usos y costumbres fruto de la romanización terminan por generar una red social en la que la lengua, el derecho y el propio poder político de Roma contribuyen a la consolidación de una realidad social común o sociedad europea.

Esta comunidad cultural forjada desde la romanización, transmitió a los pueblos occidentales la conciencia de pertenencia a una realidad común. Esta conciencia, instalada quizá en el subconsciente, desarrollada principalmente en los primeros momentos de la edad post-romana y alimentada por una especie de conducta de imitación de lo antiguo por parte de las jóvenes comunidades medievales, ha perdurado en el tiempo fomentada a su vez por el contacto entre estas sociedades particulares, lo que alimentaba el fondo o poso común remanente en todas y cada una de ellas.

En este sentido, el pasado romano como fondo común, no sólo permaneció en los pueblos occidentales como un poso cultural, sino que además fue alimentado por las relaciones existentes entre esos pueblos europeos. Roma es por tanto el artífice de un espacio histórico común para los pueblos de Occidente al haber colocado en los pueblos occidentales elementos integradores que configuraron un espacio europeo al que Ortega concede la categoría de sociedad, como veremos más adelante.

Tan originaria es la realidad romana en relación a Europa, que la propia organización del Imperio determina en gran medida lo que posteriormente será el germen de las futuras naciones europeas, teniendo en cuenta que no siempre los límites administrativos de Roma se correspondían con la existencia previa de conjuntos sociales y culturales diferenciados.

³ *Idem.*

Este espacio histórico impregnado de usos, en buena parte comunes, fue creado por el Imperio romano, y la figura geográfica de las naciones luego emergentes coincide sobremanera con la simple división administrativa de las Diócesis del Bajo Imperio⁴.

La desaparición de Roma como poder político aglutinador de los pueblos europeos, produce un efecto de fragmentación de la uniformidad política del Imperio. La fragmentación es también cultural, sin que ello signifique ruptura con lo anterior sino más bien, el inicio de dinámicas de crecimiento o evoluciones paralelas a partir de esa primera capa común sobre la que se asentarán nuevas capas particulares.

Ese primer nivel, capa o poso común, representa el sustrato sobre el cual se asentaron posteriormente las sociedades europeas que, precisamente por ello, por su asentamiento sobre una realidad social primigenia, se han caracterizado desde entonces por un desarrollo dual, paralelo o, por tanto, de convivencia, entre su condición de sociedad europea y su condición de sociedad particular, con características coincidentes con las de otras sociedades, por un lado, y características privativas o particulares del grupo social al que definen, por otro.

La civilización generada por Roma y expandida geográficamente por el continente, alcanzó tales niveles de desarrollo que, tras su caída, y en los primeros momentos de los pueblos medievales que surgen tras ella, se representa a la civilización romana como una referencia idealizada de una forma de vida superior y que, en todo caso, quizá favoreció en la mente medieval una idealización del mundo antiguo, propiciando el desarrollo de una memoria selectiva que acabó por identificar en el pasado romano cualidades únicamente positivas, representando a Roma como un compendio de virtudes. Sería éste, en nuestra opinión, otro factor de permanencia de la cultura clásica en las nuevas sociedades medievales.

En este sentido, las particulares sociedades medievales no sólo formaban, al mismo tiempo, parte de una sociedad europea, de forma intrínseca e indisociable de su propia condición, sino que, además, fomentaron conscientemente su parte en esa comunidad europea, alimentando así y como consecuencia de ello, el propio europeísmo de su particular sistema de usos que resultaba, por tanto, doblemente europeo.

Por tanto, para las jóvenes sociedades medievales, Europa, representada por el mundo antiguo, era al mismo tiempo un *ser* inconsciente y un *deber ser* fomentado a propósito.

⁴ X, 84.

Un importante factor a tener en cuenta en ese uso consciente de Roma, ese *deber ser* o lo conveniente de la pervivencia de lo romano en el incipiente mundo medieval, proviene del hecho de que los propios líderes góticos, que sobre las ruinas del mundo romano intentaban crear sus propias estructuras de poder, encontraron en Roma y sus leyes la única vía posible para el establecimiento de una estructura estatal.

Ataúlfo quiso extirpar el nombre de Roma y ser fundador de un Imperio gótico, pero poco a poco fue reconociendo que los godos, bárbaros sin freno, no tenían poder bastante para crear un Estado sin las leyes de Roma (...)⁵.

Vemos de esta forma cómo Roma es utilizada como guía o instrumento político en la construcción de las nuevas realidades particulares desarrolladas a partir de la Edad Media.

II. Europa como realidad histórica

Plantea por tanto Ortega a Europa como una entidad existente desde antes de la consecución de los Estados-Nación que la conforman, que no son más que meras realizaciones a partir de una realidad ciertamente unitaria en términos históricos.

Es, pues, un estricto error pensar que Europa es una figura utópica que aca-
so en el futuro se logre realizar. No; Europa no es sólo ni tanto futuro como algo que está ahí ya desde un pasado remoto; más aún, que existe con anterioridad a las naciones hoy tan claramente perfiladas⁶.

Es precisamente esa unidad la que hace no sólo posible sino necesario asumir la comunidad de origen como medio para lograr un entendimiento del pasado de los pueblos de Occidente y su psicología.

Este planteamiento orteguiano en términos de “pueblos occidentales” responde a una concepción comunitaria, casi familiar, de los pueblos europeos, que quedaría explicada en esa comunidad de origen otorgada por la romanización y en la historia medieval como momento histórico en el que se da la formación o segregación de los pueblos respecto de esa cultura romana unificadora.

⁵ Francesco CALASSO, “Storia e sistema delle fonti del diritto comune, I”, en Yolanda GÓMEZ y Javier ALVARADO, *Enseñar la idea de Europa*. Madrid: UNED, 2004, pp. 42-43.

⁶ *De Europa meditatio quaedam*, X, 84.

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

La existencia de ese fondo común europeo es lo que permite el mero planteamiento de Europa. Este planteamiento se haría más intenso, o se recurriría a él, en aquellos momentos del desarrollo histórico de las naciones en los que la dimensión europea de los pueblos cobra un mayor protagonismo sobre su dimensión nacional, las dos dimensiones entre las que los pueblos europeos fluctuarían irremediablemente, en virtud de la fortaleza y vigencia del poso común.

El desarrollo de los primigenios pueblos occidentales respondería por tanto a una dinámica dual en la que esa comunidad europea se solaparía de forma constante con las particularidades de cada uno de los pueblos, desarrollados a partir del unitarismo cultural de la civilización antigua patente en todos ellos. En esta dinámica dual que supone el desarrollo paralelo de ambas facetas, la común y la particular, la evolución de los pueblos según sus propios usos ha predominado en su camino hacia la constitución de las sociedades nacionales. Sin embargo ello no ha sido óbice para que, a lo largo de ese proceso histórico, la comunidad europea o fondo común haya continuado a hacerse notoria, manifestándose vivamente como los genes de un antepasado.

Un momento determinante en la evolución particular de cada pueblo es el representado por la Edad Media, que favoreció la percepción del mundo antiguo como una referencia positiva de civilización, lo que contribuyó a consolidar lo que de común quedaba en el subconsciente colectivo de los pueblos de Occidente. En estos términos explica Ortega la pervivencia de un fondo común europeo que pondría de manifiesto la existencia de Europa como realidad histórica.

Ortega explica el proceso de asimilación del mundo antiguo por parte de los medievales pueblos occidentales, en términos de edad biológica de los mismos. La condición o actitud pueril, en relación a su estado de desarrollo como pueblos, propició una asimilación natural y positiva del mundo antiguo, percibido como el mundo “europeo” de un pueblo adulto, que encarnaba a una civilización progenitora. Sea por la efectiva juventud de los pueblos germánicos que ocuparon físicamente la geografía europea, o por la incertidumbre en la que los pueblos romanizados quedaron tras la caída de Roma, los pueblos occidentales fueron plenamente conscientes de su pertenencia a un Occidente que les transmitía una civilización completamente desarrollada.

Esta dualidad entre su propio estado de evolución como pueblos y la asimilación, tan consciente como espontánea, de la civilización que les precedía, marcó el desarrollo de los pueblos medievales que, si bien ya habían comenzado sus particulares andaduras como tales, adoptaban o procuraban adoptar los usos antiguos, en una emulación pueril del Occidente romano del que se sentían parte.

Por una parte vivían, tanto el señor feudal como el labriego en su terruño, en su gleba de angostísimo horizonte. (...) Por otra parte se sentían perteneciendo a un enorme espacio histórico que era todo el Occidente, del cual les llegaban muchos principios, normas, técnicas, saberes, fábulas, imágenes, en suma, el organismo residual de la civilización romana⁷.

Así, se generó lo que Ortega denomina una *doble vida* de los pueblos occidentales, que, en su evolución medieval, supuso el mantenimiento de ese poso común europeo como realidad vigente también en los nuevos pueblos en formación. La conciencia de Europa estaba servida.

En opinión de Ortega, es aquí donde empezaría esa doble dinámica entre la dimensión europea y la dimensión nacional, que duraría hasta nuestros días como expresión de las diferentes evoluciones de los pueblos occidentales a partir de la *unidad de vida colectiva* europea. Esta dinámica dual en la formación de las naciones europeas a partir de los pueblos medievales, ha manifestado, a lo largo de la historia, la absoluta vigencia de Europa como realidad unitaria.

La convivencia entre la dimensión europea y la dimensión particular de los pueblos de Europa, da como resultado períodos en los que los pueblos se miran a sí mismos, obviando relativamente su dimensión europea, intercalados con otros períodos en los que la visión unitaria de Europa adquiere un mayor protagonismo. Estos períodos de consideración de lo común, de lo europeo, frente a lo particular, son los que se podrían denominar como períodos de europeísmo, en contraposición con los nacionalismos.

Vemos cómo, de esta forma, Ortega concede a los pueblos de Europa una doble personalidad que va de lo particular, que sería el conjunto de características que un pueblo concreto ha desarrollado a partir del poso cultural común, a su personalidad europea propiamente dicha, que representaría unas cualidades que, siendo nacionales, están compartidas con el resto de pueblos de Europa.

Esta dualidad tendría un carácter pendular, es decir, aun cuando las dos dimensiones culturales de los pueblos, entendidos estos como sociedades, la particular y la europea, coexistiesen, la relación entre ellas sería de carácter pendular, lo que significa que habría períodos en los que el particularismo predominaría sobre las cualidades europeas, entendidas como cualidades comunes, alternándose con períodos en los que, sin perder los usos particulares diferenciadores de ese pueblo, la sociedad europea cobraría un mayor protagonismo:

si contemplamos sinópticamente todo el pasado occidental advertimos que aparece en él un ritmo en el predominio que una de esas dos dimensiones lo-

⁷ X, 85.

gra sobre la otra. Ha habido siglos en que la sociedad europea predominaba la vida particular de cada pueblo, a que han seguido otros en que la peculiaridad nacional sobresalía en cada pueblo⁸.

En este sentido Ortega destaca dos períodos de la historia europea en los que la sociedad europea se hace manifiesta por encima de las sociedades particulares y que serían por tanto dos momentos históricos que evidencian la existencia de una realidad histórica europea, se trata de la Europa carolingia, durante el siglo IX, y la Europa de la Ilustración, durante el siglo XVIII.

Todo ello parte de la concepción de los pueblos europeos como sociedades, al entender Ortega la existencia de unos usos comunes a todas las sociedades de Europa. La existencia no sólo de unos usos y costumbres comunes, sino también de una opinión pública europea, un derecho europeo, o un poder público europeo, que pondrían de manifiesto la existencia de una sociedad europea, de la que nos ocuparemos más adelante.

Es por tanto Europa no sólo un conjunto de sociedades nacionales o particulares, sino una sociedad unitaria en sí misma, y en ella la interacción de los diferentes pueblos occidentales contribuiría a la realización de Europa o a su conservación como realidad social en el continente. Así, pone de manifiesto cómo la comunicación entre los pueblos occidentales se mantiene a lo largo de la historia, aún después de la desaparición del Imperio romano, y lo hace de una manera que evidencia la existencia de una comunidad. Esta pervivencia más allá de la romanización evidenciaría hasta qué punto la europeización de los pueblos entendida como la realización de una comunidad, fue un hecho, y Europa por tanto, una realidad histórica constatada y vigente.

III. El Estado europeo

La vigencia de fuerzas sociales y culturales, además de otras estructuras políticas y económicas, de carácter íntegramente europeo, común, o comunitario, explican la existencia de lo que Ortega denomina Estado europeo. Este Estado europeo queda explicado en base a dos conceptos principales que se encuentran directamente relacionados: la sociedad europea y la opinión pública europea.

Considera Ortega la existencia de una opinión pública europea que justificaría en último término el funcionamiento de un Estado europeo en términos de poder. La teoría descansa sobre la concepción de Europa como sociedad, con la existencia de una sociedad europea que no sería la suma de las socieda-

⁸ X, 82.

des nacionales sino un cuerpo unitario en sí mismo que, como hemos visto, se remonta a la propia formación de lo que hemos llamado comunidad europea.

En la sociedad, el individuo aparece como el objeto directo de la presión social que el sistema de usos que toda sociedad es en sí misma, ejerce sobre él. Es decir, es el receptor de esa presión social, ya que esos usos en los que la sociedad consiste, recaen directamente sobre él, que se ve afectado por ellos. Por tanto, el individuo es, en último término, entendido como un instrumento del poder público, ocupando una posición central en la teoría *estatista* de Ortega, al quedar considerado como un interventor de la opinión pública.

La opinión pública europea justifica así la existencia de un Estado europeo, ya que allí donde existe una opinión pública existe consecuentemente un poder público, pues la opinión pública tiene la capacidad o el poder de influir y coartar al individuo. Así, en virtud del proceso histórico europeo y de la comunidad europea como sustrato del espacio nacional constructor de la conciencia europea, podemos afirmar que ha existido siempre una opinión pública de dimensión occidental, lo que equivale a decir que ha existido siempre un poder público europeo.

En este sentido, que es el auténtico y rigoroso, *una cierta forma de Estado europeo ha existido siempre y no hay pueblo que no haya sentido su presión, a veces terrible*⁹.

Desde esta perspectiva, el individuo sería a la sociedad lo que las sociedades nacionales a la sociedad comunitaria o sociedad europea. Es decir, la sociedad europea, forjadora de una opinión pública del mismo orden, ejercería una presión sobre cada una de las sociedades nacionales, de forma que estaría existiendo, de facto, una capacidad de influencia, un poder público europeo que se extendería sobre las sociedades nacionales.

Esta realidad de la sociedad europea lleva así a la constatación de una opinión pública europea que demuestra la existencia y acción efectiva de un poder público o Estado europeo.

La sociedad europea

El concepto de sociedad europea en Ortega parte, como hemos visto, del hecho de la convivencia, prolongada en el tiempo, de los diferentes pueblos europeos, siendo esta convivencia la que ha configurado ese espacio histórico europeo. La definición de sociedad es por tanto “la convivencia de hombres

⁹ X, 116.

bajo un determinado sistema de usos”, entendiendo por usos sociales, los aludidos conceptos de derecho, opinión pública y poder público.

(...) los pueblos europeos son desde hace mucho tiempo una sociedad, una colectividad en el mismo sentido que tienen estas palabras aplicadas a cada una de las naciones que integran aquélla. Esa sociedad manifiesta todos los atributos de tal: hay costumbres europeas, usos europeos, opinión pública europea, derecho europeo, poder público europeo¹⁰.

Desde esta concepción se hace evidente que Europa existe como sociedad, y no sólo eso, sino que lo hace desde antes incluso que la configuración de las posteriores naciones europeas. Anterior por tanto a las naciones, la sociedad europea se diferenciaría de ellas en la disposición de un menor número de usos o factores de socialización que las referidas sociedades nacionales, caracterizadas por la práctica de un mayor número de usos o, por decirlo de otro modo, por un sistema de usos más denso, que integra un mayor número de *lados de la vida*, empleando la expresión orteguiana.

En este sentido, Ortega nos plantea cómo desde la creación de ese espacio europeo que compartía una serie de usos, éste se ha caracterizado por disponer de dos dimensiones paralelas en dos espacios sociales diferenciados por su alcance y por su densidad como sociedad: la sociedad europea, común a la totalidad del espacio histórico europeo, y unas sociedades de ámbito más reducido, precursoras de las sociedades nacionales, desarrolladas a partir de esa uniformidad u homogeneidad de usos del espacio europeo, y caracterizadas por una mayor intensidad social, o un mayor número de usos compartidos:

el hombre europeo ha vivido siempre, a la vez, en dos espacios históricos, en dos sociedades, una menos densa, pero más amplia, Europa; otra más densa, pero territorialmente más reducida, el área de cada nación o de las angostas comarcas y regiones que precedieron, como formas peculiares de sociedad, a las actuales grandes naciones¹¹.

Entendida esta dualidad característica de lo europeo, entre la realidad europea propiamente dicha, y las realidades nacionales de ella resultantes, nos plantea Ortega cómo ello no implica necesariamente una convivencia entre las naciones europeas sino que, lo que la existencia de la sociedad europea supone, es una convivencia de los individuos que viven en los límites del espacio europeo. Esta convivencia es por tanto anterior a las convivencias nacionales,

¹⁰ X, 83.

¹¹ X, 84.

existía ya antes de la formación de estas últimas. De esta forma, la sociedad europea no consiste en la convivencia de las naciones europeas ya que las naciones no conviven, sino que conviven los individuos que las componen.

Así, lo que diferencia a las sociedades nacionales respecto a la sociedad europea es que en esta última la convivencia es “más tenue, menos densa y completa. En cambio fue previa y es más permanente. No ha llegado nunca a condensarse en la forma superlativa de sociedad que llamamos Estado, pero actuó siempre, sin pausa, aunque con mudable vigor, en otras formas características de una «vida colectiva» como son las vigencias intelectuales, estéticas, religiosas, morales, económicas, técnicas. Si extirpamos a cualquiera de aquellas naciones los ingredientes específicamente europeos que las integran les habremos quitado las dos terceras partes de sus vísceras”¹².

La dualidad social de las naciones europeas marca por tanto a Europa y el espacio histórico que representa, poniendo de manifiesto en qué medida el factor primario de desarrollo europeo es la plena existencia de una sociedad europea en sí misma, como dimensión independiente de cualquier otra realidad adyacente o sobrestante a ella. El concepto de sociedad europea como realidad unitaria o comunitaria, es esencial en el pensamiento europeísta de Ortega, que desarrolló en torno a esta *societas europaea* su propia visión del europeísmo como movimiento integrador de las naciones de Europa.

La consistencia de esta sociedad es tal que aun considerando a las sociedades de Europa en su dimensión estrictamente nacional, determina las diferentes andaduras y la evolución de los acontecimientos nacionales así como el modo en que estos repercuten en el resto de Europa. Esta comunidad de origen que afecta a todas las naciones europeas con la extensión de esa red social de carecer primario, hace que las naciones europeas se vean inevitablemente afectadas o determinadas, en su propio proceso histórico, por esa realidad social de ámbito superior de la que forman parte.

Vemos así cómo el hecho social europeo se pone de manifiesto tanto si lo abordamos desde el plano europeo o común, desde una visión de conjunto, como si intentamos explicarlo desde una perspectiva nacional. En este aspecto, Ortega encuentra con gran facilidad, y nos lo muestra con una claridad aún mayor, el modo en que tanto Europa como las pluralidades nacionales que aloja, se ven determinadas por una misma dinámica que las interrelaciona inexorablemente.

Se trata por tanto de una dinámica evolutiva de doble sentido. Por una parte, la unidad inicial o comunidad de origen fomenta la aparición de particularismos, lo que es una consecuencia de la natural búsqueda del perfeccionamiento

¹² “Prólogo a *Las épocas de la historia alemana*, de Johannes Haller”, VI, 38.

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

de esa sociedad originaria común por parte de cada uno de los grupos que la conforman. Por otra parte, la búsqueda de una personalidad propia y diferencial que trata de sublimar la base originaria, tiene el efecto de incidir en la esencia de la comunidad de origen, que determina la evolución particular. Es decir, el unitarismo inicial propicia la aparición de grupos diferenciados o particularismos pero estos a su vez, al imitar con denuedo las esencias originales e influir directamente en el resto de grupos, alimentan el unitarismo prevaleciente.

La sociedad europea de Ortega no excluye por tanto lo nacional sino que lo incluye, las dimensiones nacionales y europeas conviven en una dinámica de influencia mutua. De este modo, finalmente, la europeidad o comunidad subyacente se ve determinada por el estado de evolución de las unidades particulares:

Pero todos estos fenómenos sociales [los que definen a la sociedad europea] se dan en la forma adecuada al estado de evolución en que se encuentra la sociedad europea, que no es, claro está, tan avanzado como el de sus miembros componentes, las naciones¹³.

Esta red de convivencias que es la sociedad en Ortega, determinaría el modo en que las diferentes sociedades particulares están relacionadas entre sí, construyendo sociedad europea, contribuyendo a alimentar a la sociedad primaria desde su propio nivel o dimensión nacional y sin la necesidad de tener siquiera una mera conciencia de formar parte de una red de ámbito superior, cuánto menos de estar participando en su perpetuación, mantenimiento o vigencia.

La exposición que Ortega hace del propio concepto de sociedad europea resulta de enorme utilidad para entender el proceso histórico del continente desde la forja misma de esa red de convivencias de dimensión occidental. Extrapolado al momento presente, su pensamiento al respecto es de gran utilidad para entender las dinámicas que interactúan en la integración europea, en relación a la importancia de la opinión pública como poder público que ejerce su influencia al margen del poder estatal de las naciones¹⁴.

Su concepción de Europa desde la dimensión del individuo, coincide con la actual visión comunitaria de fomento de *una* sociedad europea que, como vemos, y desde el pensamiento orteguiano, se correspondería con *la* sociedad europea o Europa, de modo que, en este caso, lo que tendría lugar es la consecución de un sistema de usos que aumenta su densidad respecto a períodos

¹³ *De Europa meditatio quaedam*, X, 83.

¹⁴ Ello no comporta que encontramos en Ortega desconsideración alguna hacia el poder de los Estados ni hacia la dimensión nacional de los pueblos, en relación a la figura de la Nación como una realidad que encontramos ampliamente considerada en su pensamiento.

de la historia en los que los particularismos actuaron en detrimento del *mallado* de la red social común o europea.

La opinión pública europea

El hecho social europeo nos lleva al concepto de opinión pública europea sobre el que Ortega reflexiona en su búsqueda del Estado europeo, o poder público de dimensión comunitaria.

La opinión pública se nos presenta como un elemento esencial para la constitución del poder público, entendido este como un poder contrapuesto al poder privado o particular; de esta forma, la existencia de una opinión pública se convierte en un requisito indispensable para evitar las situaciones de abuso por parte de grupos minoritarios que imponen su poder particular para la consecución de sus intereses, igualmente particulares. Es por tanto en la ausencia de opinión pública cuando la lucha entre grupos de opinión por imponer sus intereses privados puede desembocar en situaciones de conflicto o enfrentamiento que, al acontecer en el seno de una sociedad, se manifiesta en forma de confrontación civil, sea esta una confrontación armada o un enfrentamiento soterrado.

Pero, ¿en qué modo la opinión pública se convierte en un poder público de facto? Para entenderlo Ortega acude a su teoría sociológica en la que encontramos de nuevo al individuo como elemento central de la sociedad. Su papel es fundamental en la consecución de los poderes públicos ya que es a partir del individuo cuando se genera el sistema de usos que ejerce su presión sobre el resto de individuos que la componen, de tal modo que adquiere una capacidad de coacción o poder público.

De esta forma, la opinión pública como suma de las opiniones, pareceres y juicios de los individuos que componen la sociedad, actúa sobre el individuo con autoridad, configurando un poder público real. El Estado aparece así como el conjunto de instrumentos que la opinión pública ha dispuesto para encauzar su poder o capacidad de coacción de su poder público.

(...) este *poder público*, servido por órganos ejecutivos, que se suelen llamar Estado, no es sino la intervención activa, enérgica, incluso corporalmente enérgica de la “opinión pública”. Si no hubiese opinión pública no habría poder público y, menos aún, Estado¹⁵.

Extrapolando todo esto a un ámbito superior europeo, y considerando la existencia de una sociedad europea compuesta en primer orden por los pueblos

¹⁵ X, 115.

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

europeos, partimos de la existencia y vigencia de una opinión pública común para la conclusión del poder público europeo como la capacidad última de la sociedad europea de determinar las acciones de los miembros o pueblos que la componen.

La convivencia de todos los pueblos occidentales ha configurado una sociedad europea que, como tal, ha generado su propia opinión pública, y ha actuado ejerciendo su poder de coacción sobre todas las unidades o particularidades incluidas en ella. Esta capacidad de la sociedad europea como conjunto de incidir en los demás es lo que determina el poder público europeo, necesario para contrarrestar o anular la acción de los intereses particulares que, en ausencia de ese poder actuarían, con efectos de choque, en el conjunto de la sociedad europea.

