

Revista de Estudios Orteguianos

31 
2015

Revista de Estudios Orteguianos

Director
Javier Zamora

Gerente
Carmen Asenjo

Redacción
**Enrique Cabrero, Iván Caja,
Isabel Ferreiro, 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,
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

31 
2015

Redacción, Administración y Suscripciones

Centro de Estudios Orteguianos

Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón

Fortuny, 53. 28010 Madrid

Teléf.: (34) 91 700 41 39 Fax: (34) 91 700 35 30

Correo electrónico: estudiosorteguianos.secretaria@fogm.es

Web: <http://www.ortegaygasset.edu>

© Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón, 2015

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 2015



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.n31>



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 31. Noviembre de 2015

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset

Notas de trabajo para el artículo “La poesía de Ana de Noailles”.

José Ortega y Gasset

Edición de

Isabel Ferreiro Lavedán y Felipe González Alcázar

5

Itinerario biográfico

La relación de Ortega y Revista de Occidente con The Dial (1924-1927).

Margarita Garbisu

23

ARTÍCULOS

Riva-Agüero, ¿precursor de Ortega?

Jorge Wiesse Rebagliati

71

Reflexiones sobre la cultura burguesa. La ética de José Ortega y Gasset.

Lior Rabi

91

Sobre la interpretación del concepto orteguiano de “vocación”.

Rodolfo Gutiérrez Simón

115

LA ESCUELA DE ORTEGA

Luis Abad Carretero: filósofo del instante.

Presentación de Ricardo Tejada

143

Ortega por dentro.

Meditación sobre Ortega.

Luis Abad Carretero

149

RESEÑAS

<i>La técnica y sus vacíos.</i> Domingo Hernández Sánchez (José Ortega y Gasset, <i>Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración</i> , edición de Antonio Diéguez Lucena y Javier Zamora Bonilla)	165
<i>La misión de la Universidad según Ortega y Gasset.</i> Vicente José Nebot Nebot (José Ortega y Gasset, <i>Misión de la Universidad</i> , edición de Santiago Fortuño Llorens)	169
<i>Ortega y la mirada burguesa.</i> Jaime de Salas (Jacobo Muñoz, <i>El ocaso de la mirada burguesa</i>)	172

TESIS DOCTORALES

<i>Vital humanism: Thomas Mann, José Ortega y Gasset, and the revolt against decadence in self-nation-Europe, 1900-1949.</i> Peter Gordon Mann	175
<i>A la Altura de los Tiempos. La Revolución de los Claveles según la perspectiva orteguiana.</i> Gonzalo Miguel González	176

BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2014

Enrique Cabrero Blasco	179
Relación de colaboradores	191
Normas para el envío y aceptación de originales	193
¿Quién es quién en el equipo editorial?	199
Table of Contents	203

José Ortega y Gasset

Notas de trabajo para el artículo

“La poesía de Ana de Noailles”*

Edición de

Isabel Ferreiro Lavedán y Felipe González Alcázar

ORCID: 0000-0003-2841-6078

ORCID: 0000-0003-0992-6275

Introducción

La presente edición publica las Notas de trabajo de José Ortega y Gasset de la carpeta “Notas para el artículo «La poesía de Ana de Noailles»”, conservada en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón con la signatura 7/21. La carpeta cuenta con 23 notas manuscritas.

Estas notas, agrupadas temáticamente, conformaron en su momento la base para la redacción del artículo que dedicara Ortega a la poesía de la condesa de Noailles, y que publicara en el histórico primer número de *Revista de Occidente*, en julio de 1923. Casi diez años más tarde, en 1932, se incorporaría entre los artículos que componen *Goethe desde dentro*, y así pasó a las *Obras completas* hasta hoy (V, 149-155).

Así, tras los “Propósitos” de aquel número 1 de *Revista de Occidente* (que culminaban con “... Hay en el aire occidental discretas emociones de viaje: la alegría de partir, el temblor de la peripécia, la ilusión de llegar y el miedo a perderse”), entre el cuento de Pío Baroja “Una feria de Marsella” y el artículo

* Este trabajo se integra en los resultados del proyecto de investigación FFI2013-48725-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

Cómo citar este artículo:

Ferreiro Lavedán, I. y González Alcázar, F. (2015). Notas de trabajo para el artículo “La poesía de Ana de Noailles”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (31), 5-21.

<https://doi.org/10.63487/reo.343>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 31. 2015
noviembre-abril



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

de Jorge Simmel “Filosofía de la moda”, aparecía la colaboración de José Ortega y Gasset a propósito del libro *Les forces éternelles* (1920) de Anna-Élisabeth, princesa de Brancovan, condesa de Mathieu de Noailles (París, 1876-1933).

Hija de príncipe rumano y de madre griega, su boda con el descendiente de los Noailles, del que tomó el nombre, facilitó que se convirtiera en una mujer famosa de la época de los salones culturales de París, llamada de las “Grandes damas”. Su contacto con escritores, y artistas en general, y el éxito de sus libros, dieron a Anna de Noailles una notoriedad que sobrepasó el juicio de valor acerca de su literatura.

Sus versos parecían entonces una verdadera extrañeza, una mezcla de neorromanticismo o lirismo decimonónico junto con una métrica y estilos clasicistas, incluso convencionales, como anota Ortega. El sensualismo y erotismo de sus imágenes, así como su delectación por los paisajes (fue llamada por los críticos del momento “musa de los paisajes”), a los que se asociaba cierto decadentismo derivado de su ascendencia, todavía prototipo del alma eslava y oriental, llamaron la atención del mundo cultural que irradiaba desde aquella cierta centralidad parisina de clase elevada a que ella pertenecía.

Hoy poco traducida y ciertamente devaluada, a pesar de preservar todavía alguna popularidad, recibió sin embargo en su momento numerosas distinciones, desde ingresar en la Academia Real de Bélgica en 1921 y ganar el primer premio de la Academia Francesa ese mismo año (parece que no pudo ser miembro de la misma por su condición de mujer), hasta ser la primera mujer en conseguir la Legión de Honor francesa. De esa desafección hacia lo femenino por parte de algunas instituciones francesas provino su participación en la creación del muy prestigioso galardón literario *Femina* (1904), en respuesta en su momento al también prestigioso *Goncourt* (1903).

Su intensa relación con artistas desembocó en que fuera muy retratada y esculpida, entre otros, por Rodin. En España, fue un punto de inflexión el retrato que Ignacio Zuloaga, gran amigo de Ortega, hiciera de ella en 1913. El cuadro, que primeramente se expuso en diversas ciudades de Estados Unidos entre 1916 y 1917 y apareciera después, en 1919, en la *Exposición Internacional* que se celebró en Bilbao, causó una gran impresión. En él, aparecía recostada en su diván sobre una tela verde, al fondo el cielo, junto a algunos objetos que provocaban reminiscencias de un *vanitas* del barroco español. La muestra Zuloaga con mirada lúgubre y penetrante de particular atractivo, y una larga melena intensamente negra contrastando con la palidez de la piel. Los siete sonetos de Rafael Sánchez Mazas sobre el retrato, publicados en la revista *Hermes*, y la gran unanimidad en la recepción elogiosa del cuadro, posiblemente indujeron al naviero Ramón de la Sota a comprarlo, quien más tarde lo

donaría al Museo de Bellas Artes de Bilbao, donde se conserva y se aprecia hoy como uno de los cuadros emblemáticos y más valiosos de la colección.

Quizá ese imponente retrato de su amigo, y compañero de veranos en Zumaya, despertara el primer interés de Ortega por la figura de Anna de Noailles. No obstante, de las notas y del artículo se desprende que la notoriedad de la condesa, y el debate público sobre su obra poética, tan acusado en los años previos a 1923, fueron la incitación que le llevó a escribir sobre ello. Detrás, latían también intereses compartidos por los temas tratados en los poemas, junto a la falta de interés por el formalismo del metro clasicista y del verso alejandrino, en pleno auge de las vanguardias. Si Rubén no pudo resistirse a esbozar un retrato literario de Anna-Élisabeth en una de sus *Opiniones* (1906), “mujer moderna con el alma antigua”, Ortega encontró en su duodécima edición del poemario *Les forces éternelles*, quinto libro de poemas de Anna de Noailles, un lugar de encuentro con cuestiones que le interesaban. En primer lugar, cierta inclinación por los temas dionisíacos tratados desde una perspectiva femenina muy valiente y moderna para su época; asuntos como el erotismo, lo sensorial, o el valor de las pulsiones, ya renovados por Nietzsche en su estudio sobre la tragedia, o en sus trabajos de filología griega llevados a la filosofía.

En su ejemplar –conservado en la biblioteca de la Fundación– Ortega va subrayando con lápiz rojo versos y, en ocasiones, escribiendo anotaciones al margen; todo lo cual pasa a las notas sometiéndolo a la exposición de la intimidad masculina, frente a la femenina y, como no también, a la reflexión general sobre la condición de los pueblos germánicos, más dados a ser valorados como portadores de una nueva *masculinidad* frente a cierta decadencia y voluptuosidad de la cultura francesa, que, a diferencia de la española, pretendía compensar dicha sensibilidad con el clasicismo formal.

Se trata, pues, de una primera muestra de un tipo de crítica superadora del biografismo, algo avecindada con la crítica psicológica y, desde luego, menos anclada a los efectos y consecuencias que a las causas y principios generadores, en proximidad, se podría decir, a las estilísticas de Vossler o Spitzer.

Dada la directa conexión de las notas con un texto publicado, estas notas son además una extraordinaria ocasión para poder apreciar la forma de trabajar de Ortega. El lector podrá ver de primera mano cómo a partir de unos apuntes, generalmente breves, desarrolla, y muy extensamente en ocasiones, la idea anotada en ellos; y cómo también descarta y matiza otras. Es, pues, una oportunidad que se nos brinda muy especial, gracias a lo específico de su contenido, para poder ver a su través, de forma simultánea, la labor del filósofo detrás de lo publicado y en lo publicado finalmente.

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

Cuando las notas consignan los libros utilizados por Ortega, se indica a pie de página la referencia exacta del libro mencionado. Asimismo, cuando remiten a una o varias páginas determinadas de un texto, se transcribe, siempre que ha sido posible, el párrafo o párrafos señalados por Ortega en los ejemplares que él mismo manejó de su biblioteca personal, conservada en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón¹.

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 así mismo a pie de página con la marca [tachado]; los superpuestos van entre // en el cuerpo del texto, con la indicación [superpuesto] en nota al pie. Los subrayados de Ortega se reproducen mediante cursiva.

¹ El libro consultado, para la edición de estas notas, se conserva en la Biblioteca de la Fundación Ortega-Marañón: COMTESSE DE NOAILLES, *Les forces éternelles*. Paris: Arthème Fayard et Companie, éditeurs, 1920, douzième édition revue et corrigée.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Notas de trabajo para el artículo “La poesía de Ana de Noailles”

*1

*2

La condesa de Noailles es la más poética de las condesas y la más condesa de las poetisas³.

En rigor no tiene nada de griega. Detesta la razón y lo esperado de la embriaguez —*úþþriç*. Es una escita, 275, *La raison ne sert de rien pour vivre ... ivre!...*⁴.

No quiere ser vieja, quiere ir del amor a la muerte, de lecho a lecho. Desde la página 265 varias poesías en este sentido⁵.

El miedo a envejecer de toda mujer. 276⁶.

¹ [7/21]

² [7/21-1]

³ [“Hablemos un poco en torno a la más poética de las condesas y la más condesa de las poetisas. Ana de Noailles es hoy la hilandera mayor del lirismo francés. Con un fuego ejemplar, laboriosa, constante, hila cada lustro los versos de un libro que es siempre parejo a los anteriores –tan bello, tan cálido, tan voluptuoso. Diríase que el libro precedente se deshizo y fue necesario volverlo a tejer. Ana de Noailles es, literariamente, *Penélope*”, José ORTEGA Y GASSET, “La poesía de Ana de Noailles” (1923), en *Goethe desde dentro* (1932), V, 149]

⁴ [Ortega subraya en su ejemplar con lápiz rojo la estrofa completa: “*La raison ne sert de rien pour vivre / Tout ce qu’elle propose à l’âme trompe et ment. / Je ne peux rien promettre à ton grave tourment / Que la divine loi des recommencements: / Sois sage, afin qu’un jour tu redeviennes ivre!...*”, Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*. París: Arthème Fayard, 1920, p. 275]

⁵ [A partir de la página 265, los inmediatos siguientes poemas a que se refiere Ortega son los titulados “*Prière au destin*”, “*Une fière habitude...*”, “*Offrande du batelier*”, y “*Quoi! Tu crains de mourir...*”]

⁶ [La poesía a que se refiere Ortega es “*Ferme tes nobles yeux...*”, Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit., pp. 276-277]

*7

Los medios métricos de la condesa son enormemente cotidianos. No hay el menor ensayo de innovación y de aventura: son un estilo burgués, casero.

*8

No es posible seguir durante cien años usando los mismos metros y armazones poéticos. No puede ser. Se ha hecho cotidiano, no invita la sensibilidad, no “transporta”. O se inventan nuevas convenciones o déjese.

Muy bien 283-284. Esta poesía podía copiarse entera, es sencilla, sincera, clara, *clásica*⁹.

La que sigue es un ejemplo del mismo tema en mal¹⁰.

*11

Su repertorio de objetos.

⁷ [7/21-2]

⁸ [7/21-3]

⁹ [Siguiendo la invitación que hace Ortega, copiamos el poema “Il pleut. Le ciel est noir...” entero, subrayado particularmente en los versos 12 a 15 y 17 a 21: “Il pleut. Le ciel est noir. J’entends / Des gouttes d’eau qui, sursautant, / Font un bruit de pattes et d’ales / De maladroites sauterelles. / Le vent, gluant de nuir et d’eau, / met sur mon front comme un bandeau / Trempé dans l’odeur de l’espace.../ Je suis bien ce soir avec vous, / Jardin apaisé tout à coup / Para la pluie qui tombe et se casse / Sur le feuillage et le gazon! / Les odeurs que l’onde libère / Semblent s’évader de prison / Et flotter, légères galères, / Sur tous les vents de l’horizon... / O pluie aimable à la raison, / Tu viens pétiller goutte à goutte / Sur le cœur qui, comme les fleurs, Te recoit, t’absorbe et t’écoute. / Et je respire sans effroi / Un languide et terreux arôme: / Odeur du sol, le dernier baume / Autour des corps muets et froids ! / Parfum large et lent que je hume, / Calmes effluves dilatés, / Confort divin des nuits d’été, / Se peut-il que je m’accoutume / A cette noire éternité / Où tout humain vient se défaire? / O monde que j’ai tant aimé, / Un jour mes yeux seront fermés, / Mon cœur chantant devra se taire, / Le souffle un jour me manquera, / En vain j’agiterai les bras! / Je songe, ardente et solitaire, / Au dernier objet sur la terre / Que mon regard rencontrera... ”, Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit., pp. 283-284]

¹⁰ [El siguiente poema es “Étonnement”, y dice: “O monde, avoir vécu, avoir été des êtres / Par qui tout l’idéal céleste était conçu, / Avoir tout espéré, tout surmonté, tout su, / Et disparaitre alors, sans retour disparaître! / Ne plus participer, d’un cœur sensible et fort, / Au noble, téméraire et dérisoire effort / D’extraire de la foule humaine un dieu sublime. / Je sens autour de moi, comme un noir corps à corps, / L’infini de l’abîme!”, Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit., p. 285]

¹¹ [7/21-4]

La abeja, la flor, el astro, la onda, el perfume, la nube, y la golondrina – son sus utensilios¹² profesionales, sus medios de producción. Como al lañador¹³, la vemos pasar con todo ese almacén y necesita para operar sus fantasmagorías¹⁴.