En este sentido destaca Ortega cómo las guerras que durante siglos tuvieron lugar en el continente responden al esquema de la confrontación de intereses privados sin que supusieran un enfrentamiento real entre naciones sino más bien un conflicto entre dinastías. Este hecho, y en consonancia con lo expuesto anteriormente, pondría de manifiesto cómo la opinión pública europea ha atravesado etapas de mayor solidez, intercaladas con períodos en los que la escasa socialización o convivencia propiciaron una preponderancia de la dimensión particular sobre la dimensión europea, produciendo un descenso de opinión pública europea que tiene como efecto directo la aparición de intereses particulares que se ven satisfechos por la acción de poderes privados.

De ahí la importancia de la socialización para la aparición de una opinión pública de ámbito europeo. La convivencia, el contacto de unos pueblos con otros en el contexto europeo juega un papel determinante en la forja de una opinión pública comunitaria que da lugar a la aparición de un poder público cuya principal virtud es la de contribuir al equilibrio entre las partes que conforman el todo europeo, como veremos más adelante.

En último término, la existencia de una opinión pública europea, más o menos visible según esa pendular dinámica inherente a los pueblos de Europa entre lo particular y lo común, ha significado la existencia de un Estado europeo que ha ejercido su poder de forma continua sobre las colectividades europeas.

(...) es incuestionable que todos los pueblos de Occidente han vivido siempre sumergidos en un ámbito –Europa– donde existió siempre una opinión pública europea. Y si ésta existía no podía menos de existir también un poder público europeo que sin cesar ha ejercitado su presión sobre cada pueblo¹⁶.

¹⁶ X, 116.

Es importante resaltar cómo, en este aspecto, la visión actual de Europa y su dimensión social, a pesar de estar perfectamente asumida y comprendida, no ha terminado de traducirse en un reconocimiento de su relevante papel en la construcción europea, como elemento generador de un poder público de ámbito europeo o de un Estado europeo que ya es.

Desde esta perspectiva, podríamos decir que los Estados nacionales generados a partir de las sociedades particulares del entramado occidental, tienden a ignorar la existencia de una estructura de poder europea que, no por ser diferente en su forma a las estructuras del poder nacional, resulta menos efectiva o real.

Esta incapacidad para percibir como Estado a cualquier dimensión que excede de la puramente material y concreta de cualquier estructura orgánica tangible, se explica quizás por la subconsciente reminiscencia de la incapacidad de la que los griegos, en su condición de germen de lo europeo, adolecían a la hora de asumir la dimensión política de aquellas estructuras sociales que excedían de su radio de comprensión como realidades meramente físicas o tangibles:

Sería recaer en la limitación antigua no descubrir unidad de poder público más que donde éste ha tomado máscaras ya conocidas y como solidificadas de Estado; esto es, en las naciones particulares de Europa¹⁷.

Quizá las naciones, como superestructuras de Europa, no son capaces de asumir la convivencia con poder público alguno que no sea el que emana de ellas mismas, quedando incapaces para apreciar la acción que, sobre ellas, ejerce una estructura social anterior, bien porque la entienden superada o aun incluso por ignorar su vigencia y el vigor de su pervivencia bajo estructuras nacionales que se consideran *completas e independientes*.

Partiendo de esta premisa se derivaría la actual concepción de la construcción europea como una cesión de la soberanía o poder público de las naciones de cara a la configuración de un poder público europeo a semejanza del ya operante en ellas, dotado de una estructura ejecutiva de poder.

Así, la dinámica subyacente a la propia existencia de Europa como entidad social completa es la consistente en la consecución de un poder público de ámbito europeo, a partir de la opinión pública y de un concepto de sociedad fundamentado en el individuo y la convivencia e interacción de los pueblos; una convivencia que, determinada por ese Estado europeo, tiene como resultado una tendencia permanente a un equilibrio de poder que Ortega denomina *equilibrio europeo*.

¹⁷ X, 117.

IV. Europa como equilibrio

La concepción europea de Ortega coincide por tanto con la concepción de un equilibrio. Desde esa concepción, sería Europa un espacio histórico en el que, desde su propia génesis, conviven una serie de particularismos que por una parte comparten una comunidad de origen y por otra tienden a desmarcarse los unos de los otros en el camino hacia su diferenciación dentro de la colectividad.

Estos particularismos son los que, en la búsqueda de esa diferenciación que les conduzca a disfrutar de una posición de preponderancia sobre el conjunto, activan una constante dinámica competitiva que no es otra cosa que un mecanismo de equilibrio, un equilibrio que sustenta a la propia Europa y posibilita su pervivencia como colectividad al mismo tiempo plural y común.

En el pensamiento orteguiano, esa permanente búsqueda de la posición hegemónica, que se ve acentuada con el proceso de consolidación de los Estados-Nación, no es otra cosa que la consecuencia del mecanismo de equilibrio existente en esa realidad plurinacional europea. Pues bien, esa permanente vocación de equilibrio de poderes, inherente a la propia estructura social europea, es la que constituye un poder público operante en todas las colectividades, particularismos o naciones pertenecientes al espacio histórico europeo.

Europa tiende al equilibrio de manera natural, de modo que ese equilibrio resulta verdaderamente regidor del espacio europeo. Todo lo rige la tendencia europea al equilibrio, de forma que los propios particularismos o naciones quedan convertidos en meros ejecutores de lo que, en último término, constituye un auténtico poder comunitario bajo el cual las partes quedan sometidas.

Para Ortega, la Revolución Francesa representa un punto de inflexión en la dualidad europea que hace pendular a sus partes entre lo propio y lo común; con ella, el péndulo se desplaza lentamente hacia un nuevo periodo de preponderancia de lo particular. Sin embargo, a pesar de ser las naciones las que cobren nuevo protagonismo, la Revolución conllevará un aumento considerable del volumen de opinión europea, o por decirlo de algún modo, eleva el tono de lo común, incrementando el poder público europeo con el inicio de una etapa en la que serán las naciones, y no ya los intereses privados de las dinastías europeas, quienes pongan en marcha el mecanismo del equilibrio europeo.

Ése es el auténtico gobierno de Europa que regula en su vuelo por la historia al enjambre de pueblos, solícitos y pugnaces como abejas, escapados a las ruinas del mundo antiguo. La unidad de Europa no es una fantasía, sino que

es la realidad misma, y la fantasía es precisamente lo otro: la creencia de que Francia, Alemania, Italia o España son realidades sustantivas, por tanto, completas e independientes¹⁸.

Por otra parte, como ya hemos comentado, lo sucedido en la nación francesa produce efectos, además de reacciones, en el resto de la colectividad europea, demostrando que el mecanismo de “comunitarización” de los acontecimientos particulares continúa vigente y propiciando al mismo tiempo el aumento de la opinión pública común, además del sometimiento de los intereses privados a los intereses públicos o nacionales.

El equilibrio como fuerza de Estado

Esta dinámica consistente en equilibrar fuerzas o atemperar la vocación de preponderancia de unas naciones sobre otras es lo que constituye un verdadero gobierno europeo que actúa en virtud del poder que representa esa dinámica de propensión al equilibrio.

Europa aparece así como un equilibrio, como una fuerza que actúa sin pausa para equiparar a los miembros que la componen. Esa acción igualadora es irrenunciable para los pueblos y naciones que quedan bajo ella por lo que constituye una norma o gobierno conjunto de las partes. La propia vigencia de este gobierno común se deja notar en todos las naciones, de forma que lo que consigue es, en última instancia, la pervivencia de Europa como entidad común y unitaria.

Las naciones intentan imponerse al resto y ello tendría como consecuencia una particularización de la totalidad, es decir, la extensión de una sola de las particularidades sobre las demás. Sin embargo, lejos de destruir la colectividad, la preponderancia de una particularidad sobre las otras a lo que contribuye es a consolidar la unidad; esto que a priori puede parecer una contradicción, no lo es, pues, en su acción; la particularidad que se ha hecho fuerte e intenta imponerse a las demás responde a la dinámica del equilibrio cuyo resultado es el mantenimiento de la comunidad.

Es decir, en su intención de contrarrestar al otro, la vocación última de esos intentos de preponderancia de las naciones es el equilibrio del conjunto, y es este equilibrio el que pone de manifiesto su función de ordenación o gobierno europeo.

Explicándolo desde el punto de vista opuesto se hace igualmente evidente; si las naciones hubiesen dirigido sus esfuerzos a su propia consolidación den-

¹⁸ *Idem.*

tro de los límites de los territorios que habitan y sin ánimo alguno de extensión de su particularidad sobre los demás, la fuerza equiparadora o gobierno de Europa se haría menos evidente por menos necesaria. En este caso el equilibrio *pacífico* de Europa, entendiendo por dicho concepto la ausencia de afanes hegemónicos, tendría un efecto de disminución de la intensidad gubernamental de Europa, al resultar menos necesaria su acción.

Es en estos contextos cuando se hace más necesaria la socialización europea, de ahí que hoy resulte vital el fomento y la recuperación de los principios comunes que permitan la socialización de Europa y el mantenimiento de su propia vigencia como poder social, como poder público, es decir, como Estado.

Este equilibrio europeo es patente y se puede entender no sólo como el resultado de las constantes luchas entre unos pueblos y otros sino también como la confrontación entre las diferentes naciones y la propia Europa o el gobierno europeo, entendido éste último como un ente en sí mismo, independiente de los pueblos que lo componen.

En este aspecto, la continua tendencia hegemónica de las naciones en contraposición con la vocación homogeneizadora o equilibrante del conjunto, coloca a Europa en una situación de ventaja que la hace siempre victoriosa en última instancia. Ésa es la propia motivación de los pueblos en su lucha hegemónica, el estímulo último que ha llevado a las naciones a sobrepasar sus propios límites territoriales y a tratar de imponer el desarrollo de sus europeos particularismos por encima de los igualmente europeos particularismos ajenos.

Queremos decir que esa lucha *inter-naciones* que es la historia de Europa, responde a un concepto de acción defensiva más que ofensiva, de modo que las naciones habrían buscado expandirse no por una vocación nacionalizadora del resto de los europeos, desde una conciencia de superioridad del particular europeísmo por ellas desarrolladas, sino más bien por una motivación defensiva, preventiva de las teóricas ansias expansionistas de las naciones vecinas que, en todo caso, no serían tales pues las naciones no buscarían expandirse sino tenerse mutuamente vigiladas. Esa mutua vigilancia es la que, en último término, coloca a Europa en una situación de ventaja como parte en la confrontación que las naciones mantienen también con ella como entidad común.

Es decir, las naciones solas, en su mutuo temor, ejecutarían el equilibrio que permite a Europa persistir como realidad colectiva vigente. La elección sería hegemonía o sometimiento, y en esta disyuntiva las naciones habrían escogido lógicamente su expansión hegemónica, una expansión que habrían sentido más como una exigencia para la supervivencia que como un deseo belicista.

De todo lo expuesto se deduce que en los tiempos de paz, entendidos como períodos en los que la fuerza equilibrante de Europa en su calidad de conservadora de las *vigencias comunes* se hace menos patente, la red social europea dis-

minuye de intensidad. Las naciones entran menos en contacto unas con otras, se encierran en sí mismas, quedando menos influenciadas por el europeísmo que las rodea y buscando sus elementos definitorios, sus aspectos diferenciales, mirándose al ombligo de su particular interpretación de Europa y entendiendo el legado común europeo como una referencia cultural que reside únicamente en su pasado.

Europa está hoy “desocializada” o, lo que es igual, faltan principios de convivencia que sean vigentes y a que quepa recurrir. Una parte de Europa se esfuerza en hacer triunfar unos principios que considera “nuevos”, la otra se esfuerza en defender los tradicionales. (...) ésta es la mejor prueba de que ni unos ni otros son vigentes¹⁹.

En tiempos de paz, y particularmente en aquellos tiempos “pacíficos” por consumación, tiempos de post-guerra, las fronteras se acentúan, se van *endureciendo*, dificultando la comunicación entre los pueblos.

El principal efecto negativo de los periodos de post-guerra, a excepción del relativo al sufrimiento humano, es que distorsionan, cuando no destruyen, el sistema de vigencias colectivas sobre el que se asienta la comunidad. Los tiempos de paz tienen la potencialidad, confirmada o no, de hacer que esas vigencias colectivas queden olvidadas o ignoradas, pero no por ello extinguidas, es decir, están ahí independientemente de si se tiene o no conciencia de ellas; sin embargo, los momentos inmediatamente posteriores a la guerra producen un rechazo de las vigencias comunes al quedar éstas asociadas a la confrontación. Así, y como consecuencia de todo ello, las vigencias comunes pierden operatividad no sólo en la dimensión comunitaria o europea, sino también en la dimensión interna de las naciones.

Ortega llama la atención sobre los escasos niveles de socialización de la sociedad europea de post-guerra, que considera tales como para cuestionar la existencia o vigencia de instancias colectivas bajo las cuales articular la convivencia:

Esta debilitación subitánea de la comunidad entre los pueblos de Occidente equivale a un enorme distanciamiento moral. El trato entre ellos es difícilísimo. Los principios comunes constituyan una especie de lenguaje que les permitía entenderse. No era, pues, tan necesario que cada pueblo conociese bien y *singulatim* a cada uno de los demás²⁰.

¹⁹ X, 126.

²⁰ X, 127.

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

Alude Ortega al desconocimiento mutuo que la *desocialización* del espacio histórico común produjo en los pueblos que lo conforman. A partir de la segunda guerra mundial y sus devastadores efectos en el sistema de vigencias comunes, los europeos caen en el desconocimiento mutuo, elaborando ideas preconcebidas que no se correspondían con la realidad de unos pueblos que compartían una base cultural común, socializadora del colectivo europeo como tal, aun a pesar de sus extraordinarias dimensiones.

Con la llegada del europeísmo posterior a las grandes confrontaciones bélicas europeas se ha pretendido recuperar, desde la ausencia de impulsos hegemónicos o actitudes defensivas, las instancias o principios de convivencia que permitiesen recuperar los niveles de socialización de Europa e incluso incrementarlos. Se trataba de poner fin al distanciamiento moral de los pueblos europeos.

En esta ausencia de *europeismos beligerantes*, Europa queda concebida como un reto de equilibrio alcanzable esta vez desde la paz. Es desde esta perspectiva desde la que se ha pretendido dotar a Europa de una estructura de poder que genere una suerte de Estado a semejanza de los construidos por la naciones europeas, por lo que su visión tiene quizás el defecto de no considerar en su justa medida la presencia constante del Estado europeo que perfila Ortega en su pensamiento. En todo caso, el fomento de la socialización de los pueblos junto con un nuevo modo de aproximación a las realidades nacionales son algunos de los principales logros del integracionismo europeo actual.

El equilibrio europeo como instrumento de poder es esencial a la propia Europa como realidad plurinacional. Tanto es así que, en ese integracionismo europeo cuya mayor realización en la práctica es la Unión Europea, el equilibrio manifiesta su plena vigencia como el *modus operandi* del propio proceso de integración.

La Unión Europea aparece así como el último gran escenario en el que la constante búsqueda del equilibrio por parte de las naciones europeas manifiesta su vigencia como fuerza de Estado. Se nos presenta como el espacio contemporáneo en el que opera esa fuerza equilibradora que nivela las pretensiones de preponderancia de unas naciones sobre las otras.

Esto pondría de manifiesto el modo en que, aún hoy, la dimensión ciudadana queda excluida de las estructuras de poder en Europa. Así, en el proceso de integración las naciones no estarían otorgando a la sociedad europea como conjunto su plena capacidad de socialización, sino que, en términos de poder, los Estados siguen determinando la definición y consecución del equilibrio europeo. La búsqueda de las preponderancias seguiría, por tanto, plenamente vigente.

Por otra parte, también en los habituales procesos normativos y legislativos de la Unión se pone de manifiesto la intencionalidad de extensión de los parti-

cularismos europeos sobre los restantes, evidenciando la dinámica de preponderancias patente en el propio proceso de integración que es la Unión Europea. Todo ello es, sin duda, una demostración de la absoluta vigencia de esa constante dinámica de anulación mutua entre preponderancia y equilibrio, como fuerza de Estado en Europa. Se trataría así, como en el pasado, de una “lucha” por imponer una visión de Europa.

V. Una pluralidad unitaria

El equilibrio de poderes en que consiste Europa se sostiene por la existencia de la pluralidad que define a ese espacio común. Esta pluralidad resulta esencial para la propia viabilidad del equilibrio como fuerza motriz de la europeización, de tal forma que es la pluralidad presente en el continente la que hace de Europa una realidad sola, unitaria. Si esa pluralidad desaparece, desaparecería también la dinámica unidad europea.

No es posible mirar bien las naciones de Occidente sin tropezar con la unidad tras ellas operante ni es posible observar esta unidad europea concretamente y no sólo en mera frase, sin descubrir dentro de ella la perpetua agitación de su interno plural –las naciones²¹.

Esta pluralidad se ha desarrollado a partir de la unicidad de un mismo espacio histórico de modo que éste, a pesar de haber dotado a la comunidad de caracteres homogéneos no ha impedido el desarrollo de los particularismos nacionales. Al mismo tiempo, estos particularismos no han tenido como consecuencia la eliminación de la comunidad.

El hecho social europeo explica el modo en que la unicidad europea no se ve amenazada por el pluralismo que la caracteriza al ser ambas condiciones intrínsecas a su propia condición como comunidad histórica. Desde el origen Europa es un conjunto heterogéneo que se ve en cierto grado homogeneizado por una fuerza socializadora, de modo que el resultado de la socialización es la construcción de una entidad social que resulta al mismo tiempo plural y unitaria.

Esta incesante dinámica entre la unidad y la pluralidad constituye, a mi parecer, la verdadera óptica bajo cuya perspectiva hay que definir los destinos de cualquier nación occidental²².

²¹ “Prólogo a *Las épocas de la historia alemana*, de Johannes Haller”, VI, 39.

²² *Idem*.

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

Partiendo de esta doble condición o existencia de características que, aun pareciendo opuestas, son compatibles e incluso imprescindibles en la constitución europea, veremos cómo en ocasiones, y en consonancia con la dualidad de la sociedad europea, ha sido la pluralidad que representan las naciones lo que ha marcado los acontecimientos, mientras en otros momentos el hecho decisivo ha procedido de la unicidad u homogeneidad europea.

Este hecho es particularmente considerable a la hora de analizar los recorridos históricos de cada único particularismo, al quedar marcados por la doble condición de Europa de ser al mismo tiempo un ente único y plural, o plataforma unitaria sobre la que se han desarrollado diferencias grupales. Estas diferencias grupales, con su propio crecimiento como grupos particulares, alimentan la unidad originaria al desarrollar, aun en su comportamiento como subgrupos, las características definitorias de la unidad de la que proceden y forman parte.

Desde esta concepción explica Ortega el acontecer de algunos episodios de la historia europea que, teniendo como origen uno de los particularismos nacionales, extienden su influencia y sus consecuencias por el resto del espacio común de forma que, para entenderlos, es necesario asumirlos como una cuestión europea, de conjunto, más allá de su dimensión meramente nacional.

Los particularismos o pluralidad definitoria de cualquier unidad social se entienden desde esta perspectiva como un factor de socialización del conjunto, al ser imposible su disociación del todo original. Los acontecimientos particulares tienen repercusiones directas sobre el resto de las individualidades o particularismos que conforman el todo; pero no sólo eso, sino que ese hecho, la influencia de los acontecimientos particulares en el conjunto lo que hace es consolidarlo, añadir al conjunto nuevos elementos de unicidad, representando una verdadera pluralidad unitaria: proceden de una misma unidad y su mera acción genera unicidad.

Nada acontece en un grupo social que no llegue a conocimiento del resto y deje en él su huella. La sociedad se hace más compacta y vibra integralmente de polo a polo²⁵.

En directa relación con todo ello, expresa Ortega cómo las naciones comparten en realidad sus propias problemáticas, de forma que lo que parece ser una realidad o un problema propio de una sola nación, finalmente se presenta como un hecho, problemático o no, constatable también en el resto de los particularismos, quizás no como tales pero sí observados en su conjunto, es decir, como unidad.

²⁵ *España invertebrada.- Bosquejo de algunos pensamientos históricos*, III, 459.

De ahí la necesidad a que apunta Ortega de analizar a las naciones siempre desde una perspectiva de conjunto, tanto para encontrar el origen de las situaciones a estudiar, como para comprender su desenlace y desarrollos futuros, siempre en clave comunitaria.

Así, en su análisis sobre los particularismos internos españoles y los problemas que aquejaban a España en su obra *España invertebrada*, Ortega concluye que los problemas de España no son ajenos a otras naciones de Europa; que lo que pensamos como un hecho únicamente español, se ve reproducido de igual forma en otros particularismos europeos. Nadie es una isla dentro de la comunidad, y los problemas de unos son en cierto modo también los problemas de los otros.

La socialización en el pensamiento de Ortega, explica también esta perspectiva en la que el cuerpo social europeo, la concepción de Europa como sociedad, es el elemento de cohesión de la pluralidad existente en el espacio histórico europeo. La sociedad europea como conjunto es el órgano donde residen los elementos de la comunidad que, en su convergencia, revierte sus efectos sobre el cuerpo social. Desde esta perspectiva la sociedad es el origen y el destino de la comunidad y su convergencia, y es por tanto en su pluralidad donde reside la fuerza unitaria de Europa como órgano social.

VI. El integracionismo europeo de Ortega

(...) la exaltación de las masas nacionales (...) era la vuelta que ineludiblemente tenía que tomar la realidad histórica para hacer posible el auténtico futuro, que es, en una u otra forma, la unidad de Europa²⁴.

La convicción europea de Ortega se fundamenta en la concepción social que caracteriza su visión de Europa. Desde esta visión percibe la unidad europea como una realidad de facto que bastaría sólo con dotarla de estructura física u órganos ejecutivos de poder; un poder que, en todo caso, es igualmente una realidad operativa que emana de la unitaria realidad social.

En su teoría de la crisis, planteada en términos sociológicos que equiparan las dinámicas inherentes a la persona con aquellas relativas a los colectivos o grupos humanos, plantea Ortega cómo ésta, la crisis, posee la virtud de propiciar la acción definitiva que conduce finalmente a un nuevo paso en la evolución de esa realidad, sea ésta personal o colectiva. De esta forma, el sujeto de la crisis se ve avocado a ella como cúmulo de una dinámica de intentos fallidos en el intento de resolver una situación arrastrada con anterioridad.

²⁴ III, 430.

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

El fracaso uno tras otro de estas tentativas es lo que conduce a la crisis como lugar en el que la evidencia se muestra con claridad, con la rotundidad y claridad que sólo la crisis concede. Como el resultado de haber eludido la determinación de las medidas que resuelven la crisis, solucionando el problema y generando al mismo tiempo un paso en la evolución de esa realidad, la crisis se presenta como el instrumento único capaz de evidenciar la realidad.

En este sentido, y llevando estas reflexiones al terreno europeo, lo que plantea Ortega es cómo la realidad del cuerpo social europeo como entidad unitaria ha sido ignorada reiteradamente, eludiendo las naciones el momento de abordar la tarea de equiparar la dimensión política europea a su dimensión social. Así, en esta especie de evasión de sus responsabilidades para con el conjunto y como parte de él, las naciones han ido actuando en direcciones opuestas a lo que convenía, resultando cada una de estas acciones más alejadas de la solución que la acción inmediatamente anterior. El punto final de este proceso de evasión de la realidad subyacente en la historia europea sería la exaltación de los particularismos, conducentes a la confrontación abierta entre los mismos, una confrontación que situaría a Europa en una crisis sin precedentes.

Por lo tanto, el siglo XX como punto de maduración del proceso de germinación, desarrollo y consolidación de las naciones, habría conducido finalmente a la crisis capaz de evidenciar la necesidad de abordar la realidad unitaria de Europa como cuerpo social primario y común a las naciones. Representaría por tanto el momento en que la unidad del continente se muestra a las naciones como la vía única para la superación de los conflictos y la consecución del equilibrio desde la paz. La integración europea como objetivo asumido.

La integración

El planteamiento integracionista de Europa ocupa un papel relevante en el pensamiento de Ortega que, al respecto, mantiene una absoluta coherencia con todos los demás “lados” de su reflexión filosófica. Observando sus referencias a tantas otras múltiples temáticas podemos ver cómo todas ellas quedan fielmente articuladas en torno a una serie de convicciones puramente filosóficas, no muy numerosas pero realmente sólidas. Es a partir de esas convicciones, argumentadas siempre de un modo muy analítico, descriptivo y sencillo, que Ortega ofrece su visión y consideraciones acerca del problema europeo y su forma de lograr una solución al respecto.

La percepción de Europa como una realidad susceptible de presentar caracteres problemáticos diferencia a Ortega de la concepción de lo europeo como algo perfecto, como la máxima realización del hombre occidental en el desarrollo de su civilización, en visión propia de algunos de los pensadores de la Genera-

ción del 98, de los que Joaquín Costa es quizá el ejemplo más paradigmático. Al contrario, para Ortega, Europa no es ajena a la problemática española, omnipresente en Costa y los autores a él contemporáneos que, en su regodeo en el drama español, idealizaron una Europa de la que se sentían excluidos.

Analiza Ortega a Europa desde una perspectiva interior; es decir, Ortega, en tanto que español, no siente a Europa como algo ajeno. Esta perspectiva resulta característica de su pensamiento sobre Europa ya que le coloca en una situación lo suficientemente equidistante como para valorar lo europeo en su justa medida. Su plena conciencia europea le permite por tanto llegar a conclusiones que se ajustan a la realidad.

(...) la opinión pública *sensu stricto* de un país cuando opina sobre la vida de su propio país tiene siempre "razón", en el sentido de que nunca es incongruente con las realidades que enjuicia. La causa de ello es obvia. Las realidades que enjuicia son lo que efectivamente ha pasado al mismo sujeto que las enjuicia²⁵.

Es decir, el propio Ortega nos explica cómo las posibilidades de obtener conclusiones aproximadas sobre una realidad a la que no se pertenece son escasas, siendo necesario pertenecer a ella para tener un pleno conocimiento de esa realidad. Se podría objetar que su cita sobre la capacidad para enjuiciar a una colectividad hace referencia a las naciones o que, en todo caso, Europa es una suma de naciones, de modo que, siendo imposible pertenecer a todas las naciones al mismo tiempo, no podremos elaborar juicios de valor congruentes con esa realidad. Sin embargo, el concepto europeo de Ortega, como hemos venido viendo, no es el de Europa como una suma de pueblos, sino como un pueblo en sí mismo.

Ortega percibe constantemente a Europa como una unidad pre-nacional, como algo que ya es, y es precisamente eso lo que determina la, a nuestro juicio, adecuada aproximación de Ortega a los temas europeos, pues su plena conciencia de pertenencia a la comunidad le permite emitir juicios ponderados al respecto.

Es precisamente en este sentido en el que encontramos en todas las reflexiones orteguianas sobre Europa una constante proyección europea en su sentido más estricto, pues parte de la concepción de Europa como una unidad y al mismo tiempo su sentimiento de pertenencia a esa unidad es inequívoco.

De esta forma, percibimos la integración en el pensamiento orteguiano como una superación de las realidades nacionales por la realidad subyacente a to-

²⁵ *De Europa meditatio quaedam*, X, 129-130.

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

das ellas que es la unidad europea. Es decir, Ortega plantea finalmente un periodo de preponderancia de lo europeo o común por encima de lo nacional o particular. Una de las características más poderosas de toda su meditación sobre Europa es la concepción de Europa como una realización consumada. Su pensamiento transmite la plena conciencia de Europa, en lo que consideramos el primer paso o condición *sine qua non* para la consecución de la integración.

La preponderancia de los particularismos sobre la unidad es por tanto percibida por él como una problemática generalizada en Europa, y no estrictamente como un problema español. Es decir, Europa es también una realidad problemática con una dinámica de preponderancia de lo particular sobre lo común.

El problema europeo sería tal en referencia a la crisis de toda una época, la crisis de la Edad Moderna, de la preponderancia de las naciones por encima de la comunidad. Una crisis a la que Europa debía hacer frente. La crisis significó la máxima expresión de los particularismos nacionales en el espacio europeo; de este modo, la integración europea sería la forma de superar la que era una crisis de un fin de ciclo, resolviendo por tanto ese problema de tránsito histórico o transición, por superación, de una época.

La integración consistía, en primer término, en una toma de conciencia europea, de pertenencia a la unidad previa o superior, en la concepción de las naciones como parte del todo común:

No se ha visto, pues, la realidad completa de una nación europea si se la ve como algo que concluye en sí mismo. No: cada una de estas naciones levanta su peculiar perfil, como una protuberancia orográfica sobre un nivel de convivencia básica que es la realidad europea. Se separan y aíslan los pueblos por arriba, pero terminan todos unidos e indiferenciados en un subsuelo común que va de Islandia al Cáucaso²⁶.

Fundamental en el europeísmo de Ortega es la concepción de la unidad como una convivencia de los individuos; en lugar de las naciones, son los individuos los que conforman la realidad unitaria europea y sobre ellos debe descansar la integración. En este aspecto encontramos una sintonía directa con la necesidad democrática de la integración, más allá de la unificación de poderes o, quizás convendría decir, del reparto del poder por parte de las naciones en el seno de la comunidad.

Vemos así cómo los conceptos de concienciación de la comunidad, la necesidad de fomentar las relaciones sociales que alimenten la red social europea y la concepción del ciudadano como elemento central de la entidad social que es

²⁶ "Prólogo a *Las épocas de la historia alemana*, de Johannes Haller", VI, 38.

Europa, junto con las problemáticas en relación a la estructura de poder y la creación de un aparato “estatal”, permiten insertar el pensamiento orteguiano en los fundamentos teóricos de la integración europea.

La identificación que en la lectura de Ortega encontramos con el europeísmo integracionista actual es constante y especialmente evidente en algunos argumentos como el relativo a la necesidad de conjugar la unicidad europea con la diversidad sobre ella existente, en relación a los particularismos nacionales que la historia europea ha proporcionado y que han contribuido, tanto como la comunidad subyacente, a la conservación de la europeidad, al mantenimiento de la unidad social de facto, recreadas una tras otra en la Europa originaria:

Otra vez y más que ninguna otra vez, el genio histórico tiene ahora ante sí esta formidable tarea: hacer avanzar la unidad de Europa, sin que pierdan vitalidad sus naciones interiores, su pluralidad gloriosa en que ha consistido la riqueza y el brío sin par de su historia²⁷.

Aparece Ortega como un europeísta convencido que plantea la necesidad de la integración en una visión realmente cercana a la praxis actual del europeísmo integrador. Esta visión de Europa tan ajustada al proceso actual la consigue Ortega, en nuestra opinión, a partir del desarrollo de una perspectiva estrictamente europea. Ortega, en su reflexión sobre Europa, se despoja de su condición de nacional para abstraerse a ella y de ese modo, en perspectiva, emitir valoraciones del conjunto que resultan esclarecedoras. No se trata, como en tantas ocasiones a la hora de valorar a posteriori el pensamiento de un intelectual, de considerar su pensamiento como el vaticinio de un futurista, considerando sus cualidades en términos de videncia o adivinación de lo que está por venir, sino que lo realmente meritorio en el pensamiento de Ortega es su capacidad para aportar las claves para la plena comprensión de la realidad europea.

La visión europea de Ortega supera el fatalismo español de los pensadores adscritos a la Generación del 98 que tuvieron su contrafuerte en una veneración de Europa que resultaba algo irreal. Por otra parte, en el medio europeo se extendió una visión fatalista sobre la realidad del continente en el sentido de la decadencia de lo europeo o la civilización occidental.

En medio de estas sensibilidades Ortega aporta una concepción de Europa marcada por una visión sosegada, alejada del fatalismo y que, como tal, es capaz de meditar sobre el pasado, no para encontrar en él el desasosiego propio de quien siente no poder recuperar lo perdido, sino para localizar en el presente aquellas cualidades que continúan intactas en la idiosincrasia europea y que son la base para la potenciación de la comunidad y la construcción de Europa.

²⁷ VI, 40.

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

A la toma de conciencia de Europa como una constante en Ortega, cabría añadir, de cara a la integración de las naciones europeas, la postulada socialización de los pueblos; una óptica social que es permanente en el pensamiento de Ortega –y la unificación del continente no escapa a sus planteamientos sociológicos.

VII. La socialización de las relaciones internacionales

La concesión a los pueblos de una personalidad social y socializadora, por tanto, de las relaciones internacionales, permite afrontar la integración de las naciones europeas bajo una estructura unitaria visible, es decir, permite abordar la unificación de Europa.

El desarrollo de los particularismos, culminante en una vorágine de exaltación nacional, había tenido como efecto la práctica anulación del poder público europeo emanado de una sociedad europea vigente desde la conformación del espacio histórico cultural europeo. Esto supuso una atenuación de la convivencia hasta niveles que ponían en peligro la pervivencia del poso común sobre el cual se habían creado las naciones, con el consiguiente riesgo de fragmentación de la unidad o comunidad europea.

Advertía Ortega sobre esa *desocialización* que padecía el espacio común y esa disminución del número de principios colectivos de convivencia como las instancias que permiten la socialización de los pueblos. Estos escasos niveles de socialización contribuían a fomentar los desequilibrios además de poner al heredado, y al mismo tiempo alimentado por la historia, *credo intelectual y moral de Europa*, en peligro de extinción.

Las naciones de Occidente son pueblos que flotan como ludiones dentro del único espacio social que es Europa; “en él se mueven, viven y son”. Yo postulo una historia de Europa que nos contaría las vicisitudes de ese espacio humano y nos haría ver cómo su índice de socialización ha variado; cómo, en ocasiones, descendió gravemente haciendo temer la escisión radical de Europa (...)²⁸.

De esta forma, Ortega postula la reunificación europea como una labor en primer término de socialización, como todo un trabajo de aproximación de unos pueblos a otros, una vez asumida la pertenencia a un espacio histórico común; un sentimiento de pertenencia casi olvidado a causa de los excesos del nacionalismo.

²⁸ *De Europa meditatio quaedam*, X, 125.

Así, Europa aparece como un foro de aproximación de sus naciones, como la puesta en práctica de un nuevo internacionalismo basado en la conducta social de los pueblos. En este sentido destaca la importancia de un mutuo conocimiento que permita superar las habitualmente erradas opiniones que las naciones se forman unas de otras y que genera el hermetismo, que las naciones se cierren en sí mismas, aquejadas de un sentimiento de incomprendición.

Una aproximación inapropiada entre las naciones provoca el efecto contrario a esa inicial intención de aproximación, de modo que se hace necesario, si queremos llegar a conclusiones certeras, tener en cuenta cada particular hecho nacional, entendiendo que una realidad nacional no es un hecho fácil de comprender, o cuya comprensión pueda ser alcanzada en un breve espacio de tiempo. Las opiniones de escasa consistencia o poco ajustadas a la realidad de un país generan, en el mejor de los casos, un aislamiento del colectivo juzgado, cuando no una inconsciente asunción de la opinión vertida por el otro.

Toda realidad desconocida prepara su venganza. No otro es el origen de las catástrofes en la historia humana. Por eso será funesto todo intento de descubrir que un pueblo es, como una persona, aunque de otro modo y por otras razones, una intimidad –por tanto, un sistema de secretos que no puede ser descubierto, sin más, desde fuera²⁹.

Quizá Ortega constató algo similar en sus primeros contactos y experiencias internacionales, en otros países europeos, de modo que esta socialización o conceptuación de las naciones como entidades personales supone la superación de esa dinámica de opiniones o, visto de otra manera, el pleno entendimiento de la misma y de sus fatales consecuencias. Así, planteaba Ortega la necesidad de insertar criterios sociales o de socialización, en relación a la metodología de las relaciones internacionales, a las que Europa como realidad plurinacional no era ajena.

Yo creo que hay aquí un nuevo problema de primer orden para la disciplina internacional, que corre paralelo al del derecho (...). (...) aquí reclamamos una nueva técnica de trato entre los pueblos³⁰.

Esta socialización de los pueblos o la mencionada concesión de personalidad social a las naciones permitiría a éstas, alcanzada su madurez, una total aceptación de su personalidad, con lo que ello implica de plena aceptación de sus orígenes y de su historia común; este aspecto sería de gran relevancia y

²⁹ X, 132.

³⁰ *Idem*.

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

determinante para su andadura como parte de un europeísmo entendido como la persecución de la integración en base a una comunidad de origen y la aproximación a las naciones desde parámetros sociológicos, evitando la emisión de opiniones precipitadas e injustificadas.

Desde el punto de vista de la socialización de las relaciones internacionales, cabría esperar que su puesta en práctica aportase nuevos valores de apreciación de las naciones y, en el caso de Europa, propiciara una mejor aceptación del otro, que sería percibido, de entrada, como un igual o –utilizando la perspectiva familiar que a menudo Ortega empleaba para referirse a las naciones europeas– como un hermano con el que se comparten los orígenes y el posterior desarrollo en el interior de una familia común.

La recuperación de principios comunes que permitan la convivencia sería más fácil de abordar desde el pleno desarrollo de las naciones dentro de la categoría social que Ortega les concede. La superación, por parte de los pueblos, de su etapa de desarrollo y consolidación como tales, debería hacerles, en consecuencia, más propensos a reconocer como colectivos algunos de los principios que todos ellos tienen interiorizados como propios, percibiéndolos como algo compartido o común y no como algo particular o exclusivo de su propio desarrollo o historia nacional. Se trataría en definitiva de mostrar la capacidad, inherente a la madurez, de asumir la realidad; una madurez que aportaría también a las naciones la capacidad de entender al otro sin el ímpetu ególatra de una juventud nacional, ya superada.

De esta forma, continuando con la “socializante” visión de los pueblos, tanto en su génesis como en la interacción de los unos con los otros, la evolución natural de esos incipientes pueblos de Occidente les habría llevado a alcanzar una juventud o post-adolescencia en la que cada uno de ellos intentaba encontrar su propia identidad, lo que les condujo a ignorar la existencia de la identidad común o identidad europea y su parte en ella.

La dualidad de las sociedades europeas entre lo nacional y lo europeo nos lleva a plantearnos cómo, existiendo una serie de características comunes a todos los europeos, de entre el inventario de cualidades particulares habría aún algunas características sociales que algunos países compartirían entre sí, lo que pondría de manifiesto cómo dos o más pueblos podrían haber experimentado una similar evolución a partir del fondo común europeo, propiciando a su vez un sistema de relaciones de diferentes niveles dentro de la comunidad europea.

VIII. Europa como destino

Todo pueblo occidental al llegar a su plena integración en la hora de su preponderancia ha hecho la misma sorprendente y gigantesca experiencia

—que los otros pueblos eran también él o, dicho viceversa, que él pertenecía a la inmensa sociedad y unidad de destino que es Europa³¹.

En el estudio europeo de Ortega encontramos siempre a las naciones ligadas entre sí por un origen común que determina de igual forma y en último término un destino igualmente compartido. Desde esta perspectiva los pueblos europeos se ven “forzados” a asumir la esterilidad de las luchas hegemónicas en busca de preponderancia, así como la inutilidad de la exaltación de las nacionales que, aun conscientes de la existencia de esa latente unidad europea, pretenden ignorarla.

Todo en su análisis de Europa confluye en la unidad; el origen común civilizador, la pluralidad étnica del espacio histórico, los efectos europeizantes de las mutuas dominaciones de unos sobre otros, la opinión pública como generadora de poder, el trabajo de construcción nacional de los pueblos, elevado por Ortega a una categoría casi artística e incluso mística; todo conduce a la unidad. Los esfuerzos divergentes producen continuamente el efecto contrario, de modo que incluso la divergencia acaba por conducir a la convergencia; la inercia unificadora del poso común se pone de manifiesto constantemente, se revuelve contra las ansias individualistas de los pueblos, como un bumerán que emplea la misma fuerza con que es distanciado en volver a su punto de origen.

De esta forma, faltaría únicamente la asunción de esta realidad por parte de las naciones, la asunción serena del hecho europeo y la puesta en común de esfuerzos para la consecución de una estructura unitaria realizable desde la paz y compatible con la existencia de las naciones.

Las naciones descubren que sus problemáticas no son ajenas a la comunidad, a la unidad histórica europea. De esta forma, la manera mejor de resolverlas es igualmente en común, desde el colectivo. Como veíamos, ningún colectivo es completamente autónomo, las interdependencias son acusadas y, en el caso de los pueblos europeos, las problemáticas inherentes a su realidad nacional encuentran su explicación y su solución siempre en clave europea.

Ortega aborda la colectividad europea y su destino común como una realización que va más allá de las naciones pero que es efectuada desde las naciones; es decir, el objetivo de la integración europea es la consolidación del espacio histórico europeo en términos de utilidad para esas naciones que lo conforman tras siglos de evolución. Su finalidad por tanto no es la eliminación de las naciones o su dilución en el espacio europeo, sino que, en consonancia con la tesis apuntada a lo largo de todo su pensamiento, el espacio común europeo y las naciones son dos realidades que no se solapan la una a la otra sino

³¹ “Prólogo a *Las épocas de la historia alemana*, de Johannes Haller”, VI, 40.

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

que se rigen por dinámicas diferentes pero complementarias, dominada una por el hecho de ser originaria y la otra por consistir en un desarrollo particular a partir de esa primaria originalidad.

De esta forma, y en última instancia, Europa y sus naciones quedan ligadas la una a las otras como parte de un mismo desarrollo, que es el desarrollo de Europa como realidad integradora de naciones que disponen, en consecuencia, de un destino común.

La memoria europea

La aproximación filosófica de Ortega representa, en nuestra opinión, el principal factor de distinción de su pensamiento sobre Europa. Siempre desde esa perspectiva socializadora de los colectivos, consistente en dotar a los mismos de una personalidad social, plantea el modo en que Europa, como tal, dispone de su propia memoria histórica.

La memoria europea jugaría un papel principal en la construcción del futuro de la comunidad. Esta memoria, como remanente de los acontecimientos pasados, es el componente que permite asociar al presente un acontecimiento proyectado hacia el futuro, estableciendo una visualización de ese futuro en función de los acontecimientos vividos en un tiempo pasado. Es lo que podríamos llamar capacidad de ensueño o imaginación. De esta forma, siendo el hombre europeo uno de los que dispone de una memoria más prolongada, sería capaz de anticipar el modo en que sus decisiones “construirían” el futuro, es decir, su experiencia pasada determinaría su capacidad para prever las consecuencias de sus actos.

No hay vida sin interpretación del contorno. Esta interpretación consiste en que el viviente ante la nueva circunstancia reacciona confrontándola con las pasadas que su memoria conserva. (...) cuando el hombre imagina lo que va a venir, la nueva situación que sobrellega, el futuro que avanza sobre él, anticipa largamente basándose en el largo pasado que conserva³².

Esa capacidad de memoria haría al hombre europeo capaz de anticipar o imaginar su futuro, escogiendo sus acciones en base a ese futuro “previsible”; sus decisiones dependerían directamente de su memoria. En este sentido, en una intencionalidad de evitar las fricciones del pasado que dicta su memoria, el europeo debería ser capaz de actuar en consecuencia tomando decisiones que le permitan vislumbrar un futuro en el que no se repiten los problemas del pasado.

³² “Los «nuevos» Estados Unidos”, IV, 622.

La extensa memoria de los europeos establecía para Ortega una cierta obligación de inteligencia por su parte, por parte del hombre europeo, del que Ortega esperaba –por decirlo de forma coloquial– una cierta demostración de “oficio” en el transcurrir de la historia. En virtud de esta veteranía, el hombre europeo habría agotado su cupo de errores, su derecho a equivocarse habría prescrito.

Así, estas viejas cabezas europeas no tienen derecho a ser ingenuas. (...) Las cabezas europeas vienen afilándose desde hace muchos siglos en el asperón de la historia y están obligadas a usar los ojos con agudeza (...). Köhler, en sus estudios sobre los antropoides, ha demostrado que el tamaño de la inteligencia depende del tamaño de la memoria. Los europeos están obligados a ser muy inteligentes porque son los hombres actuales de la más larga memoria³³.

En este sentido, esta personificación del europeo como grupo humano nos sugiere apelar a la memoria europea, hacer uso de ella como un dictamen interior que permitiría a los europeos avanzar definitivamente y de forma inteligente hacia un futuro que contemplase su integración, asumiendo sus orígenes y superando los conflictos propios de su pretérito estado de juventud y primera madurez, ya superadas. La memoria debería hacer al hombre europeo más consciente de sus posibilidades, concederle una mayor seguridad en sí mismo y en las posibilidades del histórico espacio común europeo.

El componente psicológico de los pueblos se presenta por tanto en Ortega como un elemento a tener en cuenta tanto para explicar el presente como para argumentar las potencialidades del futuro, intentando otorgar un componente lógico-filosófico a sus acciones presentes y futuras.

En virtud de esta extensa memoria europea los europeos deberían ser capaces de entender su papel en el mundo y de asumir una historia colectiva acorde con su peso internacional. En este sentido, podríamos quizá afirmar que Europa ha realizado en las últimas décadas el necesario ejercicio de asumir su pasado, sus orígenes y su historia compartida; de todo ello resultaría una recuperación de su memoria histórica colectiva que sería, en último término, lo que habría posibilitado el modo en que finalmente es capaz de anticipar su futuro, de imaginarlo a partir de una acumulación de lo vivido, diseñándolo a su voluntad a través de sus decisiones presentes, unas decisiones que suelen girar en torno al eje central de la integración.

Europa tiene que aprender en la Historia, no hallando en ella una norma de lo que puede hacer –la Historia no prevé el futuro– sino que tiene que aprender a evitar lo que no hay que hacer; por tanto, a renacer siempre de sí misma evi-

³³ “Sobre los Estados Unidos”, V, 36.

tando el pasado. Para esto nos sirve la Historia: para libertarnos de lo que fue, porque el pasado es un *revenant*, y si no se le domina con la memoria, refrescándole, él vuelve siempre contra nosotros y acaba por estrangularnos. Ésta es mi fe, éste es mi entusiasmo por la Historia (...)³⁴.

La madurez de los pueblos

Esta capacidad del hombre europeo de asumir su pasado y de anticipar su futuro acudiendo para ello a su memoria determinaría lo que en la vida de una persona denominaríamos como madurez. Ortega, como vemos, concede a los pueblos los atributos psicológicos de la persona en su desarrollo vital, ello le permite elaborar reflexiones y llegar a conclusiones que explican los acontecimientos del pasado y las potencialidades del futuro con una base histórica y filosófica realmente sólida, que hace, en todo caso, de su pensamiento, una lectura verdaderamente fascinante.

A colación de unas reflexiones sobre el hecho colonial, desarrolla una interesante teoría sobre la madurez de los pueblos en la que pone de manifiesto cómo la “vida europea” representaría en sí misma una civilización final, el resultado de una evolución y la superación de una transitoriedad inicial.

La “vida oriental”, la “vida antigua”, la “vida europea” (...) serían en sí mismas imperecederas, intransitorias, por la sencilla razón de que no son tránsito a otra vida, sino que terminan dentro de sí mismas³⁵.

En el contraste con la dinámica de la vida colonial, alcanzamos a definir las cualidades de la vida europea como una vida que se desarrolla dentro de los límites de lo conocido y experimentado, una vida que pone de manifiesto la madurez del hombre europeo.

El planteamiento de Ortega es el que enfrenta a personas procedentes de un espacio geográfico sobre el que se desarrolla un modo de vida altamente desarrollado en el tiempo, con un nuevo espacio geográfico en el que encuentran unos usos notoriamente arcaicos y, desde luego, menos desarrollados que los usos de origen de las personas desplazadas.

En este sentido, podríamos plantear cómo en el caso del espacio histórico europeo sucedió exactamente lo contrario, es decir, una serie de grupos humanos que, procedentes de una cultura menos desarrollada, se desplazan y asientan en un espacio geográfico en el que, por antigüedad, se han desarrollado y asentado unos usos realmente sofisticados en comparación con los suyos pro-

³⁴ “Para el «Archivo de la palabra»”, V, 87.

³⁵ “Sobre los Estados Unidos”, V, 39.

pios. En la situación colonial ya conocemos los efectos que sobre el hombre “antiguo” tiene la adaptación a una vida *nueva* en el sentido de más *joven* o menos antigua³⁶; así, de igual modo y con la visión *a posteriori* que ofrece la historia, sólo nos quedaría intentar comprender cómo sucedieron las cosas ante la irrupción de hombres *nuevos* o bárbaros en la vida de hombres antiguos o romanizados, siendo éste el modo en que germinó la *vida europea*.

Así, y en la misma línea de personificación de los grupos humanos, veremos cómo, y en consonancia con la visión que venimos analizando de Ortega sobre Europa, los hombres *nuevos* procedentes de una vida más *joven* junto a los hombres románicos, en una regresión psicológica ante el vacío generado por la caída de Roma, asumieron los usos que conformaban la vida antigua como usos efectivamente superiores o pertenecientes a una vida adulta, una vida madura y más desarrollada, imitando al hombre antiguo como quien imita a un padre percibido como un modelo a seguir.

Europa, o la *vida europea*, es por tanto una vida que ya ha atravesado todos los estadios de su evolución como aglutinadora de un grupo humano; como tal, es una vida consumada y consolidada, no hay ningún elemento de transitoriedad en ella.

El desarrollo de los particularismos o nacionalismos europeos habrían, en algún caso, contemplado fugaces elementos de transitoriedad, en su intencionalidad primera de conformar por sí solos una especie de *vida particular*, pero al aflorar irremisiblemente la *vida europea* bajo ellos operante, la vocación particularista acaba por diluirse en el todo europeo, en la comunidad de un mismo espacio histórico. Así, en contraposición a América como “el nombre de una situación, de un estadio: la situación y el estadio coloniales”, Europa sería el nombre de una esencia, el *terminus* de un viaje: el de una comunidad de pueblos “bajo la presión inexorable de un destino limitado”³⁷.

Conclusiones

La visión europea de Ortega comprende una concepción dual de Europa como concepto político y social. Por una parte es concebida como un espacio de naciones que experimentan un desarrollo histórico diferenciado y, por otra parte, se nos presenta como una comunidad igualmente histórica que dispone de una dimensión unitaria fundamentada en un pasado común.