—
En esta perpetua cantilena voluptuosa hay demasiada magnolia¹⁵.

—
El tema es la voluptuosidad: todo ello oriental, harén abierto persa o cosa así. Ella misma llama a su corazón “chaud bijou d’Asie”, 303¹⁶.

*17

La voluptuosidad es “el ensayo de morir dos juntos”¹⁸.

*19

“El santo lenguaje sensual” de la música. Misticismo sensual.

*20

Primavera, estío, azul de cielo, brisa de septiembre, vaho de lluvia, los recibe como caricias que le fueran nominativamente dedicadas²¹. Tono voluptuoso demasiado insistente. Además, es esa cosa temible de la dama elegante que se

¹² poet [tachado]

¹³ [Curiosamente, “leñador” por “lañador” se corrige en la fe de erratas del n.º 1 de Revista de Occidente]

¹⁴ [“Llega a nosotros el libro atestado de flores, de astros, de abejas, de nubes, golondrinas y gacelas. Cada poeta tiene un repertorio de objetos que son sus utensilios profesionales. Como el lañador trashumante viaja con su berbiú y sus alambres, la condesa necesita desplazarse con toda esa impedimenta para poder operar sus preciosas fantasmagorías”, V, 149]

¹⁵ [“Esta perpetua cantinela voluptuosa fluye como un río denso por el cauce del verso”, V, 150]

¹⁶ [La referencia pertenece al poema “Le chapelet d’ambre”, del que cita el final, Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit., p. 303]

¹⁷ [7/21-5]

¹⁸ [En los últimos versos de “Le doleur est pressée...”: “Et la volupté n'est, peut-être, je le crois, / Que l'essai de mourir ensemble...”, Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit., p. 307]

¹⁹ [7/21-6]

²⁰ [7/21-7]

²¹ [“Porque hay en este lirismo vegetal un poro al través del cual sorprendemos que dentro de la planta hay una mujer, mejor, una alta dama. Y es que primavera, estío, azul de cielo, aura de septiembre, vaho abriéño de lluvia, todo lo recibe como si se tratase de caricias que le fuesen personalmente dedicadas”, V, 152]

siente siempre centro. Esto es la convención de la “vida social” pero es fatal tomarlo en serio. Falsedad ruinosa o arruinada de la “vida social”.

*22

Los entes anónimos que interesan a la mujer y al vegetal²⁵: la humedad, el aire, el azul, el silencio, 316²⁴. Le silence, en la noche, “observa, tenso, el espíritu, como un cazador, el curso ilimitado y puro silencio”. Safo: la noche está llena de orejitas que escuchan²⁵.

—
Es *agaçant* la línea femenina porque la mujer es siempre espectadora de sí misma. Narcisismo esencial de la mujer. (Su cuerpo). Émerveillement de soi-même.

*26

Las partes de sí misma:

Mon regard, comme eux opulent. “Eux” son los “cielos de junio, untuosos y succulentos” 121²⁷

—
Habla de la lánguida brasa que ha heredado del “bel oeil” de sus abuelas. “Une Grecque aux yeux allongés”, 199²⁸.

²² [7/21-8]

²³ [“El alma que en esta poesía se expresa no es espiritual; es más bien el alma de un cuerpo que fuera vegetal. Si intentamos imaginar el alma de una planta, no podremos atribuirle ideas ni sentimientos: no habrá en ella más que sensaciones, y aun éstas, vagas, difusas, atmosféricas. La planta se sentirá bien bajo un cielo benigno, bajo la blanda mano de un viento suave; se sentirá mal bajo la borrasca, azotada por la nieve inverniza. La voluptuosidad femenina es acaso, de todas las humanas impresiones, la que más próxima nos parece a la existencia botánica”, V, 151]

²⁴ [“Silence! O majesté, candeur, sainte colombe / Qui couve l'on ne sait quel oeuf immense et pur; / Colonne de douceur, indiscernable trombe / Faite d'âme rêveuse et d'invisible azur!... (...) / Et j'observe, l'esprit tendu comme un chasseur, (...) / La course illimitée et pure du silence.”, en “Le Silence”, Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit., pp. 316-317]

²⁵ [“Las dos mujeres divinas, situadas a ambos extremos del destino europeo, sienten la fuerza anónima del silencio con inesperada coincidencia. La actual «observa, tenso el espíritu, como un cazador, el curso ilimitado y puro del silencio». La antigua, con mayor modernidad, dice sólo esto: «La noche está llena de orejitas que escuchan», V, 155]

²⁶ [7/21-9]

²⁷ [“Combien de fois déjà ces péchés azurées / Que sont les ciels de juin, onctueux, succulents, / Ont-ils nourri avec leurs sèves bigarrées / Mon regard, comme eux opulent?”, Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit., p. 121]

²⁸ [“Une Grecque aux yeux allongés / Soupire aux Eaux-Douces d'Asie. / C'est de cette aïeule que j'ai / Reçu les pleurs de poésie! / (...) A cette langoureuse braise / Que m'a léguée votre bel œil...” son la primera estrofa y los últimos dos versos del poema a que alude Ortega, Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit., p. 199 y 202]

—
Como Goethe hace su “vererbung”²⁹.
Deux êtres luttent dans mon coeur, C'est la bacchante avec la nonne,
p. 221³⁰.
Centauresa de monja y bacante³¹.

*32

Les grenomilles, cigales de l'onde³³.

—
Como en Safo, en estío.
Un redieux effroi fait trembler mes genoux!, 127³⁴.

—
El agua del lago azul en la copa, 128³⁵.

—
L'abeille aux bonds chantants, vigoureusement molle, 140.

*36

Monomanía del amor, v. 124³⁷, “infinitud del amor”, 230³⁸.

²⁹ [Su herencia o descendencia]

³⁰ Ortega subraya con lápiz rojo esta primera estrofa del poema “Deux etres luttent...”: “Deux êtres luttent dans mon coeur, / C'est la bacchante avec la nonne, / L'une est simplement toute bonne, / L'autre, ivre de vie et de pleurs”, Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit., p. 221]

³¹ [Puede verse nota al pie 54 de esta edición]

³² [7/21-10]

³³ [El verso completo, señalado por Ortega con lápiz rojo en su ejemplar es: “Les grenomilles chanter, ces cigales de l'onde”, y pertenece al poema “L'esprit parfois retourne...”, Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit., pp. 116-117]

³⁴ [Verso subrayado de la primera estrofa de “Été, je ne peux pas...”, Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit., p. 127]

³⁵ [“Voir l'eau d'un lac charmant rester bleue dans mon verre!”, Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit., p. 128]

³⁶ [7/21-11]

³⁷ [En la página 124 están las cuatro últimas estrofas del poema “Le ciel est d'un bleu...”, Ortega señala con lápiz rojo en la primera “L'amour”, y por completo la última. Copiamos las cuatro: “Sans qu'elle me promette tour, / L'amour seulement, c'est-à-dire, / Mais l'amour par qui l'on respire / Et sans qui rien n'a plus de goût. / L'amour plus sûr que la science / Qui rêve et qui découvre enfin, / L'amour plus fiévreux que la faim, / Plus rusé que la patience, / L'amour hardi comme un vaisseau / Où, sur les flots que le ventmèle, / L'odeur du goudron bat des ailes / Et fustige les matelots! / Amour, tâche pure et certaine, / Acte joyeux et sans remords, Le seul combat contre la mort, La seule arme proche et lointaine / Dont dispose, en sa pauvreté, L'être hanté d'éternité!”, Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit., p. 124. “Hay en los versos de

Cuando era niña aspiraba a que el agua de un lago se conservase azul en su vaso, 128³⁹.

Huele el viento tras la lluvia, o bien, reconoce en él los olores de su viaje como en el vino el del odré⁴⁰.

Joviale *odeur* de la neige, 129, "secrète odeur métallique du froid", 132⁴¹.

*42

La abeja en su vuelo “semble se pourchasser”, ¿pourchasser? ¿perseguirse? ¡arrojarse fuera?⁴³.

La campanilla, ser bonds de cheuvreau fol, à sa corde ⁴⁴ lié: 121⁴⁵.

La golondrina grita “como pájaro que alguien asesina”. Toda la estrofa, 122⁴⁶.

Ana de Noailles, lo mismo que en su prosa, una excesiva y monótona preocupación por el amor. El amor es todo -dice varias veces en este volumen", V, 150]

³ [El poema "Plus je vis, ô mon dieu..." dice así: "Plus je vis, ô mon Dieu, moins je peux exprimer / La force de mon coeur, l'infinité d'aimer, / Ce languissant ou bien ce bondissant orage; / Je suis comme l'étable où entrent les rois Mages / Tenant entre leurs mains leurs cadeaux parfumés. / Je suis cette humble porte ouverte sur le monde, / La nuit, l'air, les parfums et l'étoile m'inondent..."]. Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit., p. 230]

³⁹ [“Je songe à mon enfance, où j’ai tant souhaité / Voir l’eau d’un lac charmant rester bleue dans mon verre!”, Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit., p. 128. Puede verse también nota 21.]

⁴⁰ [“Et le vent buissonnier, indocile, riant, / Chargé de ciel, d'espace et de longs paysages, / Est pareil à ces vins venus de l'Orient / Dont le secret empois a le goût du voyage ...”, Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit., p. 128. Puede verse nota 62]

⁴¹ [Los dos primeros versos del poema "Contentement" dicen así: "Réjouissance du froid, / Sa secrète odeur métallique", Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternnelles*, ed. cit., p. 132]

42 [7/21-12]

⁴³ [Ortega anota al margen del verso “Semble en volant se pourchasser”: “se persigue, huye a sí misma”, Comtesse de NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit., p. 119. “(...) parece en sus vu-los perseguirse a sí misma”, V, 149]

⁴⁴ al [tachado]

⁴⁵ [“La campanilla que anuncia la cena da sus brincos de cabrilla loca atada a su cuerda”, V, 150]

⁴⁶ [“D'où vient ce chaud pouvoir des soirs qui nous fascinent, / Quand l'hirondelle jette en cercle dans l'azur / Ses cris persécutés d'oiseau qu'on assassine, / Suivis d'un silence ample et pur”, Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit., p. 122]

*47

Les vents leger ont ca motin Cette odeur d'onde et de lointain Qu'ont les vagues contre les rives, 147⁴⁸.

La nube, el viento, el azul son como caricias que la fuesen personalmente dedicadas⁴⁹.

Le ciel allongeant ses laiteuses caresses, 148⁵⁰.

Charme d'un soir de Mai, 148. Véase p. 155⁵¹.

La pluie est un soleil qui joue
Avec des rayoux de métal, 152⁵².

*53

Puesto que ella se nos da en sus versos, hacer el artículo de ella como mujer. Esto es: como la imaginamos como mujer al través de sus versos. Su vida sus palacios y hoteles: su aparición en las playas, en un parque, sus horas de lectura, en el *monde*. Sus ambiciones de hombres. Su fugitividad de oriental, sensualidad muy fuerte pero muy sana.

Es una condesa eminentemente estival.

En sus “paisajes” todo es verano, a lo sumo un estío que se acuerda de su infantil primavera o se asoma al balcón (a la vertiente) de su otoño. Año exento de invierno. Sólo una oda a la jovialidad de la nieve⁵⁴. //

⁴⁷ [7/21-13]

⁴⁸ [Estos tres versos del poema “Scintillement” están señalados con lápiz rojo por Ortega en su ejemplar]

⁴⁹ [Puede verse nota 20]

⁵⁰ [El verso completo subrayado por Ortega con lápiz rojo en su ejemplar es: “Ni le ciel allongeant ses laiteuses caresses”, el cual pertenece al poema “Mélode matinale”, Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit., p. 148]

⁵¹ [Los dos primeros versos del poema “Charme d'un soir de Mai” están subrayados por Ortega en su ejemplar y dicen así: “Charme d'un soir de Mai, que voulez-vous me dire? / Comme un corps plein d'amour vous venez contre moi”, Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit., p. 155]

⁵² [Estos dos primeros versos del poema “Le ciel gris, ce matin...” están subrayados por Ortega en su ejemplar y al margen de ellos anota: Góngora]

⁵³ [7/21-14]

⁵⁴ [“Una vez filiada como planta sublime, no nos extraña que sea «rebelde al otoño» y le dedique un sincero vejamén:

Je ne vous aime pas, saison mélancolique...

Se trata de una condesa eminentemente estival. En sus paisajes todo es verano; a lo sumo,

Lo que más abunda en los versos de la condesa es el cielo azul pulimentado. La imaginamos en el balcón, bebedora de azul. /Es una poesía evidentemente dominada por el miedo a los catarros. La condesa no sale a la intemperie en invierno⁵⁵.

—

Recuerdos sensoriales, de atomósferas, no de escenas. Tiene alma de planta —magnolia, rosa, jazmín. Le “sabe” la tierra húmeda, paladea el viento y se estremece cuando pasa en el caz temblando el agua andarina. Ej[emplo] 116⁵⁶.

248, Certes, rien ne me plaît⁵⁷, y se mete con el otoño 256⁵⁸.

—

Flirtea con la nube transeúnte 117⁵⁹.

—

Es una bacante.

*60

/Lame el universo⁶¹.

Véase 158⁶².

Sensibilidad de la condesa para los cambios atmosféricos, climas, estaciones. Mi teoría sobre el cuerpo de la mujer. Como siente más su cuerpo siente más el⁶³ niño, el animal y la planta⁶⁴. “Secreto olor metálico del frío”, 132⁶⁵.

un estío que se acuerda de su infantil primavera o se asoma a la vertiente declinante de su otoño. Esta poesía vive exenta de invierno”, V, 151]

⁵⁵ [Superpuesto]

⁵⁶ [En las páginas 116-117 del ejemplar de Ortega de *Les forces éternelles* se encuentra el poema: “L'esprit parfois retourne...”. En la página 116, Ortega subraya: “Je me souviers, ce soir”. “Magnolia, rosa, jazmín, le sabe la tierra húmeda, paladea las brisas y se estremece cuando pasa en el caz, temblando, el agua andarina”, V, 152]

⁵⁷ [El verso completo es: “Certes, rien ne me plaît que tes étés, ô monde”, el cual está subrayado por Ortega en su ejemplar]

⁵⁸ [Los dos primeros versos del poema “Novembre” dicen así: “Automne, je suis née en ta froide saison, Quand ta pluie mince et résignée”, Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit., p. 256]

⁵⁹ [“Et j'échangeais avec la nue inaccessible / Le langage sacré du silence et des yeux”, Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit., p. 117. Puede verse V, 152]

⁶⁰ [7/21-15]

⁶¹ [Superpuesto. En su ejemplar, escribe Ortega en grande, con lápiz rojo, al final del poema “Pluie printanière”: “Esta mujer lame el universo”, se puede ver en la página 167]

⁶² [El poema que aparece en la página 158 es “Les nuits d'été”, la estrofa que subraya Ortega en su ejemplar es la siguiente: “Cette âcre évidence de l'âme / Que ressent, dans les nuits d'été, / Le corps qui soupire et se pâme / Et se meurt de liquidité”, Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit.]

⁶³ arb [tachado]

⁶⁴ [“Ana de Noailles siente el universo como una magnolia, una rosa o un jazmín. De aquí su prodigiosa sensibilidad para los cambios atmosféricos, climas, estaciones”, V, 151]

— El intimismo de la mujer y el género epistolar. Viceversa: una mujer no puede ser tan artista como un hombre por falta de detachment de su propia persona.

— El entusiasmo sensual de la C^{tesse}.

Cree en las caricias como en una fe nueva.

— Acierto de Zuloaga: la hace sirena, medio griega, medio oriental⁶⁶.

*67

Tipo general de metáforas de la condesa: el estremecimiento de la abeja, el espasmo, buscar.

— Artículo: la modernidad de Lope de Vega.

*68

“Esperar” – es el corazón que se alarga “como un río imprudente y próspero”, 228⁶⁹.

— Miedo ante el sueño por su mimetismo de la muerte, 231⁷⁰.

— 243, en el viaje:

⁶⁵ [“Sa secrète odeur métallique”, Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit., p. 132. “Otra vez habla del «secreto olor metálico del frío» y del «jovial olor de la nieve», o reconoce en el viento los aromas de que en su viaje se ha cargado, como en el vino se sabe del odre. Olores, sabores, contactos –esto son sus paisajes. El contorno visual falta casi siempre: sería demasiado humano, demasiado «espiritual» para este genio vegetativo. Es divinamente ciega como una camelia”, V, 151]

⁶⁶ [Se refiere Ortega al retrato *Condesa de Noailles* realizado por Ignacio de Zuloaga en 1913 del que se ha hablado en la Introducción]

⁶⁷ [7/21-16]

⁶⁸ [7/21-17]

⁶⁹ [La primera estrofa del poema “Espérance” dice así: “Soir moite et printanier qui fait que l'on espère... / - Espérer! Vœu d'un vague et secret changement, / Immensité du coeur, qui pathétiquement / S'allonge comme un fleuve imprudent et prospère”, Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit., p. 228]

⁷⁰ [El poema “Le sommeil” comienza así: “Je ne puis sans souffrir voir un humain visage / Clore les yeux, dormi, et respirer si bas: (...), Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit., p. 231]

[...] tes revenues primelles
Contemplaient l'horizon, flagellé et chessé
Par le vent, qui, cherchart ton visage, oppressé
Faisait bondir sur toi ses fluides gazelles!⁷¹

—
Campanarios, dulces colmenas de abejas argentinas, 249.

—
250, Je connais bien ce cri brisant de l'hirondelle
Comme une flèche oblique ancrée au cœur du soir.

—
En la noche limpia los astros son fragmentos de día, 320⁷².

*73

Sobre la capacidad lírica de la mujer. La mujer “ocultadora”, el hombre público, genero epistolar, de intimidad, algo de esto hay en la Condesa. Aire de confesión, de revelación de secreto⁷⁴.

*75

Necesita el verso justificar urgentemente su petulancia tipográfica. Resulta fatigante la lectura del verso tenaz de la condesa que se pega una y otra vez a la golondrina, al perfume, a la tarde y a la primavera⁷⁶.

⁷¹ [Versos subrayados en el ejemplar orteguiano del poema “Le voyage”, Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit., 243]

⁷² [“Où les astres brillants sont des fragments de jour”, Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit., 320]

⁷³ [7/21-18]

⁷⁴ [“El lirismo es la cosa más delicada del mundo. Supone una innata capacidad para lanzar al universo lo íntimo de nuestra persona. Mas, por lo mismo, es preciso que esta intimidad nuestra sea apta para semejante ostentación. Un ser cuyo secreto personal tenga más o menos carácter privado producirá una lírica trivial y prosaica. Hace falta que el último núcleo de nuestra persona sea de suyo como impersonal y esté, desde luego, constituido por materias trascendentales.

Ahora bien: estas condiciones sólo se dan en el varón. Sólo en el hombre es normal y espontáneo ese afán de dar al público lo más personal de su persona. Todas las actividades históricas del sexo masculino nacen de ésta su condición esencialmente lírica. Ciencia, política, creación industrial, poesía, son oficios que consisten en dar al público anónimo, dispersar en el contorno cósmico lo que constituye la energía íntima de cada individuo. La mujer, por el contrario, es naturalmente ocultadora. El contacto con el público, con el derredor innombrado, produce automáticamente en la mujer normal un cauto hermetismo. Ante «todos», el alma femenina se cierra hacia dentro. En cambio, reserva su intimidad para uno solo”, V, 152-153]

⁷⁵ [7/21-19]

⁷⁶ [“Este erotismo tan exclusivista fatiga un poco al lector que no posee una disposición tan continuada para el deliquio apasionado”, V, 150]

Esta poesía es dulce como la miel y como ella difícil de servírsela uno. Siempre cuelga un poco más de lo que uno quería.

—
p. 238, flirteo con los jóvenes⁷⁷.

—
Compararla con Safo⁷⁸.

—
Exceso: *j'ai tout aimé, tout vu, tout su*, 245.

**79

⁷⁷ [El poema “Appel” está todo subrayado al margen por Ortega con lápiz rojo, y dice así: “Vons qu’être morte j’aimerai, / jeunes gens des saisons futures, / Lorsque mêlée à la nature / Je serai son vivant secret, / J’ai Mérité d’être choisie, / Perpétuité des humains! / Par votre tendre fantaisie, / Car lorsque sur tous les chemins / Je défaillais de frénésie, / Je tremblais d’amour et de fièvre, / J’ai soulevé entre mes mains / Une amphore de Poésie / Et je l’ai portée à vos lèvres”, Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit, p. 238]

⁷⁸ [“Si hubiese habido mayor número de mujeres dotadas de los talentos formales para la poesía, sería patente e indiscutido el hecho de que el fondo personal de las almas femeninas es, poco más o menos, idéntico. No es, por tanto, nada extraño que en Ana de Noailles, postrera poetisa, hallemos una rara coincidencia con la primera mujer versipotente: con Safo la de Lesbos. En los escasos fragmentos que de ésta nos han conservado se enuncian exactamente los mismos temas e igual modulación que en nuestra musa contemporánea:

Como el viento resbala por las laderas

Y resuena entre los pinos,

Así estremece Eros mi corazón.

(Fragmento 42)

De nuevo Eros me atormenta, Eros que adormece los miembros;

Monstruo agri dulce, irresistible...

(Fragmento 40)

La misma sensibilidad para el contorno cósmico que en versos antes citados, transparece en estos otros, viejos de casi tres mil años:

La luna y las pléyades han declinado.

Es media noche;

Hace mucho que pasó la hora...

Hoy he de yacer solitaria.

Melancólica queja de una mujer también «rebelde al otoño», para quien ha pasado la hora incendiada del amor.

Un radieux effroi fait trembler mes genoux, entona la Noailles.

Un temblor se apodera de mí toda, entona Safo.

Deux êtres luttent dans mon cœur:

C'est la bacchante avec la nonne.

¿Se ha conocido alguna vez una mujer que no sostenga llevar dos dentro de sí? Centauresa de bacante y de monja, no hace la Noailles sino repercutir el verso solitario de Safo:

No sé lo que hago: hay en mí dos almas. (...)

Culmina este paralelismo en haber dicho Safo de sí misma que era pequeña y morena: *mikrà kai mélaina*. La condesa de Noailles no lo dice, pero lo es maravillosamente”, V, 154-155]

⁷⁹ [7/21-20]

244, Renunciación⁸⁰.

Hay en el volumen una iniciación de despedidas. El proyectil raudo y estremecido inicia el descenso de su curva, se inclina hacia la tierra y renuncia al astro que antes pretendía.

Y eso que su corazón, 247, es “rebelde al otoño”!⁸¹

*82

Hay una poesía de circunvalación (casi toda la romántica). Consiste en tomar una cosa y ponerse a dar vueltas en torno.

Así, medianoche, oh, tú que esto; oh, tú que lo otro.

Primavera, etc.

248, Platon, Sophocle, Eschyle, honneur divin des Grecs,
O maîtres purs et clairs, grands esprits sans nuages,
Marbres vivants, debout dans l'azur calme et sec!⁸³

(Esquilo no es claro y es tormentoso) justificado cuando es himno y se llevan laudes el objeto no cuando, al revés, se le hace yunque, y se sacan de él chispas. Confesión e hymno interpela a los objetos, se dirige a ellos.

*84

Tiene el tono de voz Chateaubriand.

Doctrina del punto de vista.

Voz engolada, oratoria, Mallarmé.

V. La Grèce, ma terre maternelle, 204⁸⁵.

Dors, grande Égypte [lasse], amoureuse des tombes! [205].

Esto no se puede decir sin grandes gentes y sin cierta borrachera de sí mismo.

Poesía de Ah! y de Oh! En efecto!

P. 205, O Grèce! Es su “plegaria del Acrópolis”!

Nuevo punto de vista. Deshumanización del arte.

⁸⁰ [El poema que se encuentra en la página 244 se titula: “Renonciation”]

⁸¹ [En efecto, en “Les poètes romantiques” aparece un verso que dice: “Mon coeur, semblable au sient et rebelle à l'automne”, Comtesse DE NOAILLES, *Les forces éternelles*, ed. cit., p. 247]

⁸² [7/21-21]

⁸³ [De “Les poètes romantiques”, en la página 248]

⁸⁴ [7/21-22]

⁸⁵ [“La Grèce, ma terre maternelle” es el título de un largo poema que comienza en la página 204 y acaba en la 210 de la edición citada que maneja Ortega]

Por el contrario, el vago romanticismo personal, p. 230⁸⁶.

Casos nulos, deplorables: Minuit, heure où l'ou dort, recevez mes louanges, 234⁸⁷. Otras veces // resulta el inconveniente de esta poesía /auto/⁸⁸biográfica: 245, j'ai tout aimé, tout vu, tout su.

O el insoportable:

[...] moi, le plus combattu des humains,
L'âme la plus souvent par l'orage étonnée... 253⁸⁹.

*90

El brinco de la gacela y demás metáforas. Símbolo erótico del salto de Léucade de Sapho y otras mil Leucas petras. “Saltar de la piedra blanca”⁹¹. En Eurípides ya sentido metafórico de la embriaguez apasionada.

© Herederos de José Ortega y Gasset.

⁸⁶ [En la página 230 se encuentra el poema titulado “Plus je vis, ô mon dieu...”]
⁸⁷ [Es el primer verso del poema “Minuit”]
⁸⁸ [Superpuesto]
⁸⁹ [Versos de “Méditation” en dicha página]
⁹⁰ [7/21-23]
⁹¹ [Refiere Ortega aquí la atribución a Safo de un amor desgraciado con un personaje mitológico, Faón, que en su biografía inventada, muy corriente como tópico en el mundo clásico y posterior, la llevó a un final trágico: en la isla de Leucas se encontraba la roca Léucade, desde la que se arrojaban los enamorados frustrados. Lanzarse al mar desde esos acantilados blancos de la isla (*Leukás petra*), en origen, parece que se relacionaba con la liberación de los males, una cierta purificación, de la que nació después la versión del suicidio amoroso que se relació con la poetisa Safo]

ITINERARIO BIOGRÁFICO

La relación de Ortega y *Revista de Occidente* con *The Dial* (1924-1927)*

Presentación y edición de
Margarita Garbisu

ORCID: 0000-0003-2025-713X

Resumen

Gracias a la mediación del escritor Waldo Frank, en 1924 José Ortega y Gasset se convirtió en corresponsal desde Madrid de la revista cultural estadounidense *The Dial*. Como consecuencia de ello publicó su primera "Spanish Letter" en el ejemplar de octubre de ese año y estableció, además, una relación de intercambio entre la revista americana y *Revista de Occidente*, que él mismo dirigía. Este trabajo aborda este doble vínculo, a través de una correspondencia cruzada que abarca el periodo abril 1924-marzo 1927, entre el filósofo, su hermano Manuel y Fernando Vela (administrador y secretario de *Revista de Occidente*) y las entonces responsables de *The Dial*.

Palabras clave

José Ortega y Gasset, *Revista de Occidente*, *The Dial*, revistas culturales, correspondencia, siglo XX

Abstract

Thanks to mediation of writer Waldo Frank, in 1924 José Ortega y Gasset became the Spanish correspondent of the American cultural magazine *The Dial*. As a result of this, he published his first "Spanish Letter" in the October issue of that year and established a mutual collaboration between the American magazine and the *Revista de Occidente*, which he directed. This article analyses this double relationship in Ortega's trajectory through the correspondence exchanged between the Spanish philosopher, his brother Manuel and Fernando Vela (administrator and secretary of the *Revista de Occidente*) and the editors of *The Dial* from 1924 to 1927.

Keywords

José Ortega y Gasset, *Revista de Occidente*, *The Dial*, cultural magazines, correspondence, Twentieth century

Durante los años veinte del pasado siglo, la cultura occidental tuvo en las revistas un valioso instrumento de difusión. No se trataba de un fenómeno nuevo pues las publicaciones culturales existían desde mucho tiempo atrás, pero en aquella década contaron con una particular seña de identidad: su inquietud cosmopolita. Los artífices de estas revistas creían en una cultural occidental, esto es, en un cosmopolitismo que difuminara fronteras

* Este trabajo se integra entre los resultados del proyecto de investigación FFI2013-48725-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

Cómo citar este artículo:

Garbisu, M. (2015). La relación de Ortega y "Revista de Occidente" con "The Dial" (1924-1927). *Revista de Estudios Orteguianos*, (31), 23-67.