La importancia que Ortega concede al relato histórico está justificada en el papel que la Historia desempeña en la formación del espacio europeo como es-

³⁶ Véase V, 36-44.

³⁷ V, 44.

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

pacio histórico común, en el que desaparece por completo la concepción geográfica, haciendo descansar en su totalidad, sobre variables culturales, la creación de ese espacio común.

Sostiene Ortega con contundencia la existencia de un Estado europeo sustentado en la vigencia de fuerzas sociales y culturales de carácter íntegramente europeo, común, o comunitario; ello se explica en base a los conceptos orteguianos de *sociedad europea* y *opinión pública europea*, conceptos que, en la concepción orteguiana de Europa, presentan una fuerza extraordinaria.

El proceso de integración europea, que desde la perspectiva orteguiana podríamos calificar como proceso de socialización, puede comprenderse mejor a través de la personalidad social que Ortega concede a los pueblos, un elemento característico del pensamiento orteguiano que permite desarrollar el concepto de opinión pública europea sobre el que se construye el concepto orteguiano de Europa como realidad estatal.

Las conclusiones sobre la integración y la unidad europea son realmente esclarecedoras en el pensamiento orteguiano, conservando su vigencia de manera asombrosa en el momento presente. Los conceptos de concienciación de la comunidad, la necesidad de fomentar las relaciones sociales que alimenten la red social europea, y la concepción del ciudadano como elemento central de la entidad social que es Europa, junto con las problemáticas en relación a la estructura de poder y la creación de un aparato “estatal”, hacen del pensamiento europeísta de Ortega una verdadera teoría del integracionismo europeo.

En ese integracionismo europeo se desarrolla el concepto de equilibrio como instrumento de poder y dinámica esencial de la propia Europa, manifestando su vigencia como procedimiento en la integración europea.

Por otra parte, las reflexiones de Ortega al respecto de Europa cobran especial relevancia y se nos presentan con especial claridad en el momento histórico presente en el que tiene lugar ese “cambio de turno” en la dinámica dual orteguiana de preponderancia de lo nacional frente a lo común, o europeo.

La meditación de Europa en Ortega representa un valioso legado intelectual en el camino de comprensión de Europa. Muestra la necesidad de comprender Europa y de llevar a cabo las transformaciones que lleven a las naciones europeas a asumir plenamente su pertenencia a una realidad que supera a las naciones y la necesidad de adaptarse a su condición como parte de un todo común.

Por todo ello, Ortega representa en el pensamiento no sólo español sino europeo una referencia en la voluntad integradora del espacio histórico europeo. Su capacidad para abstraerse de los particularismos, especialmente del particularismo español al que pertenece, le convierten en un intelectual “para” Europa, un pensador de Europa en su máxima expresión. Su produc-

ción intelectual hace de él una figura de referencia en el análisis de la realidad, sea cual sea ésta, pero, especialmente en el objeto de nuestro estudio, Ortega representa una reflexión de grandes cualidades por su conocimiento de la Historia y por la riqueza y enorme atractivo de sus argumentaciones. ●

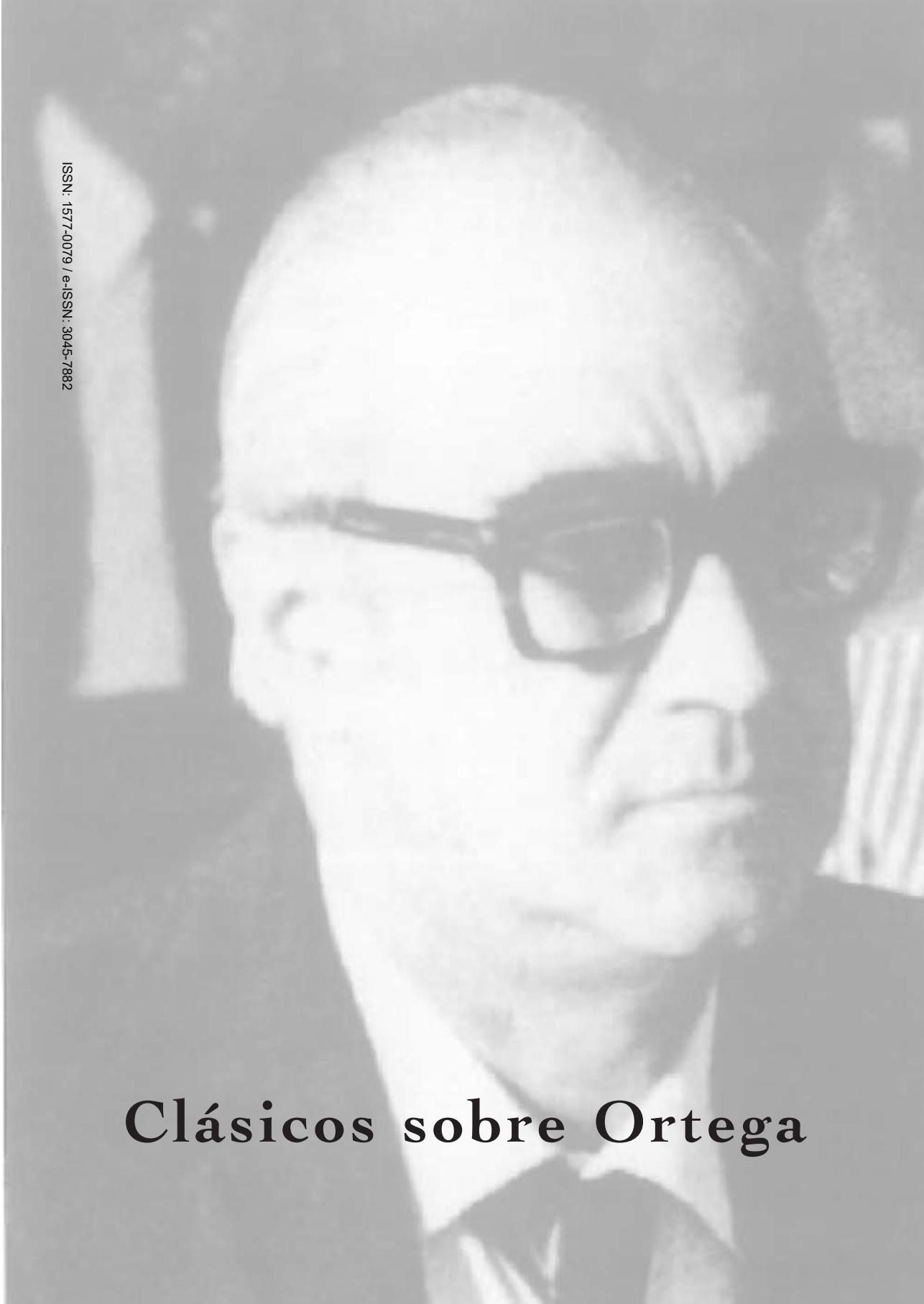
Fecha de recepción: 08/01/2017

Fecha de aceptación: 15/02/2017

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GÓMEZ, Yolanda y ALVARADO, Javier (2004): *Enseñar la idea de Europa*. Madrid: UNED.

ORTEGA Y GASSET, José (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset.

A black and white portrait of a man with dark hair and glasses. He is resting his chin on his hand, looking slightly to the side. The background is blurred.

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

Clásicos sobre Ortega

< César Pacheco Vélez.

Sobre César Pacheco Vélez

Introducción de Jorge Wiesse Rebagliati

ORCID: 0000-0002-2819-2054

César Pacheco Vélez (Lima, 1929-1989) fue un destacado historiador peruano de la llamada Generación del 50, a quienes pertenecieron, en la historia, José Antonio del Busto, Pablo Macera y Armando Nieto Vélez S. J.; en la narrativa, Julio Ramón Ribeyro y Mario Vargas Llosa; en la poesía, Javier Sologuren, Carlos Germán Belli, Jorge Eduardo Eielson y Blanca Varela; en la plástica, Fernando de Szyszlo; en la filología, Luis Jaime Cisneros.

Luego de estudiar en la Pontificia Universidad Católica del Perú (1947-1950), donde según Alberto Tauro (de quien tomamos los datos de la biografía de Pacheco), se definió su vocación histórica, se graduó en la de Sevilla (1951-1953) con una tesis sobre las conspiraciones del Conde de la Vega del Ren. Sin embargo, como parecería sugerirlo esa monografía, sus intereses no se limitaron solo al período independentista, sino que abarcaron varios temas peruanistas, americanistas y aun panhispánicos: la poesía de César Vallejo, la historiografía peruana contemporánea, la entidad histórica de Hispanoamérica, la identidad monumental y espiritual de Lima, el epistolario de Bolívar y varios temas más. Fue editor de los principales libros de las *Obras completas* del polígrafo peruano José de la Riva-Agüero y Osma (Lima, 1885-1944); *Carácter de la literatura del Perú independiente*, *La Historia en el Perú* y, sobre todo, *Paisajes peruanos*, con el magnífico estudio de Raúl Porras Barrenechea (Lima, 1897-1960) que ha quedado como prólogo del libro desde su primera edición (Lima, 1955). Además de ello, fue promotor de importantes iniciativas editoriales, como la Biblioteca Clásicos del Perú, auspiciada por el Banco de Crédito del Perú y el libro colectivo *Perú Promesa* (Universidad del Pacífico, 1988), que incluyó prácticamente a la totalidad de los grandes nombres de la cultura peruana de ese momento en un proyecto de esperanza y de entusiasmo en los años de plomo peruanos, desgarrados por la violencia y el terror.

Cómo citar este artículo:

Wiesse, J. (2017). Sobre César Pacheco Vélez. *Revista de Estudios Orteguianos*, (34), 219-230.

<https://doi.org/10.63487/reo.302>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 34. 2017
mayo-octubre

Pacheco alternó la actividad docente y académica con la política y la gestión cultural. Fue activo militante del partido Demócrata Cristiano. Ocupó diversos cargos de responsabilidad gubernamental: la dirección de Coordinación Pedagógica con los Organismos Internacionales del Ministerio de Educación Pública (1964), la dirección general de Culto del Ministerio de Justicia (1967-1968) y la dirección del Museo Nacional de Historia (1980-1983). Fue director de la revista *Mercurio Peruano*, fundada por Víctor Andrés Belaunde, y miembro de diversas corporaciones académicas: la Academia Nacional de la Historia, la Sociedad Peruana de Historia y el Instituto Riva-Agüero, donde ejerció el cargo de Secretario General.

Probablemente por su formación española, por su sensibilidad a la vez histórica, política, estética y filosófica y por su estrecha vinculación con Víctor Andrés Belaunde (Arequipa, 1883 – Nueva York, 1966), el filósofo, político y diplomático (llegó a ser presidente de la Asamblea General de las Naciones Unidas), que reconoció muy tempranamente –en Madrid, hacia 1905– la importancia de la obra de Ortega y Gasset, César Pacheco Vélez se interesó por profundizar en la obra de Ortega y usar sus categorías para comprender los temas americanos que lo acuciaban y lo reclamaban. Pacheco aplica con solvencia a la historia de la cultura peruana de la primera mitad del siglo XX las ideas de Ortega. *Ensayos de simpatía. Sobre ideas y generaciones en el Perú del siglo XX* (1993), un libro póstumo cuidado y editado por su amigo y colega Percy Cayo Córdova, recoge buena parte de la producción orteguiana de Pacheco, escrita con el estilo a la vez agudo y elegante que le habría gustado a Ortega. A continuación, se presentan dos extractos de este texto: los que corresponden a las páginas 40-43 y 68-75.

CÉSAR PACHECO VÉLEZ

Tres lecciones sobre Ortega y Gasset en el Perú

Pocos ejercicios intelectuales tan gratificantes como este de expresar públicamente mi admiración y gratitud por la obra de José Ortega y Gasset, en respuesta a la demanda enaltecedora del Instituto Peruano de Cultura Hispánica y el Departamento de Humanidades de la Universidad del Pacífico. Y más aún porque mi aquiescencia a esa demanda se produce en cordial y honrosa compañía de Juan Manuel Ugarte Eléspuru y Francisco Miró Quesada Cantuarias, para conmemorar el centenario del nacimiento del gran pensador español.

Conmemorar es *recordar*, es decir, volver a pasar por el corazón. La evocación exhuma, rememora y revive lo que no estaba presente pero ni había muerto ni había sido abolido. Así lo entendieron también los antiguos peruanos y lo repite poéticamente el Inca Garcilaso en sus imprescindibles *Comentarios Reales*. Cuando el Inca le pregunta a uno de sus viejos tíos maternos qué cosas son las que el pueblo quechua, sin escritura, puede guardar en la memoria, el tío le responde: “yo te las diré de muy buena gana, a ti te conviene oírlas y guardárlas en el corazón...”; y el Inca añade: “es frase dellos por dezir en la memoria...”. No hay, pues, memoria verdadera que no sea memoria del corazón. Por eso al hablar de la presencia y gravitación de las ideas de Ortega y Gasset en el Perú, voy a permitirme una introducción que me resulta inexcusable.

Exordio orteguiano

Mis primeros recuerdos y experiencias de la lectura de Ortega arrancan del año 1947, en el primer curso de la Facultad de Letras de la Universidad Católica de Lima, que entonces estaba en el caserón recoletano de la Plaza Francia. El nombre de Ortega cruzaba furtivamente por algunas de las varias asignaturas filosóficas, que eran el núcleo de una auténtica formación humanística, unas veces unido a Spencer y Durkheim, otras a Bergson y Dilthey, a veces con la reticencia del inconfeso e ideologizado antihispanismo de alguno de los profe-

sores. Al año siguiente, cuando ya había devorado buena parte de los libros de Ortega, vi por vez primera, junta y relucientemente empastada, la colección completa de la *Revista de Occidente* en la casa de campo de don Honorio Delgado cerca a Vitarte, en el pueblito que él, Mariano Iberico y Cristóbal de Losada había bautizado poéticamente: *Santa Clara de la Buena Luz*. El diálogo de Delgado e Iberico, dos de los más altos exponentes de la filosofía en el Perú, y la ávida revisión de las páginas de la revista madrileña llegaban a mí desde el primer deslumbramiento que la lectura de Ortega me produjo y acrecentaron mi disposición para valorar la importancia del filósofo español. En 1950 el Suplemento Dominical de *El Comercio* hizo una encuesta entre un nutrido grupo de intelectuales peruanos sobre los libros a su juicio decisivos de la primera mitad del siglo XX; el escrutinio no dejó de sorprenderme: los más citados eran *La decadencia de Occidente* y *La rebelión de las masas*; estaba, pues, mejor acompañado de lo que creía en mi temprana admiración por Ortega.

La verdad es que entre esos tres nítidos recuerdos superpuestos se había ido tejiendo una experiencia decisiva en nuestra formación intelectual. La corriente predominante en la Facultad de Letras era, desde luego, el neotomismo y los libros de consulta que preferentemente se nos recomendaban eran sobre todo de autores franceses: Maritain, Gillet, Gilson... Sin embargo, los manuales de historia y de introducción a la filosofía más socorridos por nosotros eran los de García Morente y Julián Marías. En ellos no era omitido el capítulo dedicado al pensamiento de Ortega; a partir de allí comenzamos a sacar nuestras propias conclusiones. La incierta instalación de España en la modernidad; el esfuerzo agotador de la expansión americana y del largo siglo y medio de oro de su literatura es cierto que había producido casi dos siglos de decadencia y atonía sobre todo por lo que se refiere a las altas cumbres teológicas y filosóficas: después de los grandes místicos, de los teólogos y juristas que se cuestionan la legitimidad de la conquista de América y crean el derecho de gentes y de la culminación del *doctor eximio* Francisco Suárez, el pensamiento español parecía un páramo, un desierto con apenas oasis diminutos. Sin embargo, el testimonio literario en la España contemporánea nos producía una impresión distinta. Podría hablarse de un *medio siglo de plata* literario entre la generación del 98 –algunas de cuyas grandes figuras como Unamuno y Valle Inclán tienen vocación americana– y sus seguidores (Ortega, Juan Ramón Jiménez, Américo Castro) y la generación del 27: la formidable floración poética de Salinas, Guillén, Aleixandre, Alberti, Cernuda y García Lorca, cuyos versos, aureolados por el trágico fin del poeta granadino, todos repetíamos de memoria y algunos poetas de agraz plagiaban impunemente. Así, en ese primer balance, Ortega, dueño de un estilo de mágica transparencia, se nos aparecía tal vez no como un filósofo sistemático desde la perspectiva de algún profesor

nuestro, pero sí como un vigoroso pensador, como un ensayista eximio y de múltiples incitaciones.

Inmediatamente después pasamos a los seminarios del Instituto Riva-Agüero, la flamante Escuela de Altos Estudios de la Universidad Católica. Animados por el fervoroso magisterio de Belaunde y bajo la sonrisa irónica y temible de Raúl Porras leímos *Misión de la Universidad* y arribamos entusiastas a la convicción, todavía indeclinable, de que la universidad es *cultura, ciencia y sabiduría* y sólo accesoriamente *profesión*. En el Seminario de Historia que dirigía José A. de la Puente C., las páginas de *España invertebrada* iluminaron nuestras indagaciones sobre la época de la independencia. En el *Seminario de Peruanidad* de Belaunde, la preocupación central por el proceso de la nacionalidad peruana, por la *vivienda o morada vital*, como diría orteguianamente Américo Castro, nos dábamos de continuo con la feliz definición de Ortega de lo que es una nación: "proyecto sugestivo de vida en común". En el Seminario de Filosofía de Enrique Torres Llosa, al que también asistía, leímos cronológicamente, es decir orteguianamente, sus *Obras completas* y un ensayo que nos resultó decisivo –*Grecia y la pervivencia del pasado filosófico*– que forma parte del libro *Naturaleza, Historia, Dios*, cuyo autor, Xavier Zubiri, ha sido también discípulo de Ortega aunque con una genealogía filosófica parcialmente distinta. Unamuno, Ortega, García Morente, García Bacca, Gaos, Zubiri, Granell, Marías, Ferrater Mora, Xirau... existía una filosofía española actual. Con Ortega a la cabeza, había una llamada *Escuela de Madrid* con un estilo de pensar y un sistema, cuyo creador se resistía a exponerlo de un modo orgánico y cerrado en un único discurso o tratado, y lo hacía por razones nada frívolas y que tenían que ver ineludiblemente con el mismo sistema. Esa escuela era una rama robusta del historicismo ontológico y epistemológico: el raciovitalismo o doctrina de la razón vital; era una corriente perfectamente discernible del existencialismo de Heidegger, el cual, bueno es recordarlo, había tenido el valioso antecedente, rigurosamente precursor, del pensamiento existencial kierkegaardiano de don Miguel de Unamuno. Es decir, dentro de nuestra propia tradición cultural, sin plagiar, diríamos con Eugenio D'Ors, podíamos estar los hombres del ancho y descoyuntado mundo hispánico "a la altura de los tiempos"; *a la altura de las circunstancias*, para decirlo con las mismas palabras Ortega, de curso universal.

Aquél fue un descubrimiento reconfortante para quienes nos iniciábamos por entonces en los estudios e investigaciones históricas. Precisamente la filosofía española de esos días era una *filosofía de la historicidad*: la que acaso podía proporcionarnos los mejores fundamentos teóricos para solventar nuestra parcela científica: una historiología como la que más tarde elaboró José Antonio Maravall, discípulo también de Ortega, en su *Teoría del saber histórico*.

En el clima de esas fértiles ideas orteguianas –la Universidad como *cultura*; la nación como *proyecto histórico*; la vida humana como *realidad radical*–, fue creciendo nuestro horizonte intelectual. Me parece era orteguiana la revista que publicamos los estudiantes de la Universidad Católica con el título de un memorable poema de Vallejo: *Gleba*.

Entre 1951 y 1953 en que viví mis experiencias universitarias españolas en un momento de cambio perceptible dentro del cerrado sistema de entonces, Ortega adquirió para mí un valor añadido; su obra aparecía nimbada por el prestigio de su recusación política y filosófica desde la rígida ortodoxia del régimen español de entonces. En una nueva etapa de la vieja polémica de *las dos Españas*, hombres como Pedro Laín Entralgo y Antonio Tovar, Julián Marías y Joaquín Ruiz Giménez, eran llamados los “nuevos liberales” por su diversa cercanía a Ortega y propiciar, desde entonces, un más rápido tránsito hacia la democracia.

Desde ese temprano entusiasmo, mantenido a lo largo de mis años de docencia universitaria, intentaré resumir mi visión y apreciación de la presencia de Ortega en la cultura hispanoamericana y especialmente en el Perú.

La difusión de las ideas de Ortega y los estudios sobre el historicismo vitalista

A partir de la siguiente generación –la de los nacidos entre 1908 y 1922– y en las que siguen, la difusión de las ideas de Ortega se expande y se generaliza a través del periodismo literario. Ese escrutinio de citas, exégesis, afinidades y divergencias sería interesante estudiar, comenzando por la prosa elegante, del mejor ensayismo interdisciplinar, de Aurelio Miró Quesada S. Una sola veta de penetración en el tema, las páginas editoriales y los suplementos literarios de los principales periódicos, nos promete una copiosa cosecha. Así, por ejemplo, encuentro claras resonancias orteguianas en los valiosos estudios de José Durand acerca del Inca Garcilaso y *La transformación social del conquistador*. Hay periodistas que, como Alfredo Cánepe Sardón y Jorge Luis Recavarren, se han proclamado seguidores de Ortega, por citar sólo algunos testimonios. Lo mismo podría decirse de Enrique Chirinos Soto y Hugo Neyra; y luego de dos de los más promisorios periodistas orientados hacia el estudio de las ideas políticas: Pedro Planas Silva y José Luis Sardón. Nos circunscribimos, por eso, a los estudios específicamente dedicados a sus ideas filosóficas:

Ricardo Pérez Reinoso y Jorge del Busto Vargas se han acercado a las ideas de Ortega al estudiar a Spengler. Enrique Torres Llosa lo ha hecho alusivamente en su estudio sobre Max Scheler y directamente en sus lecciones en la Facultad de Letras y en el Seminario de Filosofía del Instituto Riva-Agüero.

Alberto Wagner de Reyna al estudiar a Heidegger, de quien fue discípulo directo; Felipe Mac Gregor S. J. al presentar el humanismo del siglo XX y Beatriz Benoit al acercarse al pensamiento de Dilthey. Eduardo Gómez Becerra y Enrique Azálgarra Ballón se refieren al historicismo en sus estudios sobre filosofía de la educación y de estética y crítica literaria. Walter Garaycochea, que representa el punto más alto del interés por Ortega en Arequipa, ha dedicado trabajos especiales a las concepciones historiológicas de nuestro autor. La reflexión filosófica de Augusto Salazar Bondy –discípulo de Merleau-Ponty– es la expresión más importante del historicismo sociológico marxista en el Perú y muchas de sus reflexiones sobre la autenticidad filosófica como reflexión de la propia realidad y como toma de conciencia, coinciden con los postulados orteguianos. Pero en la imposibilidad de intentar una reseña exhaustiva nos limitamos en esta parte a los enfoques de Jorge Guillermo Llosa, Alfonso Cobián y, sobre todo, Francisco Miró Quesada C.

En 1960 publica Jorge Guillermo Llosa su estudio sobre *Unamuno, Ortega y Zubiri: tres vertientes del alma española*. Presenta allí a Ortega desde su españolía: el reto de ser español europeo, americano y universal; de incorporar a España al nivel de la filosofía occidental después de más de un siglo de marasmo. El *quijotismo* –tema común a Unamuno–, la actitud ante la lengua, revelan el talante español de filosofar, dice Llosa, aludiendo al sentido dialógico de su discurso y al valor que en sus escritos alcanzan palabras como *quehacer, precuparse, circunstancia...* En Ortega, sostiene, se produce el feliz encuentro del modo de ser hispánico con los más altos niveles del pensamiento occidental. El existencialismo intuitivo de Unamuno se convierte en Ortega en una doctrina coherente y completa. La *agonía* de Unamuno y la *religación* de Zubiri contrastan, sin embargo, con la *historicidad* de Ortega, misteriosamente ajeno al tema religioso. Pero tanto o más que el breve ensayo anterior interesa en el libro de Llosa el capítulo dedicado al último trabajo importante del filósofo Mariano Iberico, cuya obra original le ha merecido varias exégesis. Se trata de las *Perspectivas sobre el tema del tiempo* que puede ser, desde su título, una meditación orteguiana. Iberico aborda el tiempo como presente, como remembranza y como retorno, duración y recurrencia. Su itinerario es similar al de Ortega: Leibniz, Dilthey, Bergson; y el mundo poético en el que busca inspiración y resonancia sería también muy grato a nuestro pensador: Manrique, Quevedo, Cervantes, Mallarmé, Rilke, hasta nuestro inmenso Vallejo, Pablo Neruda. Iberico arriba al misterio del ser y a la filosofía de la esperanza, que es, en cambio, un carisma ajeno al filosofar de Ortega. Del bergsonismo, Iberico evolucionó al vitalismo de Klages.