<https://doi.org/10.63487/reo.344>



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

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 31. 2015
noviembre-abril

espaciales (y también temporales), por lo que optaron por dar cabida en las páginas de sus medios al saber de otros países, a través de textos de creación y crítica, y por establecer un estrecho vínculo con otras revistas foráneas mediante el intercambio de ejemplares, ideas y firmas. Así lo recordaba Thomas Stearns Eliot, el responsable de una de ellas –la londinense *The Criterion*, viva entre 1922 y 1939–, en una conferencia pronunciada desde la radio alemana en 1946.

Los editores de estas revistas y, a ser posible, sus más asiduos colaboradores tendrían que llegar a conocerse personalmente, visitarse, distraerse entre sí e intercambiar ideas en el curso de las conversaciones. En toda publicación de tales características, naturalmente, tendría que haber una sección importante que solo fuera de interés para los lectores de la nación y la lengua en que se publicara, pero la cooperación entre sus distintos editores tendría que estimular esa circulación de influencias de pensamiento y sensibilidad entre las naciones europeas que fertiliza y renueva la literatura de cada país desde el exterior¹.

Para apoyar sus palabras, Eliot aportaba algunos de los títulos de estas revistas: además, claro está, de *The Criterion*, mencionaba la francesa *La Nouvelle Revue Française*, la alemana *Die Neue Rundschau*, la suiza *Neue Schweizer Rundschau* o la española *Revista de Occidente*; a ellas también cabría añadir la estadounidense *The Dial*, no citada por el autor pues dirigía sus palabras a un público europeo.

La colaboración entre estas publicaciones se tradujo en que, por ejemplo, el ensayo sobre “*Ulises* de James Joyce”, firmado por Valery Larbaud, se pudo leer tanto en *La Nouvelle Revue Française* como en *The Criterion*; o en que “Restauración de la Razón”, de Ernst Robert Curtius, salió casi simultáneamente en *Die Neue Rundschau*, *Revista de Occidente* y *The Criterion*, siempre en el idioma de cada medio; o en que los colaboradores y directores de unas fueron los correspondientes extranjeros de otras, y así Eliot dio noticia de lo que acontecía en Inglaterra tanto en *La Nouvelle Revue Française* como en *The Dial* o Max Rychner (el director de *Neue Schweizer Rundschau*), de lo que acontecía en la cultura alemana en *The Criterion*².

¹ T. S. ELIOT, *La unidad de la cultura europea. Notas para la definición de la cultura*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2003, p. 177.

² El ensayo sobre *Ulises* había partido de la célebre conferencia que Valery Larbaud pronunció el 7 de diciembre de 1921 en la librería Shakespeare & Company de París. Se publicó en número 103, de abril de 1922, de *La Nouvelle Revue Française* con el título “James Joyce” y en el número 1, de octubre de 1922, de *The Criterion* bajo el epígrafe “*The Ulysses of James Joyce*”. Asimismo “Restauración de la razón”, de E. R. Curtius, apareció en los ejemplares de septiem-

Ortega fue igualmente requerido por varias de estas revistas, que le solicitaron un intercambio con la publicación que dirigía, *Revista de Occidente*, o su participación directa como escritor con colaboraciones aisladas o crónicas fijas. En los años veinte se pudieron leer textos de Ortega en todos los títulos antes mencionados excepto en *The Criterion*, y eso a pesar de la insistencia de Eliot, que en 1924 creó una red de correspondencias culturales extranjeras y pensó en Ortega para España. Pero Ortega no aceptó la propuesta; y entre otros motivos no lo hizo porque –como explica el profesor Gayle Rogers– estaba desempeñando esta misma labor en otra revista en lengua inglesa, concretamente en la estadounidense *The Dial*, con la que *Revista de Occidente* estableció, de paso, una relación³. Ortega, la *Revista* y *The Dial* van a ser los protagonistas del epistolario que aquí se reproduce: dieciocho cartas en las que lógicamente se abordan como asuntos fundamentales, por un lado, la correspondencia de Ortega desde España y, por otro, el intercambio de textos y ejemplares entre las revistas, dos publicaciones de vida más o menos paralela.

Como es sabido, Ortega y Gasset había lanzado *Revista de Occidente* en julio de 1923; para sacarla adelante contó desde un principio con la ayuda de Fernando Vela, que ejerció como secretario de redacción, y de su hermano Manuel, que hizo las veces de gerente⁴. La *Revista* tenía su sede en el número 7 de la madrileña Avenida de Pi y Margall (en la actualidad, la Gran Vía), dirección desde la que se remitía y a la que se enviaba la correspondencia. En su primera etapa, permaneció viva, siempre bajo la dirección de Ortega, hasta julio de 1936, fecha trágica en la que la guerra civil la obligó a desaparecer, y su sede fue asaltada y se perdió lamentablemente su archivo y, con él, quizás, parte de la correspondencia aquí concernida.

Ya con su entrega inicial, el director dejó claro en “Propósitos”, un artículo a modo de pliego de intenciones de la publicación, que la *Revista* defendería una visión cosmopolita de la cultura. Afirmaba Ortega:

bre de 1927 de *Die Neue Rundschau* y *Revista de Occidente* y en el número de noviembre de ese año de *The Monthly Criterion* (la revista había cambiado su periodicidad –de trimestral a mensual– y, por ello, su nombre). Por su parte, T. S. Eliot envió su “London Letter” a *The Dial* entre 1921 y 1922, y su “Lettre d’Angleterre” a *La Nouvelle Revue Française* entre 1922 y 1923; y Max Rychner, su “German Chronicle” a *The Criterion* entre 1926 y 1936.

Para una visión de la colaboración entre las revistas occidentales durante los años veinte véase Jeroen VANHESTE, *Guardians of Humanist Legacy. The Classicism of T. S. Eliot’s Criterion Network and its Relevance to our Postmodern World*. Leiden-Boston: Brill, 2007, pp. 24 y ss.

³ Véase Gayle ROGERS, *Modernism and the New Spain. Britain, Cosmopolitan Europe, and Literary History*. Nueva York: Oxford University Press, 2012, p. 43. Otra de las razones de la negativa de Ortega, también apuntada por Rogers, era su escaso manejo de la lengua inglesa. Jordi Gracia, en su reciente biografía sobre el filósofo, coincide plenamente con Rogers. Véase Jordi GRACIA, *José Ortega y Gasset*, Madrid: Taurus, 2014, p. 378.

⁴ Para una visión general de la Revista de Occidente véase Evelyne LÓPEZ CAMPILLO, *La Revista de Occidente y la formación de minorías*. Madrid: Taurus, 1972.

El cosmopolitismo de hoy es mejor, y en vez de suponer un abandono de los genios y destinos étnicos, significa su reconocimiento y confrontación.

Ello es que, sin deliberado acuerdo, casi todas las revistas de Europa y América se van llenando de firmas extranjeras. Así, nosotros atenderemos a las cosas de España, pero, a la vez, traeremos a estas páginas la colaboración de todos los hombres de Occidente cuya palabra ejemplar signifique una pulsación interesante del alma contemporánea⁵.

Un vistazo a los índices de la publicación pueden dar fe de ello: Franz Kafka, Paul Valéry, D. H. Lawrence, Ernst R. Curtius fueron algunas –solo algunas– de las firmas que se pudieron leer en la páginas de la *Revista* a lo largo de su primera etapa.

Por su parte, *The Dial*, publicación poco conocida entre el público español, llevaba mucho más tiempo viva. Había sido lanzada en Chicago en 1840, como revista de pensamiento del movimiento trascendentalista y, tras sucesivas interrupciones, se acabó convirtiendo en un medio de opinión política. En 1918 trasladó su sede a Nueva York (concretamente al número 152 de la West Thirteenth Street, en Greenwich Village) y un año después habría desaparecido si Scofield Thayer y James Sibley Watson, dos jóvenes licenciados de Harvard y antiguos colaboradores de la revista, no la hubieran adquirido para convertirla, desde enero de 1920, en un mensual dedicado a las artes y las letras. Fue entonces cuando *The Dial* entró en la deriva cosmopolita pues sus nuevos dueños se propusieron convertirla, además de en el mejor escaparate del modernismo angloamericano, en la mejor pasarela entre la cultura europea y americana⁶.

Desde un principio Sibley Watson figuró como presidente y Scofield Thayer asumió su dirección, pero casi nunca en solitario. Porque Thayer, hombre de personalidad particular y con problemas psicológicos, se trasladó en 1921 a Viena para ser tratado por Sigmund Freud, y desde entonces vivió a caballo entre América y Europa. Desde el Viejo Continente seguía manejando los hilos de la publicación con la ayuda de un director editorial (un *managing editor*) que permanecía en Nueva York: Gilbert Seldes, entre 1921 y 1923, Kenneth Burke en 1923 y Alyse Gregory, entre 1924 y 1925. En junio de 1925 tanto Gregory como el propio Thayer anunciaron su renuncia, con lo que la poetisa

⁵ José ORTEGA Y GASSET, "Propósitos", *Revista de Occidente*, I, 1 (1923), p. 3, y *Obras completas*. Madrid: Fundación Ortega y Gasset / Taurus, 2005, III, p. 530.

⁶ Vd. Christina BRITZOLAKIS, "Making Modernism Safe for Democracy. *The Dial* (1920-9)", en P. BROOKER, A. THACKER (eds.), *The Oxford Critical and Cultural History of Modernist Magazines. Volume II: North America 1894-1960*. Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 85-102.

Marianne Moore asumió la dirección en funciones hasta junio de 1926, momento en el que *The Dial* notificó la dimisión definitiva de Thayer. A partir de entonces Moore se convirtió en la máxima responsable de la publicación, hasta su desaparición en julio de 1929.

Thayer y Watson marcaron desde un principio las pautas fundamentales de *The Dial*; en pro del cosmopolitismo, una de estas pautas fue reclutar intelectuales casi siempre foráneos que, a modo de correspondientes culturales, dieran cuenta en la revista de lo que acontecía en las principales ciudades europeas a través de sus respectivas "letters". Como explica Britzolakis:

These correspondents contributed a series of letters surveying and reporting on cultural life in various Continental capitals: Eliot and, later, Raymond Mortimer provided the "London Letter"; John Englington the "Dublin Letter"; Pound and Paul Morand the "Paris Letter"; with occasional "Letters" from Berlin, Prague, Vienna, and elsewhere⁷.

Entre esos otros lugares sugeridos por la estudiosa se encontraba Madrid, ya que desde 1924 existió también una "Spanish Letter" que corrió a cargo, como se ha adelantado, de José Ortega y Gasset.

Quienes habitualmente se encargaban de contactar desde *The Dial* con los intelectuales europeos eran o el propio Thayer o el poeta Ezra Pound; sin embargo, en el caso de Ortega esta misión recayó en el escritor estadounidense Waldo Frank, buen conocedor de la cultura española y, en especial, del filósofo y su obra. En aquiescencia con Thayer, Frank le ofreció convertirse en el cronista español para *The Dial* en una carta del 6 de febrero de 1924, en la que asimismo le explicaba las condiciones de la colaboración (unas dos crónicas al año de entre 3000 y 5000 palabras) y le mencionaba los nombres de algunos de sus colegas europeos (Paul Morand desde Francia o Thomas Mann desde Alemania). A tenor de una nueva carta de Frank a Ortega del 21 de ese mes, el español aceptó la propuesta (aunque parece que advirtiendo a su receptor de su falta de tiempo y de sus numerosas ocupaciones)⁸, y tan solo uno o dos meses después enviaba su primera contribución: un texto no inédito, una traducción de "Meditación del Escorial" que, en buena parte, ya había aparecido

⁷ C. BRITZOLAKIS, "Making Modernism Safe for Democracy. *The Dial* (1920-9)", ob. cit., p. 89.

⁸ Ambas cartas se conservan en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón, sig. C-11/4 y C-11/6.

en otros medios⁹. Se publicó en el número de octubre de 1924, convirtiéndose de este modo en la primera "Spanish Letter" de Ortega para *The Dial*¹⁰.

Es muy posible que este artículo inaugurara la presencia orteguiana en la prensa estadounidense; como explica Zamora Bonilla, entonces en Norteamérica su obra solo se conocía en círculos muy reducidos y, si bien desde tiempo atrás Federico de Onís, profesor en la Universidad de Columbia, le estaba incitando a publicar sus libros en Estados Unidos, restaban aún casi dos lustros para que, en 1932, saliera la versión inglesa de *La rebelión de la masa*, obra con la que se empezó a dar a conocer su pensamiento entre un espectro más amplio de la población americana¹¹. Por ello, no deja de llamar la atención que esta fuera la primera y también la última crónica desde Madrid, pues no hubo más "Spanish Letter" de Ortega para *The Dial* por mucho –como veremos– que se le reclamaran nuevas contribuciones¹². Ahora bien, aunque la correspondencia no prosperó, desde ese año se fraguó una relación de intercambio entre la revista americana y *Revista de Occidente* que dio algunos frutos interesantes.

Como se ha adelantado, las dieciocho cartas que publicamos abordan todos estos asuntos; abarcan el marco cronológico abril 1924-marzo 1927 y, como cabe esperar, se enviaron desde Madrid y Nueva York, concretamente, desde las sedes de las dos publicaciones. Los remitentes o destinatarios españoles fueron, por supuesto, José Ortega y Gasset para aquellas cartas vinculadas con la correspondencia, pero también Fernando Vela y Manuel Ortega y Gasset, para las misivas que abordaban gestiones de *Revista de Occidente*; por parte estadounidense y atendiendo al marco cronológico indicado, las firmantes fueron

⁹ La génesis de "Meditación del Escorial" fue una conferencia así titulada que Ortega impartió en el Ateneo de Madrid el 4 de abril de 1915 dentro del ciclo "Guía espiritual de España". En ella, el escritor recogió fragmentos de artículos previamente publicados: de "Meditación del Escorial. Tratado del esfuerzo" (*El Imparcial*, 22 de mayo de 1909) y de "Diario de un español. Una meditación del Escorial" (*La Prensa*, Buenos Aires, 29 de abril de 1913). Después reprodujo el grueso de la conferencia en un nuevo artículo que salió en el semanario *España* el 9 de abril de 1915, bajo el título "Guía espiritual de España. El Monasterio". Finalmente, en 1927, Ortega incorporó el texto –llamándole simplemente "Meditación del Escorial"– en el tomo VI de *El Espectador*. *Vid.* José ORTEGA Y GASSET, "Meditación del Escorial", en *Obras completas*. Madrid: Fundación Ortega y Gasset / Taurus, 2004, II, pp. 658-664, y "Notas a la edición", en VII, p. 882.