El trabajo más extenso y analítico sobre la filosofía orteguiana es la breve tesis de Alfonso Cobián Macchiavello (1936-1969) *La ontología de Ortega y*

Gasset. En su comprensión simpática de Ortega, parte Cobián de la verificación del auténtico y abrumador humanismo de su autor, a quien, como a Terencio, nada humano le era ajeno y, fiel a su principal teoría, quiere salvar toda su circunstancia. Traza el cuadro de los parentescos filosóficos de Ortega no como una sucesión histórica de influencias reales que hayan gravitado genéticamente en su sistema, sino como un clima espiritual y un cuadro de referencias que tienen unos innegables parámetros; Leibniz, Kant, Bergson, Dilthey, Husserl, Heidegger. De este último, Ortega dice en *Goethe desde dentro* y repite en el *Prólogo para alemanes* que “apenas hay uno o dos conceptos de Heidegger que no preexistían a veces con anterioridad de trece años, en mis libros”; aunque sean abundantes los puntos de divergencia, como aparece en el libro póstumo sobre Leibniz.

La perspectiva ontológica en que Ortega se sitúa, sostiene Cobián, lo lleva a captar la vida humana como realidad radical que constituye y da sentido a su contorno: las cosas, el mundo, son sólo en la medida en que son circunstancias, posibilidades, obstáculos o recursos para el hombre. La libertad es la que confiere a la vida humana su capacidad de realidad constituyente del mundo. La problemática ontológica se reducirá así a la función vital de dar sentido al mundo del hombre. A pesar de la riqueza de la *ontología de la vida*, la persona humana en la antropología de Ortega se reduce también al dinamismo autocreador de las experiencias; persona y personalidad se identificarán por la idea de vocación, como pura intencionalidad y tendencia psicológica.

Pero la vida como realidad radical es sólo una ontología regional, arguye Cobián; no permite fundar una ontología general. Las cosas son *importancias u obstáculos* para la vida pero esa función no esclarece el problema de los diversos modos del ser. La perspectiva vitalista no agota la realidad, el monismo perspectivista implica el estrechamiento del mundo al horizonte de cada individuo. Su negación de la esencia –*el hombre no tiene naturaleza sino historia*– obtura el camino de explicación de los objetos ideales. La doctrina del punto de vista reduce el *ser* al *aparecer*, diríamos resumiendo a nuestra manera las objeciones de Cobián, aunque el propio Ortega diga varias veces que las perspectivas son las “posibilidades” de lo real. Si la ubicación del sujeto imprime carácter a los objetos, estaríamos en una forma de relativismo. Las limitaciones del perspectivismo alcanzarían también a su concepción de la verdad, pero Ortega se propone salvar el problema recurriendo a una hipotética verdad absoluta inaccesible para la historia humana.

Ortega identifica ser y vida; el sistema vital es fuente del ser y lo trasciende. La inteligencia proyecta al ser en su función de librar al hombre, de salvarlo con sus circunstancias. También encuentra problemas Cobián en la distinción orteguiana entre el *mundo ser* y el *mundo valor* como dos ordenaciones distintas

y supremas. El valor no es cualidad del ser, pero sí tiene cualidades propias. En cambio, las cosas reales no lo poseen; ellas simplemente *soportan* los valores. ¿Por qué Ortega confiere consistencia propia al valor y se la niega a los seres reales?, se pregunta Cobián. Y él mismo se responde: de haber tomado en toda su proyección y objetividad el valor, Ortega habría tenido que replantearse *ab initio* las bases de la ontología. Habría trascendido el nivel de su experiencia. La exégesis severa de Cobián, operaba con una hermenéutica rigurosa y respetuosa, le ofrece, desde la perspectiva de su ortodoxia neotomista abierta a la fenomenología y a las filosofías de la vida, un balance que remite la importancia de Ortega del campo preciso de la ontología al de otras vertientes del pensamiento. Pero se trató, no hay que olvidarlo, de la expresión precoz de un innegable talento filosófico lamentablemente frustrado por la muerte a los veinticuatro años, explicablemente teñida de énfasis dogmático.

Por eso podemos concluir que la exégesis más entusiasta de Ortega es la de Francisco Miró Quesada C. (1918), quien no se considera un seguidor suyo pero lo ha tratado siempre con admiración y con respeto; reconoce sus anticipaciones a Heidegger y Sartre; le confiere un sitial indiscutible en el proceso de la filosofía española y latinoamericana; y proclama su modernidad y su vigencia frente a los múltiples problemas filosóficos del mundo contemporáneo.

F. Miró Quesada C., pensador importante en el desarrollo y progreso de la filosofía en el Perú, dedica en uno de sus principales libros –*Apuntes para una teoría de la razón* (1963)– largas páginas para situar el aporte de Ortega y sus discípulos en la gran problemática a la cual se enfrenta. Precisamente poniendo como epígrafe a su estudio más original y personal una cita auspiciosa del libro de Ortega sobre Leibniz, Miró Quesada aborda la *cuestionabilidad de la lógica*, su posibilidad de elaborar una *epistemología general* que abarque los diversos tipos de conocimiento científico y sea “capaz de descubrir en ellos el principio de unidad imprescindible” y legitimar “las facultades de la razón para aprehender toda la realidad”. “Si la filosofía ha de continuar”, decía Ortega en ese texto, el pensamiento occidental deberá sumergirse denodadamente en el abismo que la *cuestionabilidad de la lógica delata*. Desde tal perspectiva y luego de un largo recuento, Miró Quesada se detiene en los historicismos como intentos de una nueva razón. Dedica algunas páginas al historicismo sociológico de Mannheim, Weber, Scheler, Lukács, Lefebvre, etc., que tiene su origen en Hegel y en las tesis marxistas sobre la ideología. Pero al llevar a sus últimas consecuencias el determinismo de las clases sociales, denuncia Miró Quesada, entramos en un callejón sin salida y nos encontramos en los dogmatismos insostenibles a los que ha llegado la rígida ortodoxia staliniana, que no comparten, por cierto, los ilustres representantes del historicismo sociológico. Es imposible reducir, sostiene el autor, todo el proceso de la razón y la cultura

“a la lucha de clases o a la influencia ideológica de las relaciones de producción sobre el pensamiento científico”.

Mucha más importancia concede Miró Quesada al historicismo vitalista; y de sus varias ramas escoge para una exposición rigurosa y amplia a la más vigorosa de ellas, la que representa la *Escuela de Madrid* de Ortega y sus discípulos: “la única escuela historicista que ha tratado de aprovechar sistemáticamente la crisis de la matemática y de la lógica y los resultados de la metateoría con pruebas de la verdad de sus tesis”. Miró Quesada observa con sagacidad que aunque el historicismo vitalista nace de los trabajos de Dilthey, Ortega hace germinar autónomamente su doctrina, pues su contacto con el pensamiento del filósofo alemán –al que considera el más importante de la segunda mitad del XIX– se produce cuando ya ha elaborado sus principales tesis. Precisamente Ortega y sus seguidores, afirma, amplían los posibles tipos de filosofar que Dilthey reduce a tres, e imprimen rigor a los sugestivos pero imprecisos planteamientos del padre del historicismo moderno.

Miró Quesada apunta las coincidencias de Ortega con el pragmatismo de W. James, pero destaca la originalidad y amplitud de aquél al desarrollar su tesis básica sobre el pensamiento como función de la realidad radical que es la vida. Si *pensar es saber a qué atenerse*, Miró Quesada podrá decir, parafraseando a Ortega y en términos de metateoría, que el pensamiento es un “procedimiento de decisión”. Como el hombre no tiene naturaleza sino historia, así el pensamiento no puede reducirse a un sistema fijo. El descubrimiento de la conciencia histórica, magistralmente expuesto por Ortega a juicio de Miró Quesada, es el que permite comprobar que la razón matemática, la razón de los principios de la lógica y las ciencias llamadas exactas, carece de núcleo o de invariancia capaz de revelar para siempre la naturaleza humana: el método de la razón tradicional no reposa en principios de vigencia suprahistórica. La razón, como todo lo humano, *tiene que ser y es historia*.

Con citas dramáticas de Ortega y de Manuel Granell, Miró Quesada expone la doctrina raciovitalista de la lógica como una estructura “que varía de acuerdo con las circunstancias históricas”. Nadie podría negar, sostiene Miró Quesada, que la concepción del historicismo de la Escuela de Madrid “constituye un aporte permanente al acervo filosófico occidental”; y uno de los más fecundos de esos aportes es “la concepción de la razón como el instrumento que utiliza el pensamiento para saber a qué atenerse”. El advenimiento de la razón, dice, es por cierto histórico y, por tanto, es posible imaginar un tiempo futuro en que el hombre deje de utilizar el actual método racional y comience a funcionar con otro diferente para encarar nuevas circunstancias. El elogio del raciovitalismo orteguiano es entusiasta: abre un nuevo horizonte, propone un sistema de profundidad y precisión y es la primera escuela que no pertenece

al conjunto de las escuelas filosófico-matemáticas y que aquilata la inmensa importancia de la crisis de la matemática y de la lógica para fundar una nueva actitud y elaborar una nueva concepción del mundo y de la vida. Sin embargo, dice Miró Quesada, y en ello está el meollo de su confrontación con Ortega, la variación en la validez de los principios lógicos y matemáticos y en el sistema de intuiciones fundamentales con que la razón se aprehende así misma “no se debe de ninguna manera a la variación de las circunstancias históricas”, si no que se ha producido “a través de un proceso puramente racional, de un dinamismo interno que nada tiene que ver con algo que no sea él mismo”. “Lo que obliga al hombre actual a tener que modificar el concepto que tiene de razón es la propia razón”. Zubiri le respondería orteguianamente a Miró Quesada que en el desarrollo interno de la razón hay también un despliegue histórico, porque el hombre ha ido creando al hacer la historia las “condiciones de posibilidad” para que todas las potencias, todas las virtualidades de la razón humana, contenidas ya en su punto de partida, se hayan ido *actualizando y obturando* en el proceso libre pero también condicionado, y siempre impredecible de la historia; el desarrollo, el *crecimiento* (concepto más comprensivo que el de *progreso*) está también impregnado de tiempo, de historia: porque el tiempo, la historia, dirá Zubiri, es un ingrediente constitutivo de toda esa realidad radical llamada vida humana, que incluye, desde luego, a la razón. Miró Quesada, en cambio, sostiene que “una vez que el hombre decide emplearla (la razón) descubre su grandiosa autonomía, un dinamismo incontenible que sigue su propio curso y que realiza una trayectoria puramente inmanente”. “*La razón, concluye, es algo más que su historia*”. Pero si la razón es también, aunque no sólo, historia, entonces su trayectoria no sería puramente inmanente. A la solución de esta aporía apunta Julián Marías, discípulo de Ortega, cuando funda la posibilidad del conocimiento objetivo en la doble estructura analítica y empírica, de la razón; es decir, la estructura lógica y la estructura histórica de la razón.

En el epílogo de este libro fundamental, Miró Quesada adelanta, –bajo un epígrafe de tono germánico: *Vislumbre de la razón: ensayo no demasiado imprudente de anticipo especulativo*–, la que podría ser su conclusión frente a este problema:

La razón es histórica porque sus principios evolucionan a través del tiempo... Pero este proceso no conduce a una disolución final, a una relativización total de la razón. El proceso de la razón es un proceso de reducción y de reajuste realizado a través de un dinamismo intuitivo y formal. Pero es un proceso cuyo término descubre *principios autónomos de vigencia suprahistórica*. Por eso si se quisiera encontrar una denominación a la posición que consiste en negar los supuestos del racionalismo clásico pero que acepta la existencia de princi-

pios racionales de validez suprahistórica, creemos que no sería descaminado acuñar la expresión atributiva: *racionalismo histórico*¹.

Con lo cual podríamos concluir que el propio sistema intentado por el filósofo peruano actual de mayor influencia sería una continuación confirmatoria y rectificadora del raciovitalismo orteguiano.

Ensayos de simpatía: sobre ideas y generaciones en el Perú del siglo XX.
Lima: Universidad del Pacífico, 1993, pp. 40-43 y 68-75.

¹ Francisco MIRÓ QUESADA C., *Apuntes para una teoría de la razón*. Lima: Universidad del Pacífico, 1963, pp. 320 y 321.

ORTEGA Y LAS HUELLAS HEGELIANAS*

CANTILLO, Clementina: *Para una crítica de la razón vital. Entre Hegel y Ortega*, prólogo de Javier San Martín, traducción y epílogo de María Lida Mollo. Madrid: Biblioteca Nueva (Colección Razón y Sociedad), 2016, 253 p.

DOMINGO HERNÁNDEZ SÁNCHEZ
ORCID: 0000-0002-6893-6097

Para una crítica de la razón vital, el volumen que, con prólogo de Javier San Martín y traducción y epílogo de María Lida Mollo, dedica Clementina Cantillo al análisis de la relación entre Hegel y Ortega, es un libro importante. Y lo es no sólo por lo que dice; también por cómo, y a partir de qué fuentes, lo lleva a cabo. De hecho, podría entenderse el libro de

Cantillo como un lúcido representante de esa nueva generación en los estudios orteguianos que, apoyada en la progresiva edición de material de archivo y en la solidez que aporta la nueva edición de *Obras completas*, permite una investigación sobre la figura y la obra de José Ortega y Gasset que no sólo respeta la labor filológica, sino que, sobre todo, sabe acudir a ella de un modo riguroso y concienzudo para obtener nuevas lecturas a partir de nuevas fuentes. Tal modelo de análisis no implica, ni mucho menos, un alejamiento de los títulos clásicos de Ortega o un desconocimiento de investigaciones ya realizadas sobre las temáticas más habituales en su interpretación. Cantillo conoce al detalle la obra de Ortega y la hermenéutica que la ha acompañado, por supuesto, pero no se detiene en ellas. Así, apoyada en los nuevos materiales de edición y estudio, es capaz de configurar una investigación en la que se aportan novedades de lectura, sin perder el contacto con la labor ya realizada.

Y luego, claro, está Hegel. Cantillo conoce muy bien a Ortega, sin duda, pero es también una reconocida espe-

* Este trabajo se integra en los resultados del Proyecto de Investigación FFI2016-76891-C2-2-P, financiado por la Agencia Estatal de Investigación (AEI) del Ministerio de Economía, Industria y Competitividad y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional (FEDER) de la Unión Europea, y del Proyecto de Investigación 463AC01, financiado por la Universidad de Salamanca, Programa IC, 2017-2018.

Cómo citar este artículo:

Hernández Sánchez, D. (2017). Ortega y las huellas hegelianas. Reseña de "Para una crítica de la razón vital. Entre Hegel y Ortega" de Clementina Cantillo. *Revista de Estudios Orteguianos*, (34), 231-235.

<https://doi.org/10.63487/reo.303>

cialista en la filosofía hegeliana. Ortega no lo era; de hecho, como dice María Lida Mollo en su valioso Epílogo, “nunca fue hegeliano” (p. 237). Que no lo fuera y, sin embargo, Ortega nunca se alejase completamente de él, constituye el hilo que atraviesa la investigación de Cantillo. Por ello, las huellas, las distancias, las cercanías y los límites resultan fundamentales. Y es que es justo ahí, en ese espacio *entre* Hegel y Ortega, ya explícito desde el subtítulo del libro, donde tiene lugar el análisis. Para poder conducir a buen puerto el objetivo pretendido, era preciso no sólo conocer el complejo lugar –sea ambiguo, ambivalente o, en términos de la autora, definiendo por una “duplicidad de niveles” (p. 42)– que ocupa Hegel en Ortega, sino también estar muy familiarizado con las filosofías de ambos por separado. Cantillo lo está, lo que le permite modificar su perspectiva de análisis cuando el tema lo requiere, en un juego de cercanías y alejamientos que discurre en paralelo a los que el propio Ortega efectuó con la filosofía hegeliana. Muestra así, más que las claves de una recepción, los resultados que pueden obtenerse a partir de ella. Lo hace, además, manteniendo una tesis interpretativa propia que atraviesa todo el volumen; una tesis valiente, en busca de una coherencia que, en ocasiones, y debido a la compleja relación de Ortega con la figura de Hegel, no es fácil de lograr.

Porque lo cierto es que el lugar de Hegel en la filosofía de Ortega resulta, como poco, especial. No es uno de esos autores cuya presencia define una época orteguiana, tampoco una de las figuras utilizadas como modelo de identificación

o contraposición para afianzar determinadas teorías concretas. De hecho, si somos rigurosos, ni siquiera podría decirse que Hegel es un autor completamente imprescindible para entender a Ortega. Y, sin embargo, analizar la relación entre ambos suscita un atractivo muy sugerente para el investigador, sobre todo por tres razones: porque, de un modo u otro y con todas las variantes que se quiera, Hegel acompaña a Ortega durante toda su trayectoria filosófica; en segundo lugar, porque los contextos temáticos donde la presencia se hace más explícita –sistema, idealismo, razón histórica...– son fundamentales en Ortega; por último, y no menos importante, porque junto a las obras publicadas de Ortega, en el caso de Hegel disponemos tanto del importante volumen de notas de trabajo que Ortega le dedicó, como de la bibliografía hegeliana –en fuentes y estudios, muchos de ellos subrayados y anotados– que utilizó Ortega y que se encuentra en su biblioteca personal.

Hegel constituye, así, un caso inmejorable para analizar no sólo una relación temática, de contenido, sino también para percibir el modo como Ortega efectúa la lectura de los clásicos. Porque de eso se trata, de una lectura, regida por las deficiencias y exuberancias que solicitaba Ortega como principios de su *nueva filología*; y de un clásico, es decir, uno de esos personajes que, según el filósofo madrileño, hay que situar ante un tribunal de naufragos, a fin de actualizarlo y solicitarle las aportaciones que todavía pueda ejercer en un tiempo que ya no es el suyo. Desde tal punto de vista, Hegel aparece en Ortega como un elemento

más al que aplicarle la propia *Aufhebung* hegeliana: “El destino de nuestro tiempo es precisamente superar a Hegel, lo que implica llegar hasta él”, escribía Ortega en una nota de trabajo también citada en el volumen (p. 140). En este sentido, el libro de Cantillo es modélico, en tanto analiza una lectura que un clásico hace de otro, sirviéndose, precisamente, de las posibilidades que ofrece el primero en su teoría de la lectura y de los clásicos. Son tales posibilidades las que no sólo asumen todo tipo de cercanías y distancias; también permiten a la autora transitar, de modo riguroso y sin ninguna pleitesía, por lo dicho, lo no dicho y lo que podría o debería haberse dicho. Por esto, el volumen no se configura únicamente como un análisis de la recepción de Hegel por Ortega, sino, sobre todo, como un lúcido estudio sobre la filosofía de Ortega en su conjunto, vislumbrada y particularizada desde el prisma que ofrece su relación con la lectura del clásico llamado Hegel. Tal lectura, como todas, está repleta de deficiencias y exuberancias, sí, pero, en este caso, podemos acceder a ella desde la parafernalia del escritorio orteguiano al completo.

Es tal escritorio, precisamente, el que posibilita ampliar la presencia de Hegel en Ortega y completar el limitado contexto que ofrece la obra publicada. Así, Hegel no sería únicamente ese autor que, a finales de los años veinte, Ortega estudia en relación con su filosofía de la historia y al que le dedica tres conocidos artículos –“La Filosofía de la historia de Hegel y la historiología” (1928), “Hegel y América” (1928) y “En el centenario de Hegel” (1932). La relación se habría

iniciado veinte años antes, a comienzos de siglo, con el estudio de la *Ciencia de la lógica* por parte de Ortega. Se trataba, cierto es, de un estudio juvenil y con más visos de aprendizaje y formación que de urgencia teórica, pero, aun así, es el que de un modo u otro conducirá a su primera aparición importante en la obra publicada de Ortega. Ésta, como es sabido, tiene lugar en torno a la polémica con Maeztu sobre “hombres o ideas” y se sitúa en torno a los conceptos de sistema, dialéctica, ciencia y verdad: unidades y desarrollos, identidades y evoluciones, totalidades y elementos particulares. Desde ahí se iniciará la relación, que Ortega extenderá a contextos diversos; desde ahí se trasladará, además, hasta *Meditaciones del Quijote*, donde la lectura aparece ya tamizada por el Prólogo de la *Fenomenología del espíritu*. Conceptos, límites, incluso metáforas... todo ello vinculado de un modo u otro y en contextos diversos a la relación entre elementos de totalidad o unidad y sus correspondientes particularidades o diferencias.

Por ello, estas necesidades dialécticas volverán a hacerse efectivas en los artículos publicados a finales de los años veinte y comienzos de los treinta, cuando, en el ámbito de la razón histórica y la filosofía orteguiana de la historia, resulte ineludible la necesidad de configurar un sentido, una razón, que, sin devorarlos, organice datos e individualidades. Cantillo percibe de un modo lúcido (p. 173) cómo, en el fondo, Ortega continúa aplicando en este contexto, vinculado ahora a las hegelianas *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, elementos y estrategias temáticas

muy similares a aquellos que había solicitado a la *Lógica* y la *Fenomenología del espíritu* en *Meditaciones del Quijote* y escritos anteriores. Entre ambos contextos, el de primera época y *Meditaciones del Quijote*, por un lado, y el de los artículos sobre Hegel de finales de los años veinte, por el otro, la filosofía hegeliana ha ocupado un papel distinto, en un marco menos bondadoso para ella: el de la superación del idealismo, el de la crítica al subjetivismo, el de *El tema de nuestro tiempo* y otros textos de la época. Y, sin embargo, también ahí tiene la filosofía hegeliana su función, una función curiosa, cierto es, si tenemos en cuenta que se trata de una superación del idealismo, y con ella de Hegel, efectuada en los términos asimiladores de la *Aufhebung* hegeliana. “Hegel sin Hegel”, como dice Cantillo (p. 140), y que, en el fondo, afecta a gran parte de la relación entre ambas filosofías, si se tiene en cuenta que, constantemente, Ortega toma de Hegel aquello que le resulta productivo para sus intereses teóricos, pero que, en más de una ocasión, le exige modificarle o, por lo menos, *adecuarle* su sentido.

Sea como sea, el hecho es que la relación podría extenderse hasta los años cuarenta, una relación que se establece siempre en términos similares, aunque se amplíen los contextos. La dialéctica, el *Volksgeist*, la idea de Europa, las relaciones entre las diversas naciones, incluso la concreción de la dialéctica entre límites y limitaciones en la figura de las fronteras entre los pueblos europeos y la crítica a todo tipo de nacionalismo, son algunos de los temas que protagonizarán este último acercamiento. Meinecke,

por ejemplo, y con él, claro, Hegel, ocuparán un lugar importante en este postreiro ejercicio de recepción. Las claves del diálogo, sin embargo, ya se habían dispuesto, como muestra Cantillo, lo que concede a la autora la posibilidad de mantener abierta esta última etapa del proceso.

El volumen se adecúa en su estructura a las distintas fases mencionadas. En su conjunto, permite vislumbrar a un Ortega que discurre particularizando en contextos diversos lo asumido desde las huellas hegelianas, transformándolo en más de una ocasión y que alcanzará, incluso, los momentos finales de su trayectoria intelectual. Hasta llegar ahí, sin embargo, Cantillo no se ha limitado a examinar minuciosamente todas las consecuencias del diálogo. También lo ha ampliado, insertándose con elegancia en los huecos, las ausencias y grietas que admite la duplicidad de niveles, ese croceano “con Hegel no pero sin él tampoco” que atraviesa la relación. El resultado lo forman análisis como el de la aparición vinculada de Platón y Hegel en *Meditaciones del Quijote*; la cuestión sobre la extraña presencia de la *Fenomenología del espíritu* en torno al tema del límite, cuando lo más coherente habría sido acudir a la *Ciencia de la lógica*; el estudio de similitudes y diferencias entre el héroe orteguiano y el trágico héroe hegeliano; las lúcidas comparativas entre tratamientos hegelianos y orteguianos de la metáfora, de un modo especial las imágenes marítimas...

Son sólo algunos ejemplos –y el libro de Clementina Cantillo abunda en ellos– de temas y problemas que, desde

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

el análisis del diálogo con Hegel, permiten a la autora superar el ámbito del diálogo explícito para, sin perderlo nunca de vista, transitar por lo no expresado en él, pero que permite completarlo. Como si la autora emplease el instrumental metodológico de Ortega para introducirse en su filosofía: aquel “leer pensativo”, aquella teoría orteguiana que exigía completar la obra

“completando su lectura”, se aplica aquí a la lectura, ya de por sí muy especial, que el propio Ortega hace de Hegel. Ortega permite tal forma de acceso, en efecto, pero es Clementina Cantillo, de un modo riguroso y no por ello menos sugerente, la que utiliza las posibilidades que ofrece todo juego de deficiencias y exuberancias.

ORTEGA EN PERSPECTIVA MEXICANA

MORENO ROMO, Juan Carlos (coord.): *Ortega pensador*. México D.F.: Fontamara, 2016, 293 p.