¹⁰ José ORTEGA Y GASSET, "Spanish Letter", *The Dial*, LXXVII, 4 (1924), pp. 323-329.

¹¹ *Vid.* Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002, p. 266. La traducción de *La rebelión de las masas* fue publicada en Nueva York: *The Revolt of the Masses*, Nueva York: W.W. Norton & Company, 1932.

¹² Tanto Gayle Rogers como Jordi Gracia también se hacen eco de la breve vida de Ortega en *The Dial*. *Vid.* Gayle ROGERS, *Modernism and the New Spain*, ob. cit., pp. 235-236; y Jordi GRACIA, *José Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 377-378.

dos mujeres, las dos últimas directoras de *The Dial*: Alyse Gregory y Marianne Moore¹³.

La primera carta de nuestro elenco data del 28 de abril de 1924; remitida por Alyse Gregory en respuesta a una previa de Ortega con la que no contamos, la directora de *The Dial* confirmaba al escritor la recepción de su primera colaboración, esto es, de la “Spanish Letter” que se publicaría en el mes de octubre. Después, ante las demoras y los silencios de Ortega, las directoras le escribieron sucesivas cartas solicitándole nuevos textos: primero Gregory le pidió un ensayo sobre Baroja (en carta del 1 de diciembre de 1924), que Ortega prometió enviar; más tarde Moore, una reseña sobre *Virgin Spain* de Waldo Frank (en carta del 16 de marzo de 1926), o bien cualquier colaboración sobre el tema que fuera, en otras misivas. En este sentido, Moore llegó incluso a pedirle a Manuel Ortega que intercediera con su hermano en su favor, pero sus intentos cayeron en saco roto. El 3 de marzo de 1927 es la fecha de la última carta, que nos ha llegado: en ella Moore intentaba de nuevo –quizá por última vez– conseguir una colaboración de Ortega desde Madrid.

En medio de la correspondencia con el filósofo, las dos mujeres cruzaron otras cartas con el secretario y el administrador de la *Revista*, es decir, con Fernando Vela y Manuel Ortega y Gasset. El tema de las misivas ya hemos adelantado que fue el intercambio de ejemplares y colaboraciones (también de publicidad) entre las dos revistas. En este empeño la madrileña cosechó ciertos éxitos ya que publicó en sus páginas contribuciones que previamente habían salido en el medio neoyorquino: este fue el caso de “Desire” de James Stephens o de “The Spaniard” de Waldo Frank, textos de los que Manuel Ortega solicitó los derechos de traducción en cartas del 28 de mayo y del 13 de octubre de 1925, y que se pudieron leer en la *Revista* bajo los títulos “Deseo” y “El Español”¹⁴.

¹³ Alyse Gregory (1884-1967) había dicho que sí a la dirección editorial a finales de 1923. Mujer independiente y culta (hablaba con fluidez francés, alemán e italiano), escritora y amante de las artes, bajo su guía *The Dial* se asentó y ganó un gran prestigio en los círculos literarios del país. Aunque seguía las normas establecidas por Thayer y Watson, a Gregory no le faltó poder de decisión en la elección de autores y textos, que leía, juzgaba y revisaba con plena dedicación. Su nombre apareció en la mancheta de la publicación entre febrero de 1924 y julio de 1925; al final de la primavera de este año se trasladó a vivir a Inglaterra, a Dorset, de donde era oriundo su marido el escritor Llewelyn Powys, y le sustituyó en *The Dial* la poetisa Marianne Moore (1887-1972). El traspaso del cargo fue rápido y repentino; como se ha adelantado, coincidió con la renuncia de Thayer, por lo que Moore fue nombrada directora en funciones, y así se mantuvo hasta junio de 1926, momento en el que asumió definitivamente las riendas de la revista. Desde un principio Moore cumplió las instrucciones que Gregory minuciosamente le había dejado por escrito: desde la organización de los textos o los diseños de la portada, hasta los salarios de los colaboradores. *Vid.* Barbara OZIEBLO, “Alyse Gregory, Scofield Thayer and the *Dial*”, *Twentieth-Century Literature*, 48.4 (2002), pp. 487-507.

¹⁴ Waldo FRANIK, “El Español”, *Revista de Occidente* X, 28 (1925), pp. 39-55. Y James STEPHENS, “Deseo”, *Revista de Occidente* XIV, 42 (1926), pp. 281-291.

Asimismo, como consecuencia del intercambio de ejemplares –que parece que se consolidó desde enero de 1925 (véase la carta de Vela a Gregory del 18 de febrero de ese año)–, se pueden hallar en *Revista de Occidente* cuatro referencias a *The Dial*, tres de ellas en 1926 y una en 1928. No fueron referencias muy extensas pues no lo permitía la escasa extensión de la sección destinada a reseñar publicaciones periódicas, la llamada primero “Revistas” y después “Memento de Revistas”¹⁵; en el caso contrario, esto es, en el caso de la *Revista* en *The Dial*, la presencia de la española en la estadounidense se limitó, como recuerda Rogers, a una única mención¹⁶.

De nuestras dieciocho cartas, Alyse Gregory firmó cinco (cuatro dirigidas a José Ortega y una a Vela); Marianne Moore, ocho (cinco a José Ortega y tres a su hermano Manuel); Manuel Ortega y Gasset, tres (una a Moore y dos, impersonalmente, a *The Dial*); Fernando Vela, una (al director de la publicación); y don José, también solamente una, con Gregory como destinataria. Originada por *The Dial*, el resultado de esta correspondencia resultó, sin embargo, más provechosa para la *Revista*. A pesar de ello, a pesar del relativo fracaso por parte de la norteamericana, estas cartas nos arrojan dos claras conclusiones: la primera, que el pensamiento de Ortega interesaba en el ambiente cultural de Occidente, incluido el de los Estados Unidos, más desconocedores entonces de su persona; y la segunda, que *Revista de Occidente* fue una pieza clave en la red internacional de publicaciones que se fraguó en las décadas de los veinte.

Nota a la edición

Para esta edición se ha consultado el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón, donde se conservan seis de las cartas enviadas por Alyse Gregory y Marianne Moore a José y Manuel Ortega y Gasset. Por otro lado, se han consultado los papeles Dial/Scofield Thayer de la Yale Collection of American Literature de la Beinecke Rare Book and Manuscript Library de la Universidad de Yale, donde se conservan las cartas enviadas por José y Manuel Ortega y Gasset y por Fernando Vela a las dos directoras de *The Dial*

¹⁵ La sección “Revistas”, que surgió en el número de julio de 1925, se limitaba a citar los títulos recibidos en la redacción de *Revista de Occidente*; en el ejemplar de abril de 1926 esta sección fue sustituida por “Memento de Revistas”, que se extendía algo más que la previa en su comentario ya que aportaba un breve apunte de alguna de las contribuciones de las publicaciones citadas. Las cuatro alusiones a *The Dial* aparecieron en el “Memento de Revistas” de, en concreto, los números 34, 36 y 40 de abril, junio y octubre de 1926 y en el número 57, de marzo de 1928.

¹⁶ *Vid.* Gayle ROGERS, *Modernism and the New Spain*, ob. cit., p. 235.

(cinco en total), así como las restantes misivas remitidas por Alyse Gregory y Marianne Moore a los hermanos Ortega (siete más)¹⁷.

El criterio utilizado en esta edición es cronológico y se han cruzado las cartas entre los diversos remitentes, de manera que su lectura mantenga la fisonomía de un diálogo. Ahora bien, no se conservan todas ellas, pues hay mención a algunas que no nos han llegado; por ejemplo, la enviada en marzo o abril de 1924 por José Ortega a Alyse Gregory, a la que ésta se refiere en la misiva del 28 de abril de ese año; o las que Manuel Ortega remite a Marianne Moore (o a Waldo Frank, por mediación de ésta) el 19 de noviembre y el 12 de diciembre de 1925, mencionadas en la carta del 29 de diciembre del mismo 1925, que Moore escribe a Manuel Ortega.

Salvo dos escritas en español (la de José Ortega y una de las de su hermano Manuel) y una en francés (la de Fernando Vela), el idioma de las restantes epístolas es el inglés; en este sentido, se mantienen las grafías propias de sistemas ortográficos distintos del español y, asimismo, se incluye a continuación de la versión original una traducción a nuestro idioma, realizada por la autora de esta edición.

En la transcripción de las cartas en español se han mantenido los rasgos estilísticos de los autores (p. e., en el caso de Ortega: *fluido, riguroso*) incluyendo resaltos expresivos (p. e., mayúsculas enfáticas), así como las peculiaridades morfológicas y sintácticas (leísmos, laísmos, concordancias *ab sensum*, pares de términos con y sin consonantes implosivas del tipo *substancia/sustancia, obscuro/oscuro*, etc., y otros rasgos propios de la ortografía del siglo pasado) y las distintas grafías en nombres de personas y lugares siempre que no sean una errata evidente. Se han normalizado los usos gráficos sin trascendencia fonética, pero se ha respetado la variación que en algún momento de la historia de la escritura haya podido tener relevancia fónica. Se mantienen las grafías que indican una falta de distinción fonémica tanto si emplean el grafema que indica la articulación del sonido en cuestión como las grafías que indican la falta de distinción mediante hiper corrección. Se mantienen también las grafías que puedan 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 puedan 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.

¹⁷ Agradezco desde aquí a June Can, de la Beinecke Rare Book and Manuscript Library de la Universidad de Yale, su disponibilidad y ayuda.

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.

Las erratas en lenguas distintas al español se corrigen.

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

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

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

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

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

ORTEGA Y REVISTA DE OCCIDENTE-THE DIAL

Epistolario (1924-1927)

[1]¹

[De Alyse Gregory a José Ortega y Gasset]

THE DIAL
152 West Thirteenth Street, New York City
Telephone: Chelsea 6540

April 28, 1924

Señor² Ortega y Gasset
Revista de Occidente
Avenida de Pi y Margall, 7
Madrid
Spain

My dear Señor Gasset:

Your letter containing your address³ was sent with your other Letter for *The Dial* to the translator and we have delayed sending your cheque until these should be returned to us. But now we have decided to send the cheque anyway in care of the *Revista de Occidente*.

¹ Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón (en adelante se citará AO), sig. C-97/1. Carta mecanografiada en papel con membrete.

² "Senor" en lugar de "Señor". La ausencia de la grafía "ñ" en la lengua inglesa lleva a la remitente a sustituirla por "n": así aparece este término en todas las cartas procedentes de Estados Unidos.

³ No disponemos de esta carta.

We are indeed delighted to have your first Letter and look forward with great pleasure to publishing it⁴.

We are most reluctant to acknowledge to you that the exigencies of the mechanical side of our make-up render it necessary for us to limit the Letters of our foreign correspondents to about 1500 words. In the circumstance of a Letter being twice that length we are sometimes forced to divide it in half and run it in two issues. We shall try, however, not to do this in the case of your present Letter, but hope that you will understand if we do in the end find this expedient necessary⁵.

Would you, when next you write, send us, if convenient, a biographical note about yourself –when and where born, where educated, and any official positions you may have held⁶.

It may interest you to know that you have already admirers in this country who follow your work in the *Revista de Occidente*.

Thank you for your present contribution to our magazine, and hoping to hear from you often, I am

Very sincerely yours,

Alyse Gregory
Managing Editor

AG: EWK – Enclosure: cheque for \$60.00

⁴ Se publicó unos meses después, en el ejemplar de octubre: José ORTEGA Y GASSET, "Spanish Letter", *The Dial*, LXXVII, 4 (1924), pp. 323-329.

⁵ Ortega envió a *The Dial* un texto que sobrepasó con creces las 1.500 palabras. De cualquier modo, la información de Gregory sobre la extensión de las crónicas no coincidía con la que Waldo Frank le había trasmitido en la carta del 6 de febrero de 1924. Véase la introducción de este trabajo.

⁶ Desconocemos si Ortega remitió estos datos, pero en la contraportada del ejemplar en el que apareció la "Spanish Letter", en la sección "Notes on New Contributors", se lee la siguiente referencia sobre su persona: "José Ortega y Gasset occupies the Chair of Metaphysics at the University of Madrid. He is the director of *La Revista de Occidente*, Spain's leading cultural magazine. His work is versatile; it includes a study of the failure of Spanish national life, which he calls *España Invertebrada*, aesthetic criticism of Spanish art and literature, which he has collected under the titles *Meditaciones del Quijote*, and *Personas Obras Cosas*, and cultural and literary studies of the European field in general, included under the titles *El Espectador* and *El tema de nuestro tiempo*" (*The Dial*, LXXVII, 4, 1924, p. 2).

[Traducción]

28 de abril de 1924

Mi querido señor Gasset:

Hemos enviado al traductor la carta con su dirección además de su otra Carta para *The Dial*, y pensábamos aplazar el giro de su cheque hasta que las tuviéramos de vuelta. Pero ahora hemos decidido remitírselo a cargo de *Revista de Occidente*.

Estamos realmente muy contentos de contar con su primera Carta y ansiosos por publicarla.

Nos resulta incómodo tenerle que transmitir que, por exigencias de maquetación, nos es necesario limitar la extensión de las Cartas de nuestros correspondentes extranjeros a alrededor de 1.500 palabras. Si una Carta duplica esta extensión, en ocasiones nos vemos obligados a dividirla y publicarla en dos entregas. Para su actual entrega, trataremos de no actuar de este modo, pero esperamos que entienda que, si lo hacemos, es porque habrá sido necesario.