ANTOLÍN SÁNCHEZ CUERVO
ORCID: 0000-0002-0371-0679

*O*rtega pensador es un libro más sobre Ortega y al mismo tiempo un libro diferente que reúne catorce trabajos, la mayoría de los cuales están firmados por autores mexicanos. La influencia de Ortega en México es bien temprana y se remonta, como poco, a los tiempos de Samuel Ramos, renovándose posteriormente y sobre todo, con la presencia durante tres décadas ininterrumpidas del que seguramente fuera su principal discípulo en el contexto de la Escuela de Madrid y uno de los grandes filósofos del exilio republicano del 39: José Gaos, cuya obra llevará siempre la impronta de su antiguo maestro, sin perjuicio de su distanciamiento crítico respecto del

mismo ni de la originalidad con la que desarrollará sus propias ideas. Diversos trabajos –entre otros la reciente edición de los escritos de Gaos sobre Ortega realizada por José Lasaga– han mostrado esta proyección de Ortega en México, que discípulos del propio Gaos como Leopoldo Zea y Fernando Salmerón no dejaron de alimentar, aun desde perspectivas bien distintas.

La proyección de Ortega en México y en Iberoamérica en general es en definitiva amplia, diversa y duradera, tal y como mostraron en su día los trabajos de Tzvi Medin, entre otros. Sin embargo, no es precisamente habitual en México la publicación de monográficos sobre la obra de Ortega, quizás desplazada, como sería lógico –hasta cierto punto al menos– por la de Gaos en lo que a influencia y a interés entre los estudiosos de la filosofía mexicana se refiere; interés, por cierto, que en México también se ha ido extendiendo, de un

Cómo citar este artículo:

Sánchez Cuervo, A. (2017). Ortega en perspectiva mexicana. Reseña de “Ortega pensador”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (34), 235-239.

<https://doi.org/10.63487/reo.304>



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND4.0

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 34. 2017
mayo-octubre

tiempo a esta parte, a otro nombre asimismo ligado en su juventud a la Escuela de Madrid como el de María Zambrano. A este posible desdibujoamiento de Ortega en contextos como el mexicano también habría contribuido, seguramente, su propio distanciamiento respecto del exilio republicano –Gaos incluido– y de figuras intelectuales emblemáticas como Alfonso Reyes.

Ortega pensador nos proporciona por tanto una referencia sobre los estudios orteguianos en México. El coordinador (además de coautor) de este volumen, Juan Carlos Moreno Romo, es profesor e investigador de la Universidad Autónoma de Querétaro, mientras que Adriana Rodríguez Barraza, Eduardo González di Pierro, Guillermina Alonso Dacal, Juan Carlos Orejudo Pedrosa, Juan Carlos Malda Barrera, Luis Felipe Jiménez Jiménez, Mauricio Beuchot, Ricardo Sánchez García y Rosario Herrera Guido, colaboradores en el volumen, enseñan en diversas universidades mexicanas o están vinculados a ellas. A estos nombres hay que añadir los de Agustín Moreno Fernández, Ignacio Vento Villate, José Lasaga Medina y María Luisa Maillard, arrojando como resultado un recorrido panorámico por la obra y la trayectoria intelectual de Ortega, a lo largo del cual se visitan algunos lugares comunes –e inexcusables– y se exploran otros menos frecuentes e incluso algo recónditos. Se trata por tanto de un volumen destinado a un público de amplio perfil, cuya lectura puede resultar muy recomendable para introducirse en los laberintos del pensamiento orteguiano,

pero también para abordar ámbitos y problemas específicos del mismo.

Ortega pensador se inicia así con “Líneas directrices del filosofar de Ortega y Gasset” (Beuchot, pp. 11-22), un capítulo escrito en tono didáctico y a manera de introducción, en el que se ofrece una visión general del pensamiento orteguiano, a propósito sobre todo de su vocación mediadora y analógica, así como de un perspectivismo que integra intelecto y afecto, razón y vida, racionalismo y relativismo. ¿Una visión excesivamente “apolínea” o comedida de Ortega? En todo caso una base y un punto de partida estable para la panorámica que trazarán a continuación los siguientes capítulos, cuyos contenidos cabría resumir y ordenar en torno a ciertos núcleos temáticos.

El primero de ellos bien podría ser el perfil de Ortega como fenomenólogo y estudioso de obras de referencia de su tiempo –que en no pocos aspectos es también el nuestro–, por las que se deja influir y con las que dialoga críticamente. Se revisa entonces la presencia de Husserl y de Heidegger en sus lecciones de metafísica de 1932-33 o en su conferencia sobre Europa pronunciada en Berlín en 1949, vertientes teórica y práctica de una misma constante. “Metafísica y razón vital en Ortega y Gasset” (Sánchez García, pp. 23-48) y, más adelante, “Ortega, intérprete de Husserl. La idea de Europa como enlace fenomenológico” (González di Pierro, pp. 201-214) recorren, respectivamente, la preocupación de Ortega por captar y describir la experiencia vital en su *factum* originario y en su radicalidad previa a cualquier constructo, orientación o velo

conceptual; y por calibrar las posibilidades de Europa como proyecto supranacional, entendido como una respuesta a la barbarie reciente y aún candente (tanto, incluso, que pasarán unos cuantos años antes de que la inteligencia europea sea capaz de elaborarla), mucho más que como realización de una supuesta vocación esencial. Lo primero nos remite al mundo de los existenciarios heideggerianos y a una suerte de destrucción fenomenológica que nos hace presente a un Ortega inconformista y quizás no muy habitual, que "des-piensa", cuestiona y de alguna manera deconstruye. Lo segundo nos remite a la lectura orteguiana de un texto fundamental como *La crisis de las ciencias europeas*.

"La religión según Ortega" (Moreno, pp. 49-86) repara en una temática difusa y fragmentada en el caso de Ortega, que oscila entre la crítica obvia del catolicismo institucional y sus vínculos con el tópico del atraso español (si España es el problema, igual o más lo será su catolicismo castizo), y una visión antropológica que reconoce lo religioso en el "henchimiento de la vitalidad" y en la expresión de aquello que escapa a la legibilidad científica. ¿Una religión por tanto inmanente o mundana? ¿Una experiencia sin límites preestablecidos, a la medida de la exigencia vital de cada cual?

El pensamiento estético de Ortega es otra de las referencias del presente volumen, tratado además con cierta abundancia. "Ortega y la circunstancia" (Maillard, pp. 87-104) traza un paralelismo esclarecedor entre dicho pensamiento, desde *La deshumanización del arte* hasta algunas reflexiones en torno a la

novela en la que ésta se presenta como un medio privilegiado para captar y expresar verdades, y la propia evolución de la razón vital hacia una razón histórica. "La salvación de la vida: Ortega, Zambrano y Galdós" (Rodríguez Barraza, pp. 105-120), profundiza en esta razón histórico-narrativa apurando su significación hermenéutica y llevándola más allá de sí misma, hacia el ámbito racio-poético de Zambrano y su redescubridor diálogo con Galdós. "Ortega y el Quijote: una meditación sobre la condición moderna" (Orejudo, pp. 121-138), se centra, en fin, en un referente ineludible en cualquier estudio sobre Ortega como su visión del realismo cervantino recogida en las *Meditaciones del Quijote*.

Tampoco podían faltar las referencias a *La rebelión de las masas*, las cuales dan pie a dos ensayos dedicados a la visión orteguiana del liberalismo y de la política en general. "José Ortega y Gasset: individuo, sociedad y política" (Alonso, pp. 139-148) y "Ortega y Gasset: la rebelión de las masas como filosofía de la cultura" (Herrera, pp. 237-256), recorren la doble cara de esta controvertida moneda. Por una parte, la crítica de la reducción de la democracia a un mero mecanismo de legitimación y legalización de los poderes fácticos y de apropiación y manipulación de la opinión pública (dicho de otra manera o desde otra estrategia argumentativa, la crítica del hombre-masa o del burgués decadente que vive instalado en una minoría de edad permanente). Por otro, un elitismo característico y lo que, no sin razones, suele achacársele: alergia a la proyección y

prolongación democratizadora del liberalismo (en la línea, por ejemplo, de la tradición krauso-institucionista), que, en el caso de Ortega, es reemplazada por una orientación conservadora. Pienso que “Ortega: su idea de nación” (Lasaga, pp. 173-200), plantea, aun de manera implícita, una posible superación de las contradicciones derivadas de este liberalismo bifronte, reacio tanto al falseamiento como a la apertura de una razón democrática. A propósito de otros textos de referencia como *Vieja y nueva política*, *España invertebrada* o *La redención de las provincias*, se explora y se calibra el alcance del concepto orteguiano de nacionalización, entendido como el despliegue de un relato integrador y la construcción de una identidad colectiva a la altura de Europa y de sus diversos modelos de civismo –no para imitarlos sino para operar una cierta síntesis creativa de los mismos– y muy por encima de cualquier nacionalismo castizo. Pero todo ello pasa por la puesta en juego de ciertas virtudes políticas, entre las cuales cabría incluir a la fraternidad o el amor. En el capítulo inmediatamente anterior y uno de los más originales del libro, “*Aphrodita pandemos*. Por una filosofía de la fraternidad vista desde Ortega y Gasset” (Jiménez Jiménez, pp. 149-172), se adelanta la necesidad de alteridad en toda construcción o narración política y civilizadora según Ortega –frente al tópico de su tendencia solipsista–, al tiempo que se trazan aproximaciones a su psicología a propósito del origen anímico de los valores.

Otras dos cuestiones completarían, a mi modo de ver, la panorámica des-

plegada en el presente libro. “La pregunta por la técnica: una escaramuza del pensamiento orteguiano” (Vento, pp. 215-236), se detiene en otro texto imprescindible de Ortega como *Meditación de la técnica*, cuyo análisis nos obliga a sobrepassar –sin negarlo– el lugar común del humanismo, en dirección hacia una antropología filosófica a la altura de su tiempo. La capacidad del ser humano para emanciparse de la naturaleza e intervenir en ella de manera racional (¿no violenta?), adaptándola a las necesidades, siempre dinámicas, de su circunstancia, forma parte de su misma condición. Finalmente, los dos últimos capítulos plantean, con un tono personal e incluso autobiográfico, sendas reflexiones sobre el saber, la academia y la universidad. A propósito de Ortega –unas veces texto, otras pretexto–, “En torno a la «misión de la universidad»” (Malda, pp. 257-264) y “Sobre ese fardo que es, de suyo, la condición de estudiante” (Moreno Romo, pp. 265-288), reivindican la necesidad de un saber crítico y creativo, vocacional y reflexivo, a contrapelo de la Universidad global actual, lastrada por el pragmatismo instrumental, el molde empresarial, la nueva barbarie de la especialización o el desprecio de las vocaciones, entre otras derivas.

Aun a pesar de las consabidas tendencias hegemónicas en la academia global, no deja de ser significativo el interés (mayor o menor, generoso o escueto) que en México puede apreciarse en torno a la obra de dos discípulos tan relevantes de Ortega como José Gaos y María Zambrano. Si del primero está a punto de culminarse nada menos que

el proyecto de *Obras completas* iniciado hace décadas con el patrocinio de la UNAM, de la segunda hay cada vez más estudios y publicaciones con el sello, asimismo, de editoriales o universidades mexicanas. No cabe duda de que el interés, en México y en el resto del mundo, por estos dos autores, siempre será una excelente noticia. Pero también lo es que proliferen los estudios sobre Ortega. No sería del todo coherente recuperar el pensamiento de Gaos y de Zambrano sin hacer lo propio con el de quien fuera maestro de ambos, aunque sea para someterlo a crítica o para distinguir la heterodoxia de sus discípulos. Es por tanto de agradecer esta iniciativa de Juan Carlos Moreno Romo por impulsar el conocimiento y el análisis crítico de la obra de Ortega, y en definitiva del pensamiento de lengua española.

ORTEGA COMO FENOMENÓLOGO*

SÁNCHEZ MUÑOZ, Rubén y GARCÍA PÉREZ, Sandra (coords.): *Meditaciones sobre la filosofía de Ortega*. México D.F.: Editorial Torres Asociados / Universidad Veracruzana, 2016, 153 p.

ÁNGEL PÉREZ MARTÍNEZ
ORCID: 0000-0002-0584-3440

Ha llegado a nuestra mesa un libro coordinado por Rubén Sánchez y Sandra García donde colaboran orteguianos de reconocido prestigio. Este texto está publicado en México, en el Distrito Federal, por la Universidad Veracruzana y la Editorial Torres Asociados. Conforman el texto seis capítulos que desarrollan distintos aspectos de los vínculos entre

la fenomenología y Ortega. Son *Meditaciones sobre las Meditaciones del Quijote* en perspectiva husserliana. Dicen los editores en el prólogo: “los ensayos de esta obra, y los autores mismos, estamos unidos por una idea directriz que unifica la obra en su conjunto. Compartimos la idea de que la filosofía de Ortega es afín a la fenomenología” (p. 7). Uno de los objetivos de este trabajo es –entonces– la recuperación de un primer Ortega, cuya fenomenología tácita se analiza y describe desde la lectura de las *Meditaciones*.

El artículo del profesor San Martín “Para una reforma de la filosofía” muestra la aproximación orteguiana a la fenomenología. Con el gran conocimiento del autor, se presenta esta escuela en el marco filosófico e histórico adecuado, insertando la fenomenología en la discusión filosófica anterior. En su trabajo, San Martín dilucida los nodos fenomenológicos del corpus orteguiano en el discurso del IV Congreso de la Asociación para el Progreso de las Ciencias y

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

Cómo citar este artículo:

Pérez Martínez, A. (2017). Ortega como fenomenólogo. Reseña de “Meditaciones sobre la filosofía de Ortega”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (34), 239-241.
<https://doi.org/10.63487/reo.305>

luego en una especie de obituario que Ortega le dedicó a Scheler. Por último describe la renovación que se produce en el pensamiento del filósofo madrileño desde el neokantismo hasta la fenomenología. Los textos de San Martín son iluminadores y sugerentes y abonan la recuperación de una ética orteguiana cuyas raíces serían tanto aquellos desarrollos desconocidos de Husserl como la ética de los valores scheleriana. Resulta muy sugerente la distinción entre la voluntad pura concebida por Kant y esa ética orteguiana que direcciona la vida hacia un objetivo y que está metaforizada en el arquero en plena tensión.

Eduardo González Di Pierro de la Universidad Michoacana señalará la presencia de la fenomenología en las *Meditaciones del Quijote*. Di Pierro sitúa a Ortega como uno de los navegantes que surcan la corrientes husserlianinas para ir más allá, y que se sirven de su inercia para ello. El autor sigue las huellas fenomenológicas en las *Meditaciones* desde una reseña que Ortega escribe sobre un libro de Hoffmann. Según Di Pierro a partir de una primera interpretación de la filosofía husserliana Ortega desarrollará su propia teoría sin contacto con la fenomenología pero coincidiendo con Husserl en paralelismos interesantes. Las descripciones del bosque en Ortega, el concepto de escorzo y de trasmundo estarán en relación con estos tratamientos.

“Realidad virtual y fenomenología en el joven Ortega” de Cintia C. Robles y Rubén Sánchez es una mirada a vuelo de pájaro sobre asuntos tan complejos como la metafísica orteguiana o la estimativa de la meditación. Empiezan

los autores extendiendo la dimensión ética del concepto “meditación” y el carácter fenomenológico de las mismas siguiendo las ideas de Pedro Cerezo. Señala este capítulo elementos importantes de las *Meditaciones* para su relación fenomenológica. Por ejemplo, las dimensiones de realidad que son “lo patente” y “lo latente”. Termina con un apartado sobre lo “virtual” donde recogen la tesis sanmartiniana que vincula el noema husserliano y lo virtual en Ortega y que conecta su filosofía con reflexiones actuales.

José Lasaga bucea en las raíces de la filosofía orteguiana, específicamente el concepto de razón vital. Tópico en los demás estudios –y no por ello consabido– es que las aproximaciones iniciales de las *Meditaciones* están imbuidas del método fenomenológico y de la preocupación de salvación de las cosas. Pero lo que Lasaga aporta es un marco enorme. Ortega es un autor cuya comprensión cultural le hace también estratega de una recuperación que se detalla aquí, al presentar todos los hilos de una tela que se va extendiendo y que Ortega teje para salvar a España de desastres mayores. La materia europea de la filosofía orteguiana ha sido motivo de estudio por Lasaga en varias oportunidades y por ello su destreza al conectarla con otras áreas del pensamiento de Ortega. Se sitúa así, por ejemplo, el debate cervantino entre Unamuno y Ortega en clave europeísta. Lasaga subraya en ese sentido la preocupación cervantina y el diálogo implícito y extenso con Unamuno y Azorín como hitos en esa restitución de lo español en Europa. El autor cala en los trabajos orteguianos del periodo

que van desde el 14 al 16 y lo hace conectando con el periodo anterior y posterior. En este sentido el texto de Lasaga es una narrativa de la creación filosófica orteguiana, sus variantes y manifestaciones, pero siempre con atención a la curiosidad y agudeza del filósofo madrileño. Con ello defiende, a pesar de los desencuentros entre teoría y política, la tesis de un hilo conductor de las *Meditaciones* del 14 que supera al mismo Ortega, pero que da luces para una comprensión del pensamiento español integrado en la Europa contemporánea.

Roberto F. Menéndez, de la Universidad de Granada, escribe un capítulo titulado “Caminos de la razón vital. A propósito de la traducción de *Erlebnis* por Ortega y Gasset”. Con una aproximación cuidada y propedéutica se explica la reacción orteguiana ante el neokantismo y su posterior aproximación a la fenomenología. El quid del artículo es la aproximación al vocablo *Erlebnis* y el desarrollo orteguiano del concepto *vivencia*. El ejercicio de traducción orteguiana revelará no solo un extremo cuidado sino la comprensión de la vitalidad que se abre en el panorama filosófico europeo y donde se integra a otras escuelas, además de la fenomenológica, en la síntesis filosófica orteguiana.

“Ortega y Gasset. El problema del conocimiento y la teoría del punto de vista”, por Sandra García Pérez y Javier Echeverría, parte de la significación del perspectivismo en Ortega desde las *Meditaciones* hasta *El tema de nuestro tiempo* y

la influencia de Max Scheler en el filósofo madrileño. Un recorrido donde son mencionados los análisis del perspectivismo de Julián Mariás y Antonio Rodríguez Huéscar. Este trabajo, por su claridad y carácter sintético es una excelente herramienta para aproximarse al perspectivismo orteguiano, señalando –por ejemplo– la influencia leibniziana y la lejanía hacia el perspectivismo de Nietzsche y Vaihinger. Aquí también se explica con circunspección la teoría del punto de vista, que no es otra cosa que el perspectivismo orteguiano, haciendo uso de variadas citas explicativas con una redacción clara y pedagógica. Los autores luego señalan las llamadas “series de aproximación” donde están señalados los hitos del desarrollo de dicha teoría.

Este libro añade un elemento más a la cercanía de Ortega y la fenomenología. De estos vínculos se desprenden muchas variantes que pueden ser estudiadas y desarrolladas, y se puede precisar una apropiación del joven Ortega y sus primeras lecturas husserlianinas. Un libro que confirma un orteguianismo mexicano en auge, que no se apoya solo en las circunstancias nacionales o en la tradición del exilio sino que mira al futuro. Este y otros textos recientes del hispanismo desarrollan proyectos teóricos desde una perspectiva global y trascienden el nombre de un solo pensador o la propia escuela, lo que resulta paradójicamente de profundidad orteguiana.

LAS MEDITACIONES ORTEGUIANAS Y LA PERMANENTE CRISIS CONTEMPORÁNEA*

CARVALHO, José Mauricio de: *Ortega y Gasset e o nosso tempo*. Sao Paulo: FiloCzar, 2016, 464 p.

MARGARIDA I. ALMEIDA

ORCID: 0000-0002-7145-4347

Catorce años después de su *Introdução a filosofia da razão vital de Ortega y Gasset* (Londrina: CEFIL, 2002), José Mauricio de Carvalho vuelve a publicar en libro los resultados de las lecturas y estudios sobre José Ortega y Gasset que han sido, en su trayectoria de investigador, una especie de filón siempre presente. No obstante su dedicación al pensamiento de otros autores –entre los cuales Delfim Santos, o Karl Jaspers, o sus compatriotas Miguel Reale y Antonio Paim son sólo algunos ejemplos–, Ortega y Gasset reaparece constantemente, tanto en los proyectos de investigación de los que ha sido coordinador, como en los numerosos escritos de diversa índole que ha publicado a lo largo de su carrera.

José Mauricio de Carvalho comenzó su formación universitaria en Psicología, en 1977, y también se licenció en Filosofía (1983) y en Pedagogía (1984). A continuación de esa formación básica plural, completó un Máster en Filosofía

con la tesina “A causalidade no pensamento de Moritz Schlick” (1986) y una especialización en Filosofía Clínica (2005), área que ha dado a conocer en libros como *Filosofia clínica: estudos de fundamentando* (Sao Joao del-Rei: Editorial UFSJ, 2005), *Filosofia Clínica e Humanismo* (Aparecida: Ideas y Letras, 2012) e *Introducción a la Filosofía Aplicada y a la Filosofía Clínica*, publicado en España en coautoría con José Barrientos y Lucio Packter (Madrid: Ediciones ACCI, 2014).

Entretanto, Mauricio de Carvalho se doctoró en 1990 con una tesis presentada en la Universidad de Gama Filho en Río de Janeiro bajo el título *A influencia de Saint-Simon no pensamento de Mauá*, que podremos considerar uno de sus muchos frutos en que la Filosofía se cruza con el interés por la Historia y la Política. Paisano de Tancredo Neves, Mauricio de Carvalho estudió el pensamiento de este abogado y político, a quien dedicó su primer libro *As ideias filosóficas e políticas de Tancredo Neves* (Belo Horizonte: Itatiaia, 1994). Con una carrera universitaria desarrollada en el Departamento de Filosofía y Métodos de la Universidad Federal de São João del-Rey, donde se retiró como profesor titular de Filosofía Contemporánea en 2015, es desde entonces profesor en el Instituto Presidente Tancredo de Almeida Neves.

Dentro de la amplia bibliografía, que demuestra su dominio de la Historia del Pensamiento Luso-Brasileño y de Filosofía de la Cultura, así como la fuerte interrelación que representan

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

Cómo citar este artículo:

Almeida, M. I. (2017). Las meditaciones orteguianas y la permanente crisis contemporánea. Reseña de “Ortega y Gasset e o nosso tempo” de José Mauricio de Carvalho. *Revista de Estudios Orteguianos*, (34), 242-248.

<https://doi.org/10.63487/reo.306>

para él los problemas éticos y fenomenológicos, surge en 2016 *Ortega y Gasset e o nosso tempo*, que es un punto alto de otro objeto persistente de su atención, como decíamos al principio: la filosofía de José Ortega y Gasset.

El libro, que se abre con un “Prefacio” (pp. 11-15) escrito por Constanza Marcondes César y termina con “Referencias bibliográficas” (pp. 441-464), se divide en: “Introducción”, doce capítulos y “Conclusión”, en los cuales el autor da cuenta no sólo de los aspectos fundamentales de la filosofía de la razón vital a que se había dedicado en el pasado, sino también de la profundización de estos aspectos en la segunda gran etapa de madurez del filósofo español en que, en paralelo con el *segundo Husserl* y en diálogo crítico con Heidegger, forja, por ejemplo, las categorías de “crisis”, de “creencias” y de “razón histórica”. Con estas categorías y las principales doctrinas consolidadas, ya sea en el curso de los textos de Ortega y Gasset, ya sea en la fructífera hermenéutica de ellos, a José Mauricio de Carvalho le resulta posible defender la importancia del pensamiento orteguiano como modelo –aunque consciente de las diferencias histórico-culturales– para entender y orientar la vida en nuestro tiempo, a imagen de lo que fue para el propio Ortega el intento de responder a los desafíos que le puso aquél en que vivió.

En la “Introducción” (pp. 15-29), más allá de aludir a la “calidad literaria de los escritos orteguianos” (p. 15) y al vínculo entre la vivencia de Ortega de las dictaduras en España y la “percepción de crisis de la cultura” (p. 21), Mauricio de Carvalho presenta su li-

bro, teniendo en cuenta: a) las *razões* que lo justifican, a pesar de que algunos de sus capítulos han tenido origen en textos ya publicados (pp. 16-17); b) la periodización habitual de la producción de Ortega, que Mauricio considera que debe tomarse sin “perder de vista la continuidad de la reflexión orteguiana y la relativa unidad temática del autor a lo largo de su vida”¹ (p. 22); y c) los puntos esenciales de su *recorrido* en los cientos de páginas que seguirían, a saber: “cómo el filósofo enfrentó la tradición filosófica” (p. 27) –cf. capítulo 1–, cómo “piensa la vida humana” –cf. capítulos 2, 3 y 4–, cómo “trata el conocimiento” –cf. capítulos 5, 6 y 7–, cómo “explica la crisis de valores” –cf. capítulos 8 y 9– y cómo “evalúa los problemas políticos de una sociedad de masas que se extiende hasta nuestros días” (p. 28) –cf. capítulos 10, 11 y 12.

En efecto, el primer capítulo, titulado “El sentido de la tradición filosófica” (pp. 31-73), sirve como telón de fondo para los desarrollos posteriores de Mauricio de Carvalho, lo que permite aquilar la relevancia de la tradición filosófica, especialmente en la lectura que Ortega hace de ella al relacionar cada filosofía y su comprensión con la idea de circunstancia (cf. pp. 33-35), así como entender la insuficiencia y la complementariedad que las filosofías representan dentro de la tradición (cf.

¹ La traducción al español de los textos en portugués de Mauricio de Carvalho son de nuestra responsabilidad. Sin embargo, hay que agradecer a Antonio Sáez Delgado su lectura y sugerencias de corrección de ciertas expresiones del resto de la reseña.

p. 39). Una parte importante del capítulo (pp. 44-61) se centra en los escritos de Ortega sobre los orígenes de la filosofía en Grecia y el contraste entre el modo antiguo y el modo moderno de pensar la realidad, donde Aristóteles, Descartes y Leibniz son protagonistas y, al mismo tiempo, interlocutores de la propuesta de raciovitalismo que, en palabras de Mauricio, corresponde a “una nueva manera de reconocer la subjetividad moderna, insertándola en la circunstancia” (p. 69), y a “una filosofía que se cultiva como manera de hacer frente a las crisis, por la confianza en una razón inserta en la vida” (p. 73). Al final del capítulo primero, el tema de la crisis –entendida, en particular, como experiencia del colapso de las creencias y como necesidad apremiante de nuevas ideas para que se pueda vivir auténticamente– es un puente para los capítulos subsiguientes sobre la vida humana (capítulos 2, 3 y 4), aunque pueda parecer menos obvia su conexión con las doctrinas metafísicas de Ortega que con las epistemológicas, políticas o éticas tratadas ulteriormente.

El segundo capítulo, “La vida como problema” (pp. 75-95) merecía haber sido designado con el título del que sigue, “La vida como fundamento”, por tener el propósito asumido textualmente de “explorar la noción de vida como fundamento” (p. 81) y por ser ése, de hecho, su contenido. Mauricio de Carvalho discurre sobre cómo, con el fin de superar el realismo de los antiguos y el idealismo de los modernos, ya que incluso la *novedad* de Kant (cf. p. 87) no escapa al error del subjetivismo, Ortega convierte la “pregunta por el

fundamento” –central en la filosofía desde los griegos– en la “pregunta por la realidad primaria y en mutación” (p. 88) que es la vida, donde *yo* y *mundo* están juntos, pero son distintos, y “donde todo aparece, cobra sentido y fuerza” (p. 90). Dado que el vivir es, en primer lugar, *encontrarse*, permite a Ortega superar el idealismo moderno “sin violar la perspectiva transcendental” y “sin repetir el propósito de buscar principios absolutos”, como refiere Mauricio de Carvalho (p. 86), pues ser la vida *fundamento* no significa “que sea un principio definitivo” (p. 90), sino que “ella es una aventura singularísima” (p. 91), cuya *autenticidad* depende de cómo cada *yo* se compromete en la búsqueda de sentido para las circunstancias.

En el tercer capítulo (pp. 101-146), el libro prosigue la misma línea de consideraciones caracterizadoras de la vida humana y, una vez que allí se señala con el debido énfasis la *metáfora del naufrago* “para explicar la relación entre el *yo* y la circunstancia” (p. 110), siendo un capítulo aparte bien podría tener el título del anterior, “La vida como problema”. Utilizando textos de Ortega de diferentes épocas para tejer una abarcadora malla de rasgos que definen la categoría de la vida humana en el filósofo español, Mauricio de Carvalho aprovecha (en el importante punto quinto, que parece atravesar, hasta la p. 135, el desarrollo del capítulo) para subrayar, apoyándose sobre todo en ensayos de Javier San Martín Sala (citado en la lista de referencias bibliográficas, bien como Sala, bien como Martín, y no como es habitual: San Martín), que el planteamiento orteguiano de la vida mantiene –y no só-

lo en el período de formación de su autor—una gran proximidad con la fenomenología de Husserl, cuya “preocupación histórica” en el último período de su obra es comparable a la del propio Ortega y Gasset (cf. pp. 127-128; más adelante volverá a sostenerlo, v.g. en las pp. 274-276). Mauricio, que repite lo que había dicho en el capítulo anterior (cf. p. 95) en relación con la concordancia de Ortega con la idea de *Sorge* de Heidegger, se refiere también a la importancia de la lectura de *Sein und Zeit* en la “manera de tratar la verdad”, que deja de ser entendida como “adecuación de la conciencia al mundo” para pasar a ser mencionada como “desvelamiento” (p. 135). Además, teniendo en cuenta la interpretación de Tomás Domingo Mora-talla y de Jesús Conill Sancho sobre la hermenéutica de la vida y la historia en Ortega, Mauricio llega a la conclusión de que “no obstante Ortega juzgase que abandonaba la fenomenología al construir su metafísica de la vida, siguió, incluso sin saberlo, por un camino cercano al del movimiento” (p. 146).

Finalizando los capítulos dedicados explícitamente a la categoría de vida humana, tenemos el denominado “Vida y circunstancia” (pp. 147-178) que, como se indica en su primera nota, fue originalmente un artículo publicado en 2009. Mauricio Carvalho escribe en la misma nota: “la discusión sobre la cuestión de la circunstancia como elemento fundamental y constitutivo de la vida ya se ha presentado en capítulos anteriores” (p. 147, nota 1). Con estas palabras anticipa el riesgo de repeticiones que en verdad se producen, haciendo del concepto de “circunstancia” (defini-

do a partir de la nota 2 de pp. 34-35) uno de los más utilizados en todo el libro, sin tener en el capítulo cuarto un tratamiento especialmente depurado. Lo que Mauricio de Carvalho logra hacer bien aquí, a través de un cuidadoso análisis de los ensayos de los ocho volúmenes de *El Espectador*, es proponer un primer vínculo entre la comprensión de circunstancia y, por un lado, los imperativos de fidelidad, tanto a los puntos de vista de cada individuo y de cada pueblo como a un modo propio de ser, y, por otro lado, el compromiso de, siendo auténtico sujeto de esta “perspectiva” y “vocación”, buscar la plenitud de sentido de cuanto integra la circunstancia, perfeccionándola. Tales imperativos y compromiso le permiten a Mauricio configurar, al final, la organización de los bloques siguientes de capítulos, más específicamente dedicados a las cuestiones del conocimiento y del actuar de acuerdo a parámetros éticos y políticos exigentes.

En el capítulo quinto “Conocimiento y verdad” (pp. 179-231), que incurre en muchas repeticiones tal vez debidas al hecho de, una vez más, haber tenido origen previo en un artículo con justificación y carácter discursivo propios, José Mauricio de Carvalho retoma el encuadramiento de Ortega en la tradición histórica, subrayando la importancia y el significado de su “teoría de la distancia de los objetos” (pp. 186-187 y pp. 199 y ss.), que permite especificar las nociones de “verdad” y “perspectiva”. Particularmente interesantes, desde nuestro punto de vista, son las páginas acerca de la relación de Ortega con el psicoanálisis freudiano que cul-

minan en la afirmación de que el filósofo español, “aunque discordando de la sobrevaloración de la libido en el prólogo que escribió para las *Obras completas* de Freud, se muestra de acuerdo con ese aspecto de la teoría psicoanalítica, que es el retorno del material reprimido” (p. 209), asociado por Mauricio de Carvalho a la noción orteguiana de “creencia”. La *razón histórica*, clarificada poco después, da lugar a un tratamiento más amplio de las creencias que continuará en el capítulo sexto “Crisis y conocimiento: pensamiento y creencia” (pp. 233-260) y permite en el capítulo séptimo (pp. 261-287) confrontar a Ortega con Karl Jaspers y hasta Wittgenstein, en cuanto a los límites de la razón intelectual en el acceso a la verdad.

Definidas por Ortega en contraposición a las “ideas”, en términos que Mauricio de Carvalho menciona a menudo (por ejemplo, en las pp. 214 y ss., en las pp. 248 y ss. o en las pp. 277 y ss.), las “creencias” y, sobre todo, las crisis derivadas de la pérdida de ciertas creencias funcionan como horizonte de comprensión de la vertiente también ética de la necesidad, para cada persona y cada generación, de vivir según un proyecto humano. Pues bien, lo que el libro de Mauricio presenta en los dos capítulos siguientes es precisamente una interpretación ética de la crisis contemporánea patente, de acuerdo con Ortega, en la creciente influencia en la historia del *hombre-masa* y sin disfraz, actualmente, en el vacío y la tristeza de cada vez más seres humanos.

El capítulo octavo, “Crisis de la civilización y la desviación moral” (pp. 289-330), de nuevo se detiene en la

evaluación del desarrollo científico (cf. pp. 309 y ss.; y, en el capítulo sexto, pp. 242 y ss.), a fin de señalar las deficiencias condicionantes de la orientación del esfuerzo humano y la carencia de proyectos vitales de humanización que estuvieron en la raíz, no sólo de la “aberración moral que surge en el siglo XX” (p. 318), analizada por Ortega y Gasset, sino además de la crisis de *carácter global* que aqueja a nuestro siglo (cf. “Introducción”, pp. 22 y ss.) y transurre por nuevos desafíos correspondidos por un comportamiento que “no diverge mucho” del comportamiento del hombre-masa orteguiano (p. 325).

En el capítulo noveno, “La problemática ética en *El Espectador*” (pp. 331-362), Mauricio de Carvalho ejemplifica como el filósofo español, que “nunca escribió un tratado de ética, pero se ocupó de los problemas éticos en muchos lugares de su obra” (p. 333), elabora sus concepciones de “vocación”, “fidelidad”, “auténticidad”, “valores” y “felicidad”, superando el *idealismo ético* del mero “cumplimiento del principio” (p. 336), gracias a una extensa comprensión de las dimensiones subjetiva y objetiva de la experiencia ética. De hecho, debido a que en Ortega y Gasset las “decisiones tienen que considerar no sólo la íntima fidelidad al querer vital, sino el reconocimiento de los valores consolidados en el espacio de la cultura” (p. 343), es viable hablar con este propósito de una *ética de la vida* que “trae los valores culturales hacia el espacio personal con el concepto de circunstancia y alienta el entusiasmarse con el ideal de la perfección presente en él” (p. 360).

La faceta política de la crisis contemporánea tiene como factores, en común con la faceta ética, los que provienen de las fragilidades culturales: la ignorancia (ya sea del ciudadano vulgar o del especialista), tal como de la creencia generalizada de que es posible tener derechos sin los respectivos deberes y sin ningún tipo de esfuerzo personal. La reflexión de Mauricio de Carvalho en el capítulo décimo, "Los estudios de política en *El Espectador*" (pp. 363-380), sobre el liberalismo, los autoritarismos ibéricos y la democracia exasperada, es decir, extendida a los campos del arte, de la religión, de los costumbres y sentimientos, se basa principalmente en las doctrinas orteguianas de la organización política de las sociedades, de la subordinación de la política a otros aspectos de la cultura y del papel indispensable de la filosofía para pensar la libertad. Sin embargo, Mauricio moviliza aún algunos aspectos de la meditación, por ejemplo, de sus compatriotas Antonio Paim (cf. pp. 365-366) y Maciel de Barros (cf. pp. 372-373) para, en intertextualidad con Ortega, defender posiciones suyas contra el totalitarismo, sintetizadas en estos términos: "se necesita la solución liberal, la democracia es un valor, pero una gestión correcta y honesta, una vida feliz, depende del esfuerzo personal y la superación del disfrute irresponsable" (p. 380), lo que pone de relieve la exigencia ética de la política defendida.

La cuestión de la organización política de la sociedad se retoma en el capítulo undécimo, "La política: Estado y Nación" (pp. 381-405), con vistas a aclarar el sentido en el que Ortega

piensa la nacionalidad española y las correspondientes formas histórico-culturales de la estructuración socio-política. El enfoque orteguiano del origen del Estado (cf. pp. 385 y ss.) sólo tiene un valor instrumental en la tematización de los caminos preconizados para una *nueva política*, a instaurar por vía reformista y no revolucionaria. Mauricio de Carvalho ilustra textualmente cómo el filósofo español propugnó, antes y después de la Segunda República en su país, la salvaguarda tanto de la prioridad de la *nación* sobre el Estado, en la dirección opuesta a las "pretensiones totalitarias de aquellos que quieren poner la sociedad al servicio del Estado" (p. 396), como de un "Parlamento de calidad" (p. 401) constituido por una *minoría selecta* de políticos elegidos en elecciones libres.

Con convicciones y categorías propias, Ortega representa, en el fondo, una versión consistente de liberalismo que, como se muestra en el capítulo duodécimo "La construcción de una sociedad libre" (pp. 407-429), es inconfundible con la idea de "una sociedad dirigida por una élite pensante o económica" (p. 419) y, por otro lado, inspira la tesis de que sólo "una vida responsable y fiel a lo mejor de uno mismo y de la cultura es compatible con los mecanismos de la democracia formal y el Estado de Derecho" (p. 429).

En la "Conclusión" del libro (pp. 431-439), Mauricio de Carvalho propone una comparación entre el raciovitalismo orteguiano y el culturalismo alemán (cf. pp. 436-437), pero señala bien que, en la *senda singular* recorrida por el filósofo español, la *cultura* es "una

referencia para hacer frente a las crisis” que sobrevienen en una vida personal y social que siempre es “arriesgada” (p. 438). Alejándose de la lectura objetivista de la esfera cultural aprendida de sus maestros de Marburgo, Ortega busca un *nuevo camino* y nos enseña, a su vez, que “la vida es movimiento continuo, una aventura de riesgos permanentes, donde las respuestas deben ser continuamente rehechas” (p. 435). Por eso se impone a cada persona, en cada grupo, en cualquier parte del mundo, “en un horizonte cultural también él en continuo cambio” (p. 438), *debatirse con voluntad en los mares agitados de su tiempo*, contando para ello con la razón histórica de la vida misma.

En resumen, el libro de Mauicio de Carvalho es revelador de su amplio conocimiento de las fuentes primarias de Ortega y Gasset, aunque no utilice las nuevas *Obras completas* (Madrid: Taurus / FJOG, 10 tomos, 2004-2010), mencionadas en la “Introducción” (p. 17), que incluyen textos inéditos y un trabajo crítico que permiten a los estudiosos aclarar la génesis y articulación interna de

los escritos del filósofo de Madrid. Por otro lado, se refiere con frecuencia a las fuentes secundarias para desarrollar puntos determinados en que expone posiciones de Ortega o para reforzar la tesis general sobre la relevancia de este pensador para las actuales búsquedas de sentido para el vivir de todos nosotros.

En diferentes pasajes de la obra, a veces vislumbramos un intento casi didáctico; y el hecho de que varios capítulos son el resultado de estudios de diversas etapas y publicaciones, aunque acarrea repeticiones y una cuestionable inclusión de notas de presentación de autores y conceptos en momentos bastante posteriores a su primer mención, trae ciertamente la ventaja de permitir una consulta provechosa y algo autónoma de cada capítulo.

Por lo tanto, es un libro muy bienvenido y capaz de ayudar a leer el legado de Ortega y Gasset en la lucha contra la “falta de pensamiento orientado para la vida excelente” (p. 434), *falta* que José Mauricio de Carvalho reconoce todavía en *nuestro tiempo*.

EL PENSAMIENTO DE ORTEGA Y GASSET EN CROACIA

El pensamiento de José Ortega y Gasset (*Misao Joséa Ortege y Gasset*), *Filozofska istraživanja*, vol. 35, 4 (2015), pp. 599-703.

JESÚS PADILLA GÁLVEZ
ORCID: 0000-0002-2890-3514

La revista croata *Filozofska istraživanja*, ha publicado un volumen monográfico dedicado a la obra de Ortega y Gasset. El anfitrión ha sido el profesor Tomislav Krznar de la Universidad de Zagreb que introduce brevemente el fin que persigue este monográfico haciendo hincapié, por un lado, en la necesidad de reevaluar la obra de Ortega y Gasset; y, por otro, hacer hincapié en las repercusiones que ha tenido en la filosofía croata, en particular, y en el ámbito de los Balcanes, en general.

El primer trabajo que se publica es de Ksenija Šulović de la Universidad de Novi Sad (Serbia) titulado "La idea de europeización de España al comienzo del siglo XX". Este artículo analiza algunas de las diferencias fundamentales entre la actitud de José Ortega y Gasset y la literatura española de la Generación del 98 sobre el problema de España tras la derrota en la guerra con los Estados Unidos. En los primeros años del siglo XX, reflexiona sobre las causas y las deficiencias de la sociedad y el llegar a presentar soluciones racionales y positivas. Ortega y Gasset examina las cuestiones que han afectado a los escritores de la Generación del 98. Esta investigación se centra en la presentación de la idea de Ortega y Gasset sobre la europeización

de España. Su ejecución llevaría a mejorar la posición de España tanto en el plano histórico como social, cultural y educativo. En este sentido, el autor examina también algunos planteamientos de Joaquín Costa, que se comprometió a crear una clase media estable en España. Estudia la actitud de Ángel Ganivet, que se centró en el tema de la identidad española. Finalmente, examina la reflexión llevada a cabo por Miguel de Unamuno al respecto.

Seguidamente, Lino Veljak de la Universidad de Zagreb (Croacia) titula su trabajo "Ortega y Gasset y Unamuno", en el que analiza a los dos pensadores más importantes e influyentes de la historia de la filosofía española. Los considera los protagonistas del proceso de emancipación del tradicionalismo y del provincialismo. Según el autor, ambos pensadores aportaron contribuciones muy importantes a la filosofía contemporánea, sobre todo la que se ocupa de la reflexión filosófica de la historia. En el estudio se pone especial interés en repasar la concepción de Unamuno acerca de la intrahistoria así como la noción de perspectivismo histórico de Ortega.

Milijana Sladojević-Maleš de la Universidad de Banja Luka (Bosnia-Herzegovina) escribe sobre "La interpretación de Ortega y Gasset del idealismo clásico alemán". En este artículo se describe la lectura personal que realiza Ortega y Gasset de la filosofía de Kant así como de Hegel. Su perspectiva, por un lado, revela que lo crucial en una comprensión adecuada de la filosofía de Kant es el hecho de que era alemán y un hombre que se

Cómo citar este artículo:

Padilla Gálvez, J. (2017). El pensamiento de Ortega y Gasset en Croacia. Reseña de "El pensamiento de José Ortega y Gasset [Misao Joséa Ortege y Gasset]". *Revista de Estudios Orteguianos*, (34), 249-252.

<https://doi.org/10.63487/reo.307>



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND4.0

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 34. 2017
mayo-octubre

puede ubicar en el tiempo que se denomina “moderno”, y por otro lado, reconoce el giro copernicano como la revolución más valiente de la historia humana. También se explora la recepción de la filosofía de Hegel mostrando cómo algunas de las ideas de Hegel sobre la filosofía de la historia surgen de nuevo en el concepto de ciencia histórica de Ortega y Gasset. El autor enseña cómo se comprenden, aceptan, critican, interpretan y modifican las propuesta de Hegel en el trabajo orteguiano.

Danijel Tolvajčić de la Universidad de Zagreb analiza en su artículo titulado “La influencia de la filosofía fenomenológica en el pensamiento de José Ortega y Gasset” la relación de nuestro filósofo con el movimiento fenomenológico. El objetivo de este breve ensayo es elaborar el nexo entre la fenomenología de E. Husserl con la filosofía de José Ortega y Gasset. En la primera década del siglo XX, durante sus estudios filosóficos en Marburg, Ortega y Gasset descubrió la fenomenología. Según el autor, la filosofía neo-kantiana de sus maestros de Marburg, Cohen y Natorp, era inadecuada para sus propios esfuerzos filosóficos, por lo que Ortega y Gasset se fue introduciendo en los primeros escritos fenomenológicos de Husserl y Scheler. Desde entonces comienza una intensa evaluación de la fenomenología. A pesar de ser muy crítico con Husserl, este autor parte de que Husserl se convirtió en el interlocutor filosófico permanente de Ortega y Gasset, cuya propuesta filosófica y, en particular, sus conceptos esenciales se asientan sobre cimientos fenomenológicos.

Tomislav Krznar de la Universidad de Zagreb analiza en su trabajo “«El hombre masa» o el papel de la filosofía en la educación. Deliberación de Ortega y Gasset” la influencia de su obra en el ámbito pedagógico. El autor trata de dar una idea básica de la filosofía de José Ortega y Gasset, poniendo especial atención en el papel que juega la filosofía en la educación contemporánea. El autor intenta desmembrar tres dimensiones en el marco de la complejidad temática. En la primera parte, el autor trata de esbozar el fenómeno del “hombre masa” teniendo en cuenta, especialmente, la naturaleza de su origen, así como las características de su estructura. La segunda dimensión está relacionada con la comprensión de Ortega y Gasset del papel de la Universidad en la sociedad moderna. Aquí el autor trata de responder a una simple pregunta: ¿por qué la sociedad necesita una Universidad, o mejor, cuál es su papel en la educación? La tercera dimensión está relacionada con un intento de discernir la comprensión propia que tenía Ortega y Gasset sobre la filosofía. Intenta responder a la pregunta: ¿por qué hay filosofía y si realmente es necesaria para el ser humano? La solución a dichas cuestiones está relacionada con el mensaje principal de la filosofía de Ortega y Gasset: la persona debe construir su auténtica existencia en el dinamismo de las circunstancias. La filosofía, para Ortega y Gasset, es una parte necesaria de esa operación, en particular, la autocreación humana.

Žarko Paić de la Universidad de Zagreb titula su investigación “Tecnología y el Alma. José Ortega y Gasset y la

pregunta sobre el significado del arte". El autor explora el problema que se articula alrededor de las cuestiones metafísicas planteadas por Ortega y Gasset a partir de la premisa de que la clasificación de su filosofía de la vida planteada como una crítica cultural conservadora ha perdido su credibilidad. En este punto, el autor recalca la utilidad que supone subrayar los esfuerzos de rehumanización del mundo a partir de la idea del fin de la modernidad y del progreso de la civilización occidental. Ortega y Gasset ha planteado la pregunta sobre el significado del arte vinculándola a una revisión del concepto de tecnología. La autonomía de las obras en el arte moderno y la soberanía que traslucen los acontecimientos del arte contemporáneo no responden a los desafíos del mundo técnico. Según el autor, el ser humano ya no es el centro del mundo, ya que el mundo ya no es el sujeto de una filosofía neutral más allá de lo que determina el devenir de la vida misma como proyecto de existencia. Mediante el análisis detallado del proceso de deshumanización del arte y de la constelación técnica del Ser en el siglo XX, el autor muestra cuán claramente Ortega y Gasset, junto con Heidegger, realizaron un análisis mucho más distanciado de lo que denomina "el drama de la vida humana" y ya no pueden ser entendidos de otra manera que por la experiencia de lo vital. La historicidad de la libertad abre la posibilidad de que el arte sea un dispositivo de entendimiento diferente de la vida, a partir de la distinción metafísica entre la mente y el cuerpo. Pero en el núcleo de la condición post-humana, el

carácter técnico de la existencia creada por la lógica de la "mente artificial" (A-inteligencia) ha producido cierta clase de apatía extraña en el arte. Según el autor, con Ortega se hace necesario repensar la alternativa al pensamiento metafísico de Occidente.

El siguiente artículo de Marko Kos, de la Universidad de Zagreb, se titula "Telos de la Tecnología y la eliminación del distopía en la filosofía de Ortega y Gasset". El trabajo examina la relación del hombre moderno con el cuerpo humano y pone especial énfasis en comprender el propósito que persigue el cuerpo humano como tal, en la obra de José Ortega y Gasset sobre el hombre y la técnica (1951). Para ello, plantea las siguientes preguntas: ¿Qué impacto tiene la postulación del futuro distópico (es decir, un futuro anti-utópico) en nuestra actitud hacia la tecnología? ¿Podemos afirmar que el hombre moderno piensa en el cuerpo humano como una máquina? ¿Representa la idea del cuerpo considerada como máquina un "telos" para el hombre moderno? La discusión filosófica sobre el término "techné" le sirve de base para discutir los temas fundamentales y que se vertebran alrededor de las siguientes cuestiones: "¿Qué es el hombre?" y "¿qué será el hombre?" Para dar respuesta a dichas preguntas analiza la propuesta filosófica de Ortega y Gasset.

Nikolina Iris Filipović titula su trabajo "Comprender el sistema: de Bertalanffy a Ortega y Gasset". Según la autora, el comienzo del siglo XX estuvo marcado por profundas transformaciones en el ámbito epistemológico, ya que se constituyó todo el conoci-

miento acumulado durante los últimos tres siglos con el progreso científico y técnico. Dos nombres son, entre otros, significativos para este proceso: Ludwig von Bertalanffy y José Ortega y Gasset. Desde dos perspectivas disímiles, este trabajo muestra los esfuerzos casi simultáneos de ambos intelectuales, que han propuesto teorías con la ayuda de muchos de sus predecesores (así como contemporáneos) y que fueron la fuente de inspiración para ellos. El denominador común de Bertalanffy y Ortega y Gasset según este artículo es la noción de sistema, que es delineada desde ambas perspectivas para finalmente trazar paralelismos e indicar las semejanzas (y diferencias) del pensamiento filosófico de uno y otro. En este trabajo, el sistema es, en un sentido más amplio, el principio por el cual la vida se produce y se lleva a cabo; para Bertalanffy observado principalmente desde una perspectiva biológica y para Ortega y Gasset desde una perspectiva histórica.