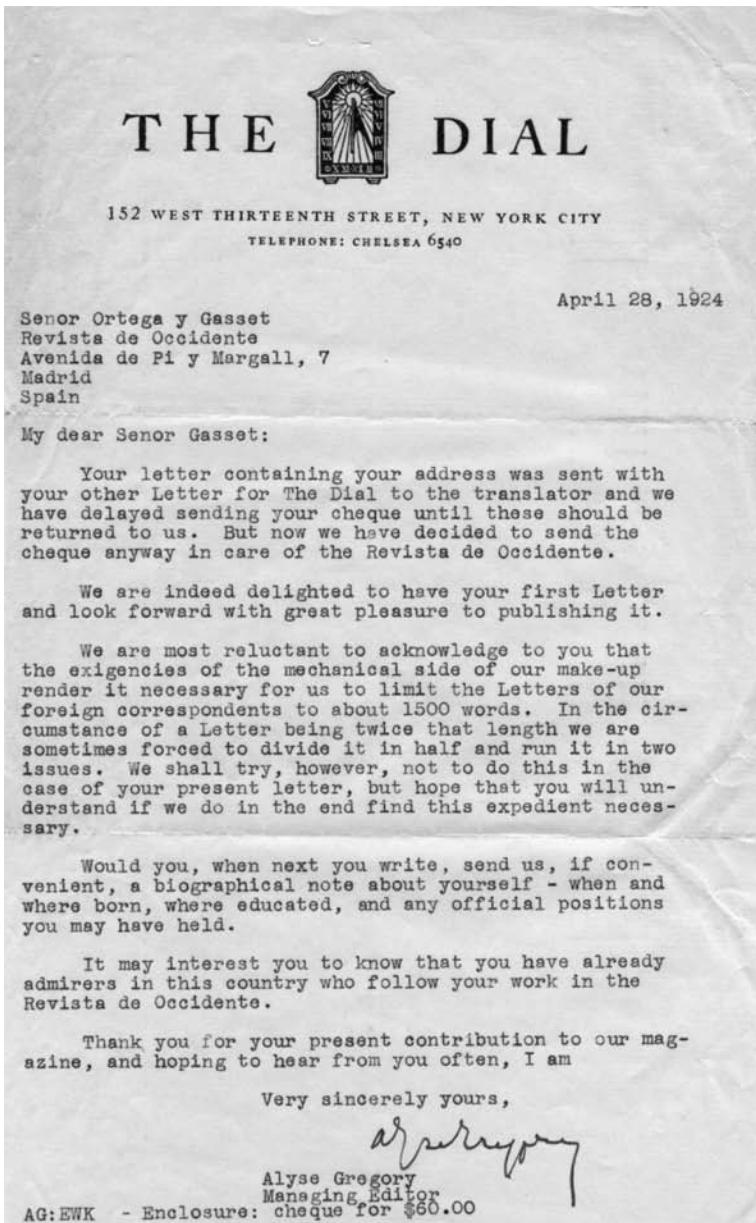
Si le parece conveniente, ¿nos podría mandar un apunte biográfico sobre su persona?: dónde y cuándo nació, dónde se educó y los puestos oficiales que ha ostentado.

Seguro que le interesa saber que en este país ya tiene admiradores que siguen su trabajo en *Revista de Occidente*.

Gracias por su contribución a nuestra revista y, a la espera de sus noticias, le saluda atentamente.

Alyse Gregory
Directora editorial

AG: EWK – Adjunto: cheque por 60,00 dólares



[2]⁷

[De Alyse Gregory a José Ortega y Gasset]

October 10th, 1924

Señor Ortega y Gasset
Revista de Occidente
Avenida de Pi y Margall, 7
Madrid, Spain

My dear Señor Gasset:

May I perhaps tell you that your first Letter which has just appeared in our October *Dial* has been received by our readers with many comments of pleasure. Its subtle literary and philosophic tone has indeed been deeply appreciated.

Would it seem too ungrateful of us to ask that you include in your Letters some references to the contemporary trends in literature and art in your Península?⁸ Our foreign Letters are really for the purpose of keeping our readers informed of what is passing in the European countries in relation to the arts.

We hope to hear from you often and feel most happy to have your name associated with our magazine.

Very sincerely yours,

Alyse Gregory
Managing Editor

AG/EM

[Traducción]

10 de octubre de 1924

Mi querido señor Gasset:

Me es muy grato transmitirle que su primera Carta, publicada en el número de octubre de *Dial*, ha sido recibida por nuestros lectores con muchos comen-

⁷ Dial/Scofield Thayer Papers, Yale Collection of American Literature, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, sig. YCAL MSS 34 (series 1/ box 4/ folder 154). Carta mecanografiada. Es una fotocopia del original; así se indica en la cabecera: "Preservation photocopy: original material restricted".

⁸ Al tratarse de una traducción de "Meditación del Escorial", un texto redactado tiempo antes de 1924, Ortega, obviamente, no abordó en su "Spanish Letter" los acontecimientos artísticos y literarios de la España del momento. Véase introducción.

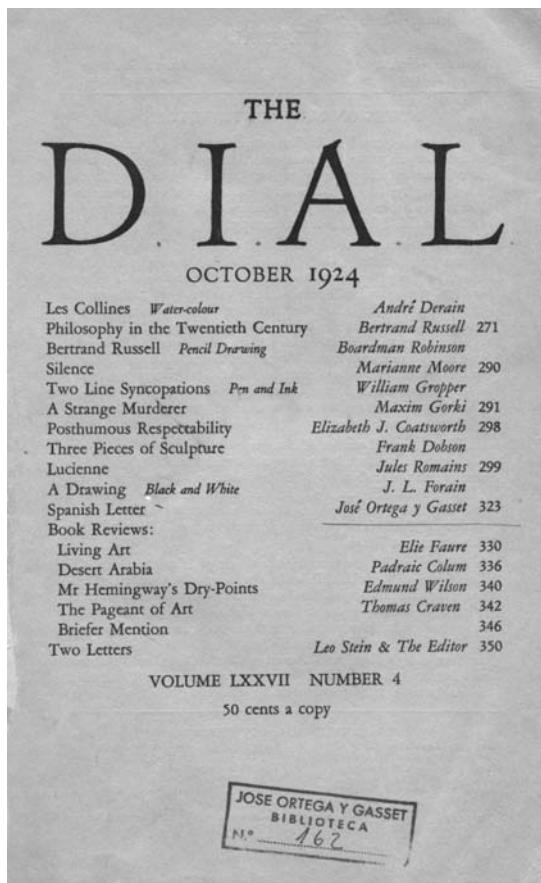
tarios de agrado; de hecho, han valorado especialmente su sutil tono, entre literario y filosófico.

¿Podría parecer ingrato por nuestra parte pedirle que incluya en sus Cartas algunas referencias a las tendencias actuales de la literatura y el arte de la Península? El verdadero propósito de nuestras crónicas desde el extranjero es mantener informados a nuestros lectores de lo que acontece en los países europeos en el ámbito de las artes.

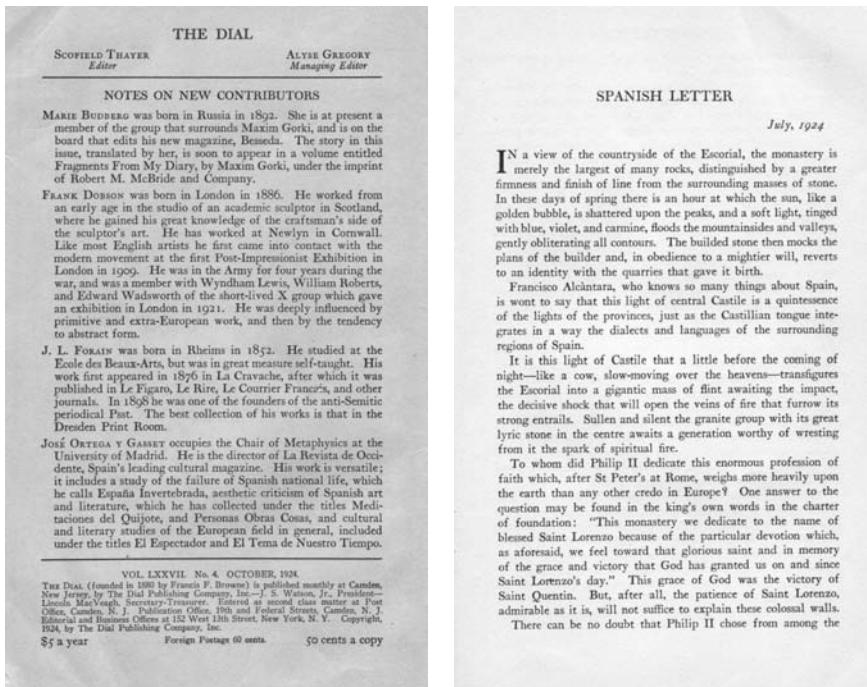
Deseamos mantener nuestra colaboración y nos congratula que su nombre esté vinculado a nuestra revista.

Le saluda atentamente.

Alyse Gregory
Directora editorial



Portada del ejemplar de *The Dial*. Octubre de 1924



Nota biográfica publicada en *The Dial*. Octubre de 1924
Primera página del artículo de Ortega. Octubre de 1924

[3]⁹

[De Alyse Gregory a José Ortega y Gasset]

December 1st, 1924

Señor Ortega y Gasset
Revista de Occidente
Avenida de Pi y Margall, 7
Madrid, Spain

My dear Señor Gasset:

We are wondering if you would care to review for us in the form of a short essay of something under twenty-four hundred words the two books *Weeds* and

⁹ Dial/Scofield Thayer Papers, Yale Collection of American Literature, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, sig. YCAL MSS 34 (series 1/ box 4/ folder 154). Carta mecanografiada. Es una fotocopia del original; así se indica en la cabecera: "Preservation photocopy: original material restricted".

Red Dawn by Pío Baroja¹⁰. This is quite aside, as you will understand, from your usual Letter.

We have not had anything so far about this writer and since his work is now appearing in English translations we are especially anxious to publish a really adequate estimate of his place in the literature of Spain¹¹. We should, indeed, be most happy if you would consent to do this.

Very sincerely yours,

Alyse Gregory
Managing Editor

AG/EM

[Traducción]

1 de diciembre de 1924

Mi querido señor Gasset:

Nos preguntamos si le importaría escribir para nosotros un breve ensayo de algo menos de dos mil cuatrocientas palabras sobre los libros *Mala hierba* y *Aurora roja*, de Pío Baroja. Por supuesto, este trabajo sería independiente de su habitual Carta.

No sabemos mucho de este escritor, y como en los últimos tiempos están apareciendo traducciones al inglés de su obra, tenemos especial interés en publicar una valoración certera de su lugar en las letras españolas. Estaríamos, de verdad, encantados de que accediera a nuestra petición.

Muy atentamente.

Alyse Gregory
Directora editorial

¹⁰ Pío Baroja (1872-1956), el escritor de la generación del 98, publicó *Mala hierba* y *Aurora roja* en 1904. Ambos títulos integran, junto con *La busca* (1904), la trilogía *La lucha por la vida*.

¹¹ *Weeds*, la versión en inglés de *Mala hierba*, había salido a la luz en octubre de 1923; un año más tarde aparecía *Red Dawn*, la versión de *Aurora Roja*, ambas publicadas en Nueva York por Alfred A. Knopf y en traducción de Isaac Goldberg. Knopf mostró un gran interés por editar autores europeos y, entre ellos, Pío Baroja contó con un amplio espacio en su catálogo. Para entonces –para 1924– ya había publicado, además de las citadas, las versiones de *La feria de los discretos* (*The City of the Discreet*, 1917), de *César o nada* (*Cæsar or Nothing*, 1918), de *Juventud, egolatría* (*Youth and Egolatry*, 1920) y, por supuesto, de *La busca* (*The Quest*, 1922), que completaba la trilogía *La lucha por la vida* (*Struggle for Life*). Posteriormente sacaría *El mayorazgo de Labraz* (*The Lord of Labraz*, 1926) y *El árbol de la ciencia* (*The Tree of Knowledge*, 1928). Vd. Fernando GONZÁLEZ ARIZA, “Pío Baroja y Alfred A. Knopf. Cuarenta años de relación editorial”, *Annales de la Literatura Española Contemporánea*, 37.1 (2012), pp. 185-205.

[4]¹²

[De José Ortega y Gasset a Alyse Gregory]

Revista de Occidente

Director: José Ortega y Gasset
Oficinas: Avenida de Pi y Margall, 7
Madrid. Apartado 12.206

30 diciembre 1924

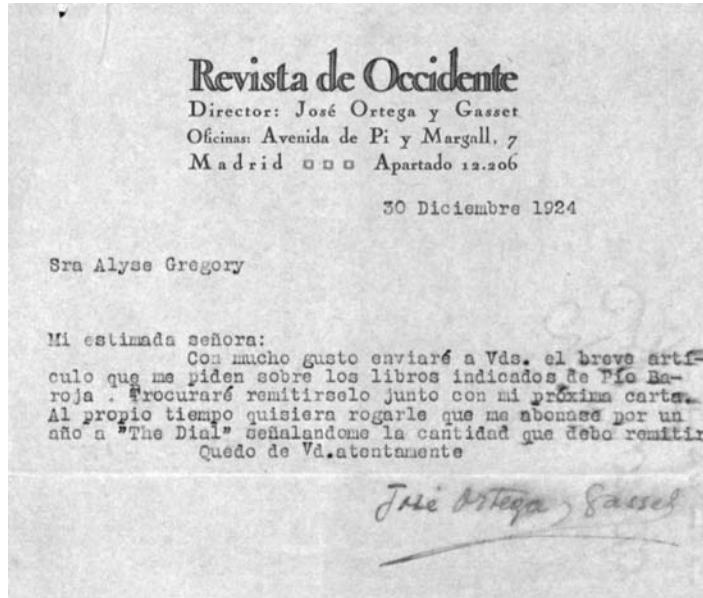
Sra. Alyse Gregory

Mi estimada señora:

Con mucho gusto enviaré a Vds. el breve artículo que me piden sobre los libros indicados de Pío Baroja. Procuraré remitírselo junto con mi próxima carta. Al propio tiempo quisiera rogarle que me abonase por un año a *The Dial* señalándome la cantidad que debo remitir.

Quedo de Vd. atentamente.

José Ortega y Gasset



¹² Dial/Scofield Thayer Papers, Yale Collection of American Literature, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, sig. YCAL MSS 34 (series 1/ box 4/ folder 154). Carta mecanografiada en papel con membrete.

[5]¹³

[De Alyse Gregory a José Ortega y Gasset]

THE DIAL
152 West Thirteenth Street, New York City
Telephone: Chelsea 6540

January 13, 1925

José Ortega y Gasset, Esq.¹⁴
Revista de Occidente
Madrid

My dear Mr José Ortega y Gasset:

We are happy to know that you will write for us the essay on the work of Pío Baroja¹⁵.

We are so sorry that you have not been receiving *The Dial* regularly. We consider that it is your right to so receive it and shall be only too honoured to send it to you, hereafter.

Very sincerely yours,

Alyse Gregory
Managing Editor

[Traducción]

13 de enero de 1925

Mi querido señor José Ortega y Gasset:

Nos alegra saber que escribirá para nosotros el ensayo sobre la obra de Pío Baroja.

Siento mucho que no le esté llegando *The Dial* con regularidad. Consideramos que tiene todo el derecho a recibirla y estaremos muy honrados en enviársela a partir de ahora.