Cierra este monográfico el trabajo de Berislavćović de la Universidad de Zagreb, que titula “Recepción del pensamiento del filósofo español José Ortega y Gasset en Croacia –Conclusiones preliminares”. Este estudio final pretende presentar las líneas generales en las que se asienta la recepción filosófica y bibliográfica del pensamiento de José Ortega y Gasset, uno de los más importantes pensadores europeos del siglo XX, así como denunciar la deficiente atención que se le ha prestado a su filosofía en Croacia. Con este trabajo se pretende cerrar ciertas lagunas en la investigación reciente para lo que ha presentado las líneas generales de dicha recepción haciendo referencia a las discusiones actuales con el fin de generar una base sólida para la investigación en el futuro. Con ello pretende aumentar la influencia del pensamiento de Ortega y Gasset en la tradición filosófica de Croacia.

ESPAÑA ANTE LAS ENCRUCIJADAS DEL SIGLO XXI

MARÍAS, Julián: *La España posible del siglo XXI*. Madrid: Ápeiron, 2016, 312 p.

JUAN MANUEL MONFORT PRADES
ORCID: 0000-0003-1381-3687

Más de diez años nos separan ya de la muerte de Julián Marías y comienza a aflorar aquella parte de sus enseñanzas que no llegaron a ser plasmadas en papel. Entre 1980 y 2002 el discípulo de Ortega y Gasset impartió unos treinta y cinco cursos entre el Instituto de España y el Colegio Libre de Eméritos. Muchos de ellos son el origen de libros como *La educación sentimental* o *Cervantes clave española*; otros, tras ser impartidos, quedaron en parte olvidados.

En esta publicación Francisco Javier Salgado se ha encargado de transcribir las veinte lecciones que, entre el 21 de octubre 1997 y el 12 de mayo 1998, Julián Marías ofreció en el Instituto de España con el título “*La España posible del siglo XXI*”.

España es para Marías, igual que lo fue para su maestro Ortega, una profunda preocupación. Si nos atenemos a la clave de la filosofía que comparten, debe tenerse muy presente aquella famosa frase de *Meditaciones del Quijote* que dice: “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”. La reflexión sobre España como circunstancia es tan necesaria como la reflexión sobre la persona concreta: no existe una sin la otra. España fue para Marías, desde su juventud, el objeto de una gran cantidad de pensamientos, re-

flexiones y ensayos. Entre sus publicaciones destaca especialmente *España inteligible. Razón histórica de las Españas* aunque también es necesario hacer referencia a otros libros como *La España posible en tiempos de Carlos III*, *La Corona y la Comunidad hispánica de naciones* o recopilaciones de trabajos como *Ser español* o *La España real*.

El volumen recientemente publicado *La España posible del siglo XXI* y que ahora se commenta viene, en continuidad con las obras citadas, a cerrar de alguna forma sus investigaciones sobre el país que le vio nacer en 1914. Tras una breve introducción del editor, se encuentra el lector con un artículo publicado en 1997 por Marías en *ABC* que lleva por título “*La España posible*”, el cual está íntimamente ligado con el curso y sirve de presentación del mismo.

El punto de partida de Julián Marías es la necesidad de tomar posesión de la realidad de España para explorar sus posibilidades. Como bien insiste el autor, no es cuestión de profetizar, sino de analizar el presente para desde él anticipar el futuro. De esta forma concentra sus esfuerzos en analizar la España de finales del siglo XX, pues no puede mirarse al siglo XXI sin comprender primeramente el siglo anterior. Marías se detiene en los hechos más destacados del siglo pasado, sus consecuencias, sus avances y sus creaciones, aunque no olvida hacer referencia también a sus defectos, olvidos y errores.

Se pregunta Marías hacia dónde está yendo España, lo que exige analizar qué estructura de la vida predomina en el siglo XX, cuáles son los deseos

Cómo citar este artículo:

Monfort Prades, J. M. (2017). España ante las encrucijadas del siglo XXI. Reseña de “*La España posible del siglo XXI*” de Julián Marías. *Revista de Estudios Orteguianos*, (34), 253-256.
<https://doi.org/10.63487/reo.308>



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND4.0

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 34. 2017
mayo-octubre

de las personas y con qué intensidad desean, qué trayectorias se han abierto en España, qué proyectos se comparten, etc. Explora la gran cantidad de cambios que han tenido lugar en España a lo largo de la última centuria, los cuales no sólo han sido numerosos, sino que además han sido de una gran envergadura: la economía ha crecido enormemente, demográficamente la situación es preocupante al tener un índice bajísimo de natalidad, se ha dado un gran aumento en las posibilidades relativas a la comunicación, la mayor parte de la población está escolarizada, proliferan las universidades, las posibilidades de los medios de transporte son increíbles, etc. A la vez, la capacidad de manipulación es atroz, los medios de comunicación pueden arrastrar a la gente con una pasmosa pasividad, el número de españoles que no sabe nada de historia o no tiene conciencia más que de un puñado de falsedades es enorme, el descenso de la seguridad en las calles también es un elemento a destacar, la inestabilidad de la familia debido a la facilidad con que se rompen los matrimonios es también un elemento destacable para el filósofo vallisoletano. Es pues necesario, en opinión de Marías, entrar en el siglo XXI apegándose a la realidad, viendo cómo son las cosas, viendo lo que tenemos y lo que nos falta de forma que pueda reducirse la inseguridad a la que tantos cambios han llevado a la nación española. Si esto se hiciera, y es posible porque las posibilidades son enormes, podríamos entrar con pie seguro en el siglo XXI, afirma Marías.

Las posibilidades de la España del siglo XXI las presenta Marías atendiendo a las encrucijadas ante las que la ciudadanía española se encuentra a finales del siglo XX. Estas encrucijadas desvelan diferentes posibilidades, diferentes trayectorias por las que circulará la historia de su país. A modo de síntesis, a continuación se presentarán aquellas cuatro encrucijadas que Marías considera ineludibles y en las que España se juega su futuro.

Una primera encrucijada sería persistir en la desorientación moral o salir de ella. Existe una cierta desorientación en España. Como se ha indicado, se han dado muchos cambios en poco tiempo y la consecuencia es que las personas han sido rebasadas por éstos. Existen, según Marías, una serie de ideas sobre la ética especialmente llamativas por el error que llevan. Parece ser que se da por supuesto que lo frecuente es normal, a ello se suma que da la sensación que se ha asumido que lo que es normal es lícito, lo que ha llevado finalmente a entender que lo que es lícito es moral. No se puede dar por bueno este presupuesto, es un síntoma de la desorientación que sufren las personas. Ante ello, defiende Marías la necesidad de pensar, de pensar seriamente lo que somos y lo que nos pasa, y se puede comenzar por no aceptar sin más lo que se dice. Para afrontar esta situación no debe recurrirse a suprimir o limitar la libertad. Como ha defendido Marías en otros muchos lugares, es un asunto que sólo se puede solucionar con más libertad. Esto es lo que puede servir de saneamiento general de la vi-

da moral colectiva: el ejercicio de la libertad, la afirmación de la libertad.

La segunda encrucijada a la que llega la sociedad española se compone por la posibilidad o no de ser coherentes con el mundo hispánico y no interpretar la realidad de España al margen de éste. España tiene la obligación de aportar al mundo hispánico unidad, de ofrecer posibilidades de trabajar unidos, de actuar como vinculación entre ellos pese a sus diferencias y tensiones. Tenemos la posibilidad también de afianzar la integración de España en Europa, aunque no debe provocar ésta la infravaloración de la cultura y de la historia de España. Europa no debe hacer perder a cada nación su particularidad, pues la homogeneidad se convertiría en un signo de pobreza para el viejo continente. A la vez, España tiene una vinculación muy estrecha con América, no es un país intraeuropeo sino transeuropeo. Es la más transeuropea de las naciones europeas; si Europa tiene la tentación de olvidarse de América, España no lo puede hacer. Esta vinculación con América puede ser una gran contribución de España al conjunto de la vida europea.

Una tercera encrucijada remite a la superación o no de los particularismos en el interior de la nación. Considera Marías que éste es el problema más grave que va a afrontar España en el siglo XXI. Es necesario integrar a todos los españoles en un proyecto común articulado en el que cada región sea sí misma, de forma que España se enriquezca más, ya que lo particular puede potenciar toda España siempre que no predomine lo negativo, que es especial-

mente el no querer contar con los demás. En función del camino elegido, España avanzará hacia el esplendor o hacia la decadencia.

Por último, la encrucijada más decisiva y en la qué Marías insiste repetidamente a lo largo de toda la obra, es aquélla ante la que cabe elegir sacar todo el provecho posible a la cultura española o, por el contrario, mantener la cultura por debajo de sus posibilidades. En España se conmemora a los escritores pasados, buena parte de los intelectuales escriben en periódicos, durante mucho tiempo las tertulias supieron las deficiencias de las universidades, el trabajo individual ha dado mejores frutos que el trabajo en equipo, ha habido y hay grandes historiadores, ahora bien no se leen ni se enseñan correctamente. Muchos de los llamados intelectuales poseen también importantes desconocimientos por lo que respecta a la cultura española, lo que indica que no se está aprovechando ésta al máximo. En definitiva, Marías puede decir que, a propósito de la cultura, en España ha predominado más la creación que la administración: se han tenido grandes ideas, pero no se ha sabido sacar todo el partido posible a las mismas.

Es necesario poseer completamente la cultura española, una tarea que no es fácil. Es una cultura de muchos siglos, por lo que no siempre resulta fácilmente accesible. Dicha cultura no debe entenderse aisladamente sino desde su conjunto. Tiene que tenerse presente su argumento para entenderla bien; sin conocer la historia de España no puede conocerse su cultura. Afirma Marías que la persona culta tiene que poseer las

líneas generales del mundo en el que se ha vivido, del cual se viene y en el cual se vive, de forma que se prepare para lo que se puede vivir en el futuro. Si no se posee esa cultura, no puede poseerse uno mismo y ser consciente de las propias posibilidades.

El desconocimiento de la historia provoca un grave empobrecimiento de la realidad, y puede suceder que un país que es potencialmente rico viva en condiciones de relativa pobreza. Es más necesario que nunca, precisamente, el partir de la posesión real, inmediata, de las formas de cultura, del pensamiento,

de la belleza, del arte. Hay una gran riqueza tras las posibilidades de la cultura española, pero todo depende de la posesión plena de la realidad española por los españoles.

Éste es el nervio principal que atraviesa *La España posible del siglo XXI*. El conocimiento y el domino de la historia y la cultura española por parte de los ciudadanos es esencial para el futuro de España. Con ello Marías invita a sus lectores una vez más a abrazar la circunstancia, a pensarla y profundizar en ella.

Relación de colaboradores

ROBERTO E. ARAS

Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra, es profesor titular ordinario de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica Argentina, secretario académico de la Facultad de Ciencias Sociales, Políticas y de la Comunicación de esa Universidad y presidente de la Fundación Ortega y Gasset Argentina. Sus líneas de investigación se centran en la filosofía española contemporánea y la ética de la comunicación. Es autor de *El mito en Ortega* (2008), *Ética de la Comunicación entre dos continentes* (2008), *Ortega en la cátedra americana* (2004), de numerosos artículos sobre el pensamiento orteguiano publicados en revistas especializadas y coeditor con Emeterio Diez Puertas de *Conotopos Audiovisuales Iberoamericanos* (2016).

IVÁN CAJA HERNÁNDEZ-RANERA

Doctorando en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid con una tesis sobre Ortega y Gasset, licenciado en Filosofía y máster en Formación del Profesorado por la misma Universidad. Es miembro de la Redacción de *Revista de Estudios Orteguianos* y del Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón. Sus principales líneas de investigación se centran en el pensamiento ético y epistemológico de José Ortega y Gasset, su epistolario y en la filosofía contemporánea. Ha participado en diversos congresos sobre Ortega como el Congreso Internacional “Los epistolarios de Ortega y las redes culturales europeas y americanas”, ha colaborado en diversas ediciones de obras de Ortega y ha publicado una reseña en la revista *Éndoxa*, la “Bibliografía orteguiana, 2015” en la *Revista de Estudios Orteguianos* y un estudio introductorio a la reedición de *El sentido común de Thomas Payne* (2015).

MIGUEL DE DOMPABLO GUERRERO

Licenciado en Ciencias Políticas por la Universidad Complutense, en la especialidad de Estudios Internacionales. Estudiante Erasmus en la escuela Sciences Po de París durante el periodo universitario, disfrutó de una beca Leonardo Da Vinci de la Unión Europea en la Cámara de Comercio de Milán. En el año 2005 inició estudios de Doctorado, obteniendo la suficiencia investigadora en 2007 con la tesis “El pensamiento europeísta de Joaquín Costa y Ortega y Gasset”, de la que el presente trabajo es un extracto adaptado, bajo la dirección del Profesor D. Santiago Petschen, Catedrático de Relaciones Internacionales de la Universidad Complutense. Profesionalmente ha desarrollado una carrera en el ámbito del comercio internacional y actualmente se encuentra preparando oposiciones de ingreso en la carrera diplomática.

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).

SANDRA GARCÍA PÉREZ

Profesora de la Facultad de Pedagogía de la Universidad Veracruzana. Maestra en Educación Superior por la Universidad Veracruzana y Doctora en Filosofía por el Instituto de Filosofía de la misma Universidad. Sus líneas de investigación versan sobre generación y aplicación del conocimiento: estudios multidisciplinarios sobre ciencia, tecnología, sociedad y cultura; gestión del conocimiento: fundamentos epistemológicos, construcción y distribución social; y la filosofía de Ortega y Gasset. Principales publicaciones: “Meditaciones sobre la filosofía de Ortega y Gasset” (2016), “Apuntes sobre la persona moral en Husserl” (2015), *La filosofía de José Ortega y Gasset hoy. El raciovitalismo como sustento teórico humanista de la configuración de las sociedades del conocimiento* (2014), “Proceso de la ética a partir de los valores y sus concepciones dadas, a partir de un momento histórico dialéctico” (2011), “La tradición humanista en Ortega” (2011), “Entre el ser y el deber ser: el quehacer tutorial en la Universidad” (2010).

ANTONIO MANUEL LIZ GUTIÉRREZ

Catedrático de Universidad, Área de Lógica y Filosofía de la Ciencia, en la Universidad de La Laguna. Pertenece al Departamento de Filosofía e Historia de la Ciencia, la Educación y el Lenguaje. Imparte docencia mayoritariamente en la Facultad de Humanidades, Sección de Filosofía. Sus líneas de investigación son: epistemología, filosofía de la mente, filosofía del lenguaje, metafísica, filosofía de la ciencia y de la técnica. Entre sus publicaciones cuentan: *Temporal Points of View. Objective and Subjective Aspects* (2015), *Puntos de vista. Una investigación filosófica* (2013) o *La realidad sin velos* (2009).

JUAN ANTONIO PASCUAL GAY

Doctor y miembro de la Fundación DP (Méjico), sus líneas de investigación se centran en la literatura mexicana y española de los siglos XIX y XX. Entre sus últimas publicaciones destacan: *La mansedumbre de Job. Sobre el pensamiento literario de Juan Benet* (2016), *Miradas y miramientos. Ensayo sobre el paisaje en la literatura mexicana (siglos XIX y XX)* (2015) y *Quebrando albores. El motivo del alba en los poetas de Barandal a Taller Poético (1951-1958)* (2015).

ROSEMARIE WINTER

Investigadora alemana. Sus líneas de investigación se centran en el neokantismo, la fenomenología, la filosofía de Martin Heidegger, la filosofía de Ortega y Gasset, la poesía alemana y la mística española. Entre sus últimas publicaciones destacan: *Wo hast Du Dich verborgen, Geliebter?* (2015), sobre Santa Teresa de Jesús, y *Ich bin Ich und mein Umstand... Grundlegung der Philosophie von José Ortega y Gasset* (2013).

NORMAS PARA EL ENVÍO Y ACEPTACIÓN DE ORIGINALES

La *Revista de Estudios Orteguianos*, fundada en el año 2000 y editada por el Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, es una publicación semestral dedicada al estudio de la obra y la figura del filósofo español José Ortega y Gasset, desde una perspectiva cultural y académica.

Los trabajos que se envíen a la *Revista* han de ser originales, inéditos y no sometidos a su evaluación o consideración en ninguna otra revista o publicación.

La selección de los trabajos se rige por un sistema de evaluación a cargo de revisores externos expertos en la materia. El anonimato del sistema de arbitraje se regirá por la modalidad de doble ciego. Al finalizar el año se publicará en la página web de la *Revista* una lista con los nombres de los revisores que han actuado en este período.

La lengua de publicación de la *Revista* es el español pero, previa invitación, podrán enviarse para su consideración también originales escritos en inglés, francés, portugués, italiano o alemán. En caso de ser aceptados para su publicación quedará a cargo de los autores la traducción que será revisada por los editores.

La remisión de originales implica la aceptación de estas normas.

Los manuscritos deberán remitirse, tanto por correo electrónico en archivo adjunto, preferiblemente utilizando WORD para Windows, como en formato impreso a la siguiente dirección:

**Revista de Estudios Orteguianos
Centro de Estudios Orteguianos
Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón
c/ Fortuny, 53.
28010 Madrid (España)**

Dirección electrónica: estudiosorteguianos.revista@fogm.es

Tfno.: 34 917 00 41 35 • Fax: 34 917 00 35 30

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.redpavfpolาร.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:

- Título de la tesis
- Nombre y apellidos del autor de la tesis
- Nombre y apellidos del director de la tesis
- Departamento, Facultad, Universidad y año académico en que la tesis fue defendida y aprobada
- 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.

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

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 (ANEPE, 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 Asenjo 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 Tobaria Cortés, Universidad Autónoma de Madrid, España
José Varela Ortega, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España
Fernando Vallespín Oña, Universidad Autónoma de Madrid, España

CONSEJO ASESOR:

- Enrique Aguilar*, Pontificia Universidad Católica Argentina
Paul Aubert, Université d'Aix-Marseille, Francia
Marta María Campomar, Fundación José Ortega y Gasset Argentina
Helio Carpintero Capell, Universidad a Distancia de Madrid, España
Pedro Cerezo Galán, Universidad de Granada, España
Béatrice Fonck, Institut Catholique de Paris, Francia
Ángel Gabilondo Pujol, Universidad Autónoma de Madrid, España
Luis Gabriel-Stheeman, The College of New Jersey, Estados Unidos
Javier Gomá Lanzón, Fundación Juan March, 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 Ortueda, 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 34. May, 2017

ARCHIVE DOCUMENTS

Working Papers by José Ortega y Gasset

Working papers about Nietzsche.

José Ortega y Gasset

Edited by

Iván Caja Hernández-Ranera

5

Biographical Itinerary

José Ortega y Gasset – Máximo Etchecopar.

Collected epistolary (1942-1952).

Presentation and edition by Roberto E. Aras

35

ARTICLES

The Estimative of Ortega and its circumstances.

Javier Echeverría Ezponda and Sandra García Pérez

81

Mexico and the 1914's Meditaciones del Quijote.

Juan Antonio Pascual Gay

117

*Hölderlin – Ortega – Heidegger. The thinker indicates "Being",
the poet indicates "the Sacred".*

Rosemarie Winter

145

Ortega's Perspectivism. Four questions for a perspectivist.

Antonio Manuel Liz Gutiérrez

153

Ortega: remnants of Europe.

Miguel de Dompablo Guerrero

179

CLASSIC AUTHORS ON ORTEGA

<i>About César Pacheco Vélez.</i>	219
Presented by Jorge Wiesse Rebagliati	
<i>Three lessons about Ortega y Gasset in Peru.</i>	221
César Pacheco Vélez	

BOOK REVIEWS

<i>Ortega and the Hegelian footprints.</i> Domingo Hernández Sánchez (Clementina Cantillo, <i>Para una crítica de la razón vital.</i> <i>Entre Hegel y Ortega</i>)	231
<i>Ortega in Mexican perspective.</i> Antolín Sánchez Cuervo (Juan Carlos Moreno Romo (coord.), <i>Ortega pensador</i>)	235
<i>Ortega as a phenomenologist.</i> Ángel Pérez Martínez (Rubén Sánchez Muñoz and Sandra García Pérez (eds.), <i>Meditaciones sobre la filosofía de Ortega</i>)	239
<i>Ortega meditations and the permanent contemporary crisis.</i> Margarida I. Almeida (José Mauricio de Carvalho, <i>Ortega y Gasset e o nosso tempo</i>)	242
<i>The thought by Ortega y Gasset in Croatia.</i> Jesús Padilla Gálvez (The thought by José Ortega y Gasset [<i>Misao Joséa Ortege y Gasset</i>], <i>Filozofska istraživanja</i> , vol. 35, 4 [2015], pp. 599-703)	249
<i>Spain facing the crossroads of the XXI Century.</i> Juan Manuel Monfort Prades (Julián Marías, <i>La España posible del siglo XXI</i>)	253
List of Contributors	257
Author Guidelines	261
Editorial team	267
Table of Contents	271

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)



**Revista de
Estudios Orteguianos**

PUBLICACIÓN SEMESTRAL



Nombre y apellidos:

Empresa o Institución:

N.I.F. o C.I.F.:

Calle/Plaza: C.P.:

Localidad: Provincia:

País:

Teléfono: Fax:

E-mail:

- Deseo suscribirme a la **Revista de Estudios Orteguianos** desde el número por periodos automáticamente renovables de 1 año.
- Deseo recibir ejemplares sueltos de los números siguientes:

Con la forma de pago siguiente:

- Talón a nombre de **Revista de Estudios Orteguianos**
- Transferencia a nombre de **Revista de Estudios Orteguianos** al Banco Santander
C/C nº: ES15-0049-0321-08-2110214204
- Domiciliación bancaria (cumplimente el boletín de domiciliación)

Fecha y firma (*)

Boletín de domiciliación bancaria

Sr. Director del Banco/Caja:

Dirección: C.P.:

Población: Provincia:

Titular de la cuenta:

Número de C. C. / Libreta:

Muy Sr. mío: Autorizo a esa entidad para que con cargo a mi cuenta o libreta atiendan hasta nuevo aviso los recibos que les presente la Revista de Estudios Orteguianos.

Fecha y firma (*)

(*) Es imprescindible la firma para formalizar la suscripción



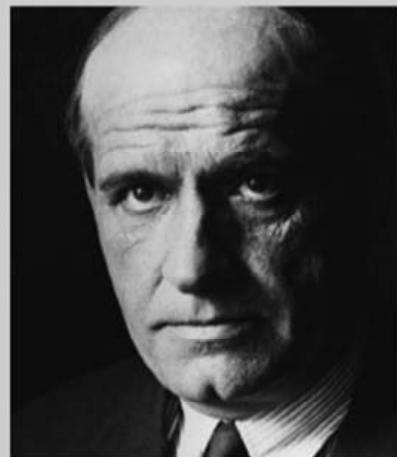
Ortega

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

Ensimmisamiento y alteración.
Meditación de la técnica
y otros ensayos
Alianza editorial



La edición
definitiva de la
obra de José
Ortega y Gasset
en cuidados
volúmenes
individuales



 **Alianza** editorial

alianzaeditorial.es

Síguenos





Revistas Culturales
EN FORMATO ELECTRÓNICO

www.quioscocultural.com

LA OBRA COMPLETA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET



Tomo I (1902-1915)



Tomo II (1916)



Tomo III (1917-1925)



Tomo IV (1926-1931)



Tomo V (1932-1940)



Tomo VI (1941-1955)



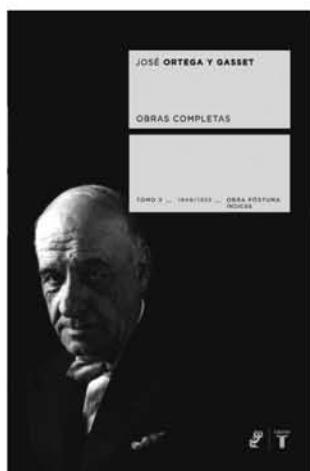
Tomo VII (1902-1925)
OBRA PÓSTUMA



Tomo VIII (1926-1932)
OBRA PÓSTUMA



Tomo IX (1933-1948)
OBRA PÓSTUMA



Tomo X (1949-1955)
OBRA PÓSTUMA E ÍNDICES GENERALES

«Por fin, Ortega entero: magnífico trabajo, cuidadoso cotejo con otras ediciones, índices, apéndices y anexos, publicación separada de textos que el autor no dio a la imprenta. Todo, en fin, como debe hacerse.»

SANTOS JULIÁ, *El País*

Edita



Fundadora
Soledad Ortega Spottorno

Presidente
Juan-Miguel Villar Mir

Vicepresidente Ejecutivo
Julio Iglesias de Ussel

Directora General
Lucía Sala Silveira



Centro de Estudios Orteguianos

Calle Fortuny, 53. 28010, Madrid

Tel: (34) 91 700 4139, Fax: (34) 91 700 3530

Correo electrónico: estudiosorteguianos.secretaria@fogm.es

Web: <http://www.ortegaygasset.edu>



13,82 euros