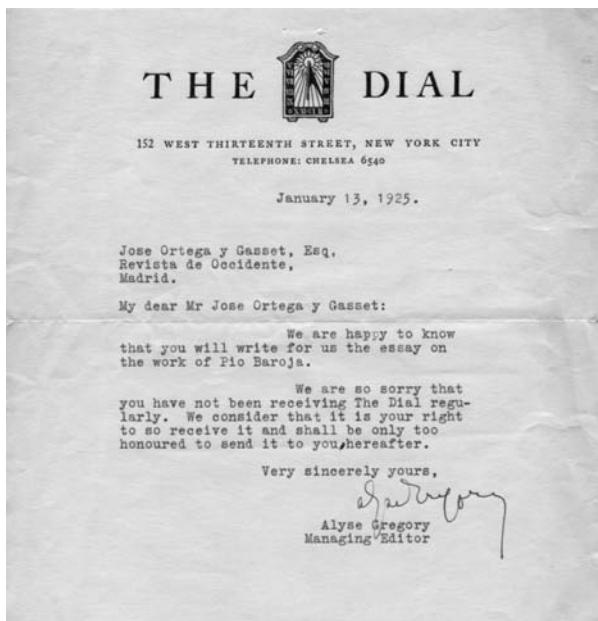
Muy atentamente.

Alyse Gregory
Directora editorial

¹³ AO, sig. C-98/1a. Carta mecanografiada en papel con membrete.

¹⁴ Abreviatura de *Esquire*: título de cortesía que se anteponía a los nombres de varón, y en la actualidad de uso muy limitado.

¹⁵ Finalmente Ortega no escribió para *The Dial* la reseña sobre las obras de Baroja.



[6]¹⁶

[De Fernando Vela al director de *The Dial*]

Revista de Occidente

Director: José Ortega y Gasset
Oficinas: Avenida de Pi y Margall, 7
Madrid. Apartado 12.206

18 Fevrier 1925

M. l'Editeur de *The Dial*

New York

Monsieur¹⁷,

Notre Directeur, M. Ortega y Gasset qu'est en même temps collaborateur de la Revue *Dial* que vous dirigez et avec laquelle la nôtre est en relations

¹⁶ Dial/Scofield Thayer Papers, Yale Collection of American Literature, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, sig. YCAL MSS 34 (series 1/ box 4/ folder 155). Carta mecanografiada en papel con membrete. Junto al original en francés, se incluye una traducción al inglés realizada por Eleanor Parker.

¹⁷ El remitente de esta carta, Fernando Vela, desconocería que su destinatario era una mujer, Alyse Gregory; es posible que pensara en Scofield Thayer.

d'échange, vous serais fort reconnaissant si vous vouliez bien nous remettre un exemplaire de *Stories from The Dial*¹⁸, ou nous pourrions prendre connaissance de quelques-unes des narrations publiées dans votre Revue avant d'avoir la satisfaction de l'échanger¹⁹.

Recevez, Monsieur, l'expression de notre considération distinguée.

F. Vela

REVISTA DE OCCIDENTE
El Secretario de Redacción.

P.S. Nous avons reçu le nombre de janvier de votre Revue²⁰. Nous vous envoyons de notre part le nombre de Janvier de la nôtre et continuerons l'envoi chaque mois.

[Traducción]

18 de febrero de 1925

Señor:

Nuestro director, el señor Ortega y Gasset, que es también colaborador de *The Dial*, revista que usted dirige y con la que mantenemos una relación de intercambio, le estaría muy agradecido si nos pudieran enviar una copia de *Stories from The Dial*; quisiéramos poder acceder a algunas de las historias publicadas en la revista antes de proceder al intercambio.

Reciba, señor, nuestro más profundo respeto.

F. Vela

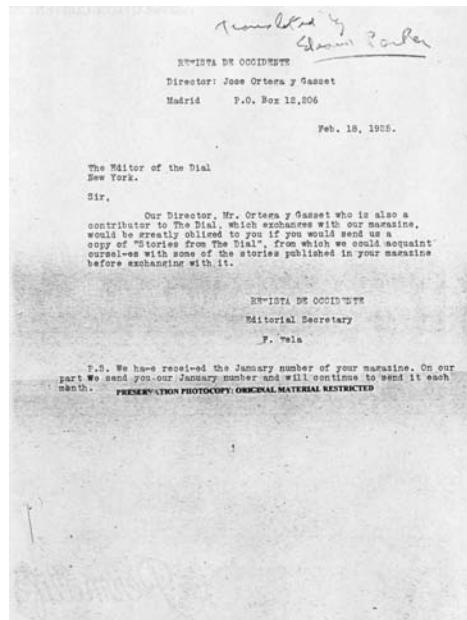
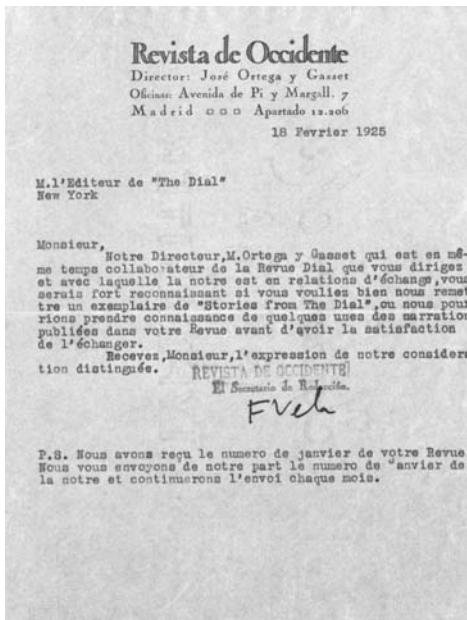
REVISTA DE OCCIDENTE
El Secretario de Redacción.

P.S. Hemos recibido el número de enero de su revista. Por nuestra parte les vamos a enviar el ejemplar de enero y les seguiremos remitendo mensualmente cada entrega.

¹⁸ *Stories from The Dial* recogió una selección de relatos que ya habían aparecido en la revista, de autores como D. H. Lawrence, Conrad Aiken, Thomas Mann o Sherwood Anderson, entre otros. La antología fue publicada en Nueva York y en Londres en 1924: *Stories from the Dial*. New York: Lincoln MacVeagh and Dial Press; London: Jonathan Cape, 1924.

¹⁹ De nada servía en este caso el intercambio, pues los relatos se habían publicado en *The Dial* tiempo atrás.

²⁰ De lo que se desprende que, a partir de la petición de Ortega en la carta del 30 de diciembre, comenzó el intercambio entre las dos revistas. Como se ha comentado en la introducción a este trabajo, la *Revista* citó a *The Dial*, en la sección "Memento de Revistas", en cuatro ocasiones.

[7]²¹

[De Alyse Gregory a Fernando Vela]

March 10, 1925

F[ernando] Vela, Esq.
Revista de Occidente
 Avenida de Pi y Margall, 7
 Madrid
 Spain

Dear Sir:

We shall be most happy to send to M. Ortega y Gasset *Stories from The Dial*.

We hope that you will continue to receive regularly the copies of *The Dial* which we are sending you.

Very sincerely yours,

Alyse Gregory
 Managing Editor

²¹ Dial/Scofield Thayer Papers, Yale Collection of American Literature, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, sig. YCAL MSS 34 (series 1/ box 4/ folder 155). Carta mecanografiada. Es una fotocopia del original; así se indica en la cabecera: "Preservation photocopy: original material restricted".

[Traducción]

10 de marzo de 1925

Estimado señor:

Con mucho gusto enviaremos al señor Ortega y Gasset *Stories from The Dial*.

Esperamos que continúen recibiendo con regularidad los ejemplares de *The Dial* que les vamos remitiendo.

Muy atentamente.

Alyse Gregory
Directora editorial

[8]²²

[De Marianne Moore a José Ortega y Gasset]

May 15, 1925

José Ortega y Gasset, Esq.
Revista de Occidente
Avenida de Pi y Margall, 7
Madrid, Spain

Dear Mr [Ortega] y Gasset:

As you doubtless know, readers of *The Dial* have taken great pleasure in the Letters which you have been so kind as to send us²³. I myself, particularly enjoying your reminiscence of Marburg “hemmed in by hills, entirely covered with deep forests of fir and pine”²⁴. I wonder if you might not have something in mind to tell us? We should welcome whatever you might say, but our readers would especially care to know of painting, literature, or philosophy in your country and the feeling about them at this moment.

²² Dial/Scofield Thayer Papers, Yale Collection of American Literature, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, sig. YCAL MSS 34 (series 1/ box 4/ folder 154). Carta mecanografiada. Es una fotocopia del original; así se indica en la cabecera: “Preservation photocopy: original material restricted”.

²³ Ortega solo había enviado una “Spanish Letter”, por lo que el uso del plural es puramente cordial.

²⁴ Se trata de un breve extracto de la “Spanish Letter”. La cita literal dice: “hemmed in by round hills entirely covered with deep forests of fir and pine, bright beeches, and splendid box-trees” (José ORTEGA Y GASSET, “Spanish Letter”, ob. cit., p. 328). Ortega vivió en Marburgo entre 1906 y 1907, y en 1911; había acudido a la ciudad alemana para profundizar sus conocimientos de filosofía.

Miss Gregory, we regret to say, has resigned as Managing Editor of *The Dial*, to make her home in England.

Sincerely yours,

Marianne Moore
Acting Editor²⁵

[Traducción]

15 de mayo de 1925

Estimado Señor Ortega y Gasset:

Como usted sin duda sabe, a los lectores de *The Dial* les han gustado mucho las Cartas que usted tan amablemente nos ha enviado. Yo misma, en particular, disfruté de su reminiscencia de Marburgo “ceñida de redondas colinas que cubren por entero profundos bosques de abetos y de pinos”²⁶. Me pregunto si no tendría algo en mente que poder contarnos. Cualquier tema sería bienvenido, si bien nuestros lectores tienen un especial interés en conocer el panorama actual de la pintura, la literatura o la filosofía de su país.

Lamento comunicarle que la señorita Gregory ha presentado su renuncia como directora editorial de *The Dial*, ya que se ha trasladado a vivir a Inglaterra.

Atentamente.

Marianne Moore
Directora en funciones

²⁵ Como se indicó en la introducción a este epistolario, en esas fechas Alyse Gregory se trasladó a vivir a Inglaterra, a Dorset. Moore le sustituyó en el cargo; fue primera directora en funciones, hasta que en junio de 1926 tomó las riendas de la revista, como única directora, ante la renuncia de Scofield Thayer.

²⁶ José ORTEGA Y GASSET, “Meditación del Escorial”, II, 663.

[9]²⁷

[De Manuel Ortega y Gasset a Marianne Moore]

Revista de Occidente

Director: José Ortega y Gasset
Oficinas: Avenida de Pi y Margall, 7
Madrid. Apartado 12.206

28 May 1925

Miss Marianne Moore
New York

My respectable Miss.

Having in mind to publish in the *Revista de Occidente* (not in a book) the tales of the adjoining list, which did appear in *Stories from The Dial*, we would know the translations rights of them.

Before marking that prices you must take account of the great difficulties which may be overcome for conquering and maintaining in this country the affection for this subtle and refined literature.

Having, besides, been yet published the tales, they have lost a great amount of their novelty for the selected readers, and it may not be forgotten, that it is this zone of the public the only horizon we are able to look at²⁸.

Waiting for yours agreeable answer which we would wish to have as speedily as possible, I remain yours very truly.

M[anuel] Ortega y Gasset

²⁷ Dial/Scofield Thayer Papers, Yale Collection of American Literature, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, sig. YCAL MSS 34 (series 1/ box 4/ folder 155). Carta mecanografiada en papel con membrete.

²⁸ La *Revista de Occidente* iba dirigida a un lector intelectual y culturalmente elevado; el propio Ortega así lo sugirió en "Propósitos", el artículo de presentación de la revista: "Existe en España e Hispano-América un número crecido de personas que se complacen en una gozosa y serena contemplación de las ideas y del arte. Asimismo les interesa recibir de cuando en cuando noticias claras y meditadas de lo que se siente, se hace y se padece en el mundo: ni el relato inerte de los hechos, ni la interpretación superficial y apasionada que el periódico les ofrece, concuerdan con su deseo" (José ORTEGA Y GASSET, "Propósitos", ob. cit., p. 1 y III, 529).

“Desire” by James Stephens²⁹.
 “The Dark City” by Conrad Aiken³⁰.
 “The Porch” by Constance Mayfield³¹.
 “Rex” by D.H. Lawrence³².

My brother is thanking you very much for your touching letter of the 14 april³³.

[Traducción]

28 de mayo de 1925

Estimada señorita:

Tenemos en mente publicar en *Revista de Occidente* (no en libro) los relatos de la lista adjunta, aparecidos en *Stories from The Dial* y, por ello, quisieramos informarnos sobre sus derechos de traducción.

Antes de que nos marque un precio, debe considerar el enorme esfuerzo que supone para nosotros conquistar y mantener el interés entre el público de este país por una literatura tan sutil y refinada.

²⁹ El poeta y narrador irlandés James Stephens (1880-1950) creó una obra impregnada de un hondo sentimiento nacionalista. Entre su producción destaca la novela *The Crock of Gold* (1912) o los poemarios *The Hill of Vision* (1912), *The Adventures of Seumas Beg* (1915) y *Collected Poems* (1926). Fue asimismo colaborador de *The Dial*. Su relato “Desire” había aparecido en el número de junio de 1920 (vol. LXVIII) de la revista.

³⁰ Conrad Aiken (1889-1973) fue uno de los escritores y críticos estadounidenses más respetados de su época. Todas sus biografías recuerdan un trágico suceso que marcó su infancia: la muerte de su madre por un disparo del arma de su padre y el posterior suicidio de éste. Posiblemente este acontecimiento pudo provocar el interés de Aiken por temas psicológicos, muy presentes en su obra. La mayor parte de su producción data de las décadas de los veinte y los treinta, pero fue en 1954 cuando le concedieron el National Book Award por *Collected Poems*. Además de poeta y narrador, fue colaborador de numerosas publicaciones periódicas como *The New Yorker*, *The New Republic* o *The Dial*. Su relato “The Dark City” había sido publicado en el número de abril de 1922 (vol. LXXII) de ésta última.

³¹ Constance Mayfield Rourke (1885-1941), escritora y docente estadounidense, centró su creación en el análisis de la cultura popular americana, especialmente en el estudio de las raíces del carácter y el humor estadounidense; en este sentido, su obra más célebre fue *American Humor: A Study of the National Character* (1931). El relato “The Porch” había sido publicado en el número de octubre de 1921 (vol. LXXI) de *The Dial*.

³² El escritor inglés David Herbert Lawrence (1885-1930) cultivó todos los géneros literarios: narrativa, poesía, teatro y ensayo. La deshumanización del mundo industrializado, la vitalidad, el instinto o la sexualidad eran algunos de los elementos presentes en sus creaciones, la más célebre de las cuales ha sido, sin duda, la novela *El amante de Lady Chatterley*, publicada en Italia en 1928 y prohibida entonces en su país. El relato “Rex” había aparecido en el número de febrero de 1921 (vol. LXX) de *The Dial*.

³³ Posdata añadida a mano. Posiblemente exista un error en la fecha y Manuel Ortega y Gasset se refiera a la carta del 15 de mayo.

Además, los relatos ya han sido publicados, por lo que han perdido una buena parte de esa novedad tan apreciada por los lectores cultivados, que no olvidemos que es la franja del público a la que nos dirigimos.

A la espera de una respuesta conveniente para todos, con la que desearíamos contar lo más pronto posible, le saluda atentamente.

Manuel Ortega y Gasset

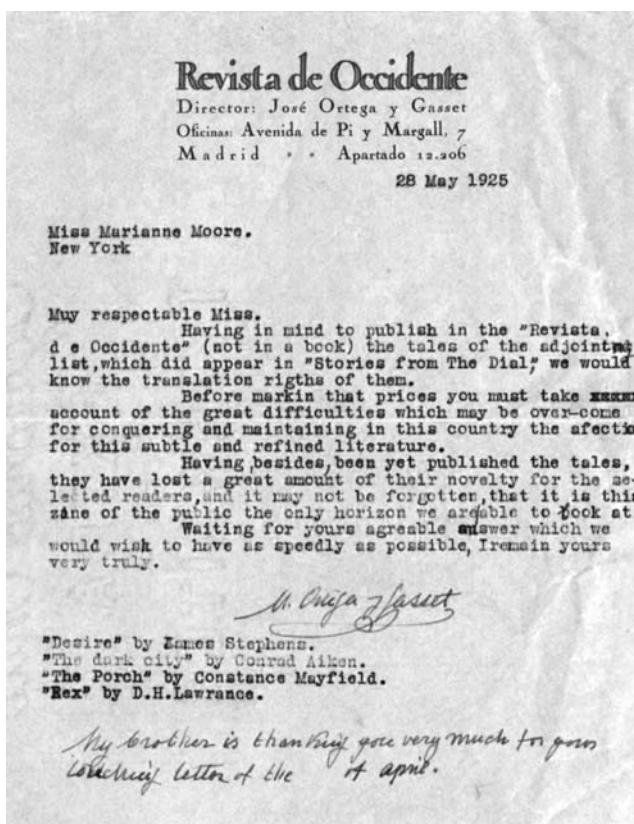
"Desire" de James Stephens.

"The Dark City" de Conrad Aiken.

"The Porch" de Constance Mayfield.

"Rex" de D.H. Lawrence.

Mi hermano le agradece su conmovedora carta del 14 de abril.



[10]³⁴

[De Marianne Moore a José Ortega y Gasset]

June 10, 1925

José Ortega y Gasset, Esq.³⁵
Avenida de Pi y Margall, 7
Madrid
Spain

Dear Mr Ortega y Gasset:

It is a pleasure to have your letter and to know that you value the four stories you mention, which appeared in *The Dial*. We are happy to give you permission to translate them provided also permission should be obtained by you from the authors³⁶.

Feeling that it might be difficult for you to obtain the addresses of these authors, we are sending to you those that we have –the address of Constance Mayfield (Mrs Rourke) we have not.

James Stephens,
National Gallery of Ireland,
Merrion Square,
Dublin, Ireland.

³⁴ Dial/Scofield Thayer Papers, Yale Collection of American Literature, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, sig. YCAL MSS 34 (series 1/ box 4/ folder 154). Carta mecanografiada. Es una fotocopia del original; así se indica en la cabecera: "Preservation photocopy: original material restricted".

³⁵ Esta carta responde a la previa, la enviada por Manuel Ortega y Gasset a la directora de *The Dial* el 28 de mayo, pero Moore la remite, por error, a su hermano José. Ella misma da fe del equívoco en una carta posterior a este último, del 16 de octubre.

³⁶ De las cuatro historias, únicamente se publicó en *Revista de Occidente* "Desire", de James Stephens. Apareció con el título "Deseo" en el número 42, de diciembre de 1926 (pp. 281-291), e iba encabezado con este breve perfil del autor: "James Stephens, poeta y novelista, nació en Dublín el año 1882. En los ocios de su dificultosa vida –ejercía de escribiente en una procuraduría– comenzó a dedicarse a la literatura. Ha publicado quince volúmenes de prosa y verso. Es uno de los escritores de más fama en la actual literatura inglesa" (*Revista de Occidente*, XIV, 42, 1926, p. 281). Aunque la *Revista* no publicó "Rex", de D. H. Lawrence, posteriormente sacó "Dos abejarucos" (XVIII, 52, 1927, pp. 80-102); era la traducción del relato "Two Blue Birds", que se había publicado en abril de 1927, precisamente, en *The Dial*. De este autor también se publicó "El Oficial Prusiano" (*Revista de Occidente*, XLI, 123, 1933, pp. 275-308) e "Isla, isla mía" (*Revista de Occidente*, XLIX, 147, 1935, pp. 278-329).

Conrad Aiken,
Jeake's House,
Rye,
Sussex, England.

D.H. Lawrence,
c/o Thomas Seltzer,
5 West 50th St.,
New York City, U.S.A.

With my most kind regards to your brother,
Sincerely yours,

Marianne Moore,
Acting Editor

[Traducción]

10 de junio de 1925

Estimado señor Ortega y Gasset:

Es un placer haber recibido su carta y saber que valora las cuatro historias que menciona, que aparecieron en *The Dial*. Estamos encantados de darle el permiso para traducirlas, siempre que también lo obtenga por parte de sus autores.

Siendo conscientes de la dificultad que entraña conseguir sus direcciones, le enviamos aquellas con las que contamos –no tenemos la de Constance Mayfield (la señora Rourke).

James Stephens,
National Gallery of Ireland,
Merrion Square,
Dublin, Ireland.

Conrad Aiken,
Jeake's House,
Rye,
Sussex, England.

D.H. Lawrence,
a cargo de Thomas Seltzer,
5 West 50th St.,
New York City, U.S.A.

Envíe mi más afectuoso saludo a su hermano.
Atentamente.

Marianne Moore
Directora en funciones

[11]³⁷

[De Manuel Ortega y Gasset a *The Dial*]

Revista de Occidente
Director: José Ortega y Gasset
Oficinas: Avenida de Pi y Margall, 7
Madrid. Apartado 12.206

13 October 1925

The Dial
152 West 13th Street
New York

Dear Sir³⁸.

We would wish you give us the allowance for publishing in *Revista de Occidente* a translation of the article "The Spaniard" which has appeared in *The Dial* of last September³⁹.

As it is for us necessary to know the conditions as soon as possible, we beg from you to obtain the authorisation directly from Mr. Waldo Frank and make us know these very speedily.

Asking your pardon for the disturbance, we remain yours very sincerely.

M[anuel] Ortega y Gasset
REVISTA DE OCCIDENTE
El Administrador

³⁷ Dial/Scofield Thayer Papers, Yale Collection of American Literature, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, sig. YCAL MSS 34 (series 1/ box 4/ folder 155). Carta mecanografiada en papel con membrete.

³⁸ Resulta extraño que Manuel Ortega dirija la carta a un "señor", cuando previamente ya ha intercambiado correspondencia con Marianne Moore.

³⁹ "The Spaniard" (*The Dial*, LXXIX, septiembre 1925) era un antípico del libro *Virgin Spain: Scenes from the Spiritual Drama of a Great People*, que se publicaría unos meses después, ya en 1926, fruto de las reflexiones del autor tras un viaje por España en 1924.

[Traducción]

13 de octubre de 1925

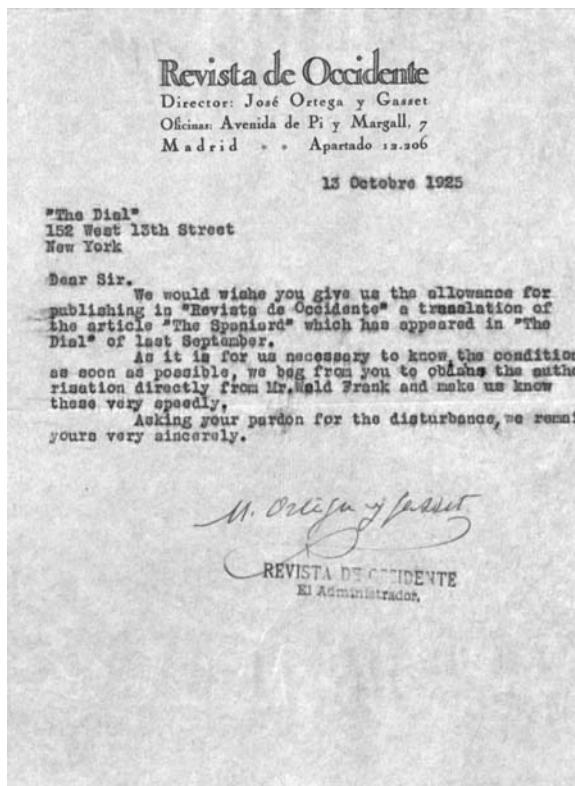
Estimado señor:

Quisiéramos que nos diera permiso para publicar en *Revista de Occidente* una traducción del artículo "The Spaniard" que apareció en *The Dial* el pasado septiembre.

Necesitaríamos conocer las condiciones de publicación lo antes posible, por lo que le rogamos que obtenga la autorización directamente del señor Waldo Frank y nos la notifique a la mayor brevedad.

Disculpándonos por las molestias que esto le pueda ocasionar, le saluda atentamente.

Manuel Ortega y Gasset
REVISTA DE OCCIDENTE
El Administrador



[12]⁴⁰

[De Marianne Moore a José Ortega y Gasset]

October 16, 1925

José Ortega y Gasset, Esq.
Avenida de Pi y Margall, 7
Revista de Occidente
Madrid, Spain

Dear Mr Ortega y Gasset:

It was a pleasure to have your friendly message in your brother's letter of May 28th, the answer to which we addressed by mistake to you rather than to him.

Readers of ours have asked if they might not soon expect to be reading in *The Dial*, something of yours. We have in opening each day's mail, hoped to find in it a letter from you but venture even so, to write asking if possibly you have not yet sent us something, you would let us have a short Letter rather than none.

Sincerely yours,

Marianne Moore
Acting Editor

MM: GS

[Traducción]

16 de octubre de 1925

Estimado señor Ortega y Gasset:

Fue un placer recibir el cariñoso mensaje que me dedicó en la carta del 28 de mayo de su hermano, cuya respuesta le envié, por error, a usted en lugar de a él.

Nuestros lectores nos han preguntado si podrán leer pronto algo suyo en *The Dial*. Cada día abrimos el correo esperando encontrar una carta suya, y aun

⁴⁰ Dial/Scofield Thayer Papers, Yale Collection of American Literature, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, sig. YCAL MSS 34 (series 1/ box 4/ folder 154). Carta mecanografiada. Es una fotocopia del original; así se indica en la cabecera: "Preservation photocopy: original material restricted".

así nos aventuramos a pedirle que, si todavía no nos ha enviado algún texto, nos remita aunque sea una crónica de extensión breve, que siempre será mejor que nada.

Atentamente.

Marianne Moore
Directora en funciones

[13]⁴¹

[De Marianne Moore a Manuel Ortega y Gasset]

November 4, 1925

M[anuel] Ortega y Gasset, Esq.,
Avenida de Pi y Margall, 7
Madrid, Spain

Dear Mr Ortega y Gasset:

We are glad to grant you permission to publish in the *Revista de Occidente*, a translation of "The Spaniard" and Mr Frank in reply to our letter to him on your behalf is glad to grant his permission. "Might I ask you," he adds, "to mention to Don Ortega y Gasset, what I should have liked to note in the article: that this is a chapter of my book *Virgin Spain* which appears in the spring?"⁴²

Sincerely yours,

Marianne Moore
Acting Editor

MM: GS

⁴¹ Dial/Scofield Thayer Papers, Yale Collection of American Literature, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, sig. YCAL MSS 34 (series 1/ box 4/ folder 155). Carta mecanografiada. Es una fotocopia del original; así se indica en la cabecera: "Preservation photocopy: original material restricted".

⁴² "El Español", de Waldo Frank, había salido publicado en el ejemplar de octubre de 1925 de *Revista de Occidente*, es decir, antes de la recepción de esta carta y de la recepción, por tanto, del permiso de traducción por parte de *The Dial* y del autor; por consiguiente, no se incluyó la aclaración solicitada por Frank. Sin embargo, la *Revista* sí introdujo un breve perfil de Frank encabezando el relato, que decía: "Waldo Frank, el joven escritor norteamericano, no es desconocido del lector español. En la primavera de 1924 viajó por España y de su paso quedó huella en periódicos y revistas. Su ensayo «El Español» es una visión que se aparta de los tópicos corrientes y ha de chocar e interesar sobremanera en nuestro país. Waldo Frank representa en el suyo la lucha contra los tópicos de una civilización materialista. Sus obras son «declaraciones

[Traducción]

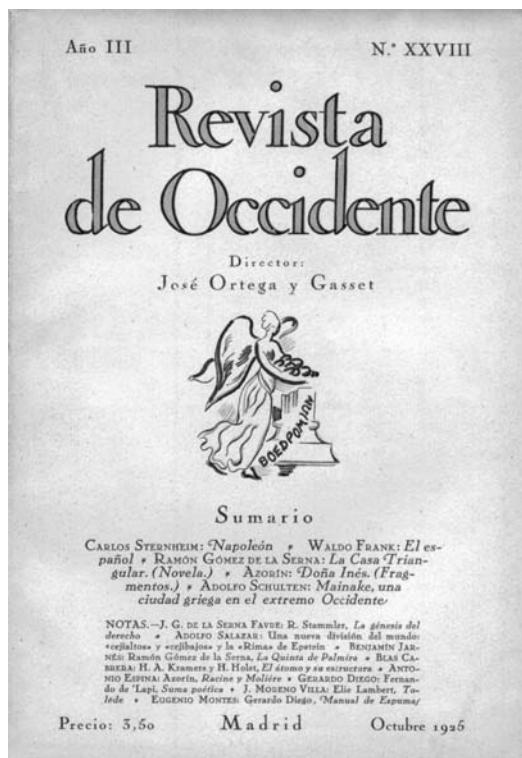
4 de noviembre de 1925

Estimado señor Ortega y Gasset:

Nos alegra concederles el permiso para publicar en *Revista de Occidente* una traducción de "The Spaniard"; el señor Frank, en respuesta a la carta que le remitimos en su nombre, también se alegra de ello. "¿Podría pedirle —me dice— que le mencione al señor Ortega y Gasset que me gustaría que se indicara en el artículo que se trata de un capítulo de mi libro *Virgin Spain*, que aparecerá en primavera?"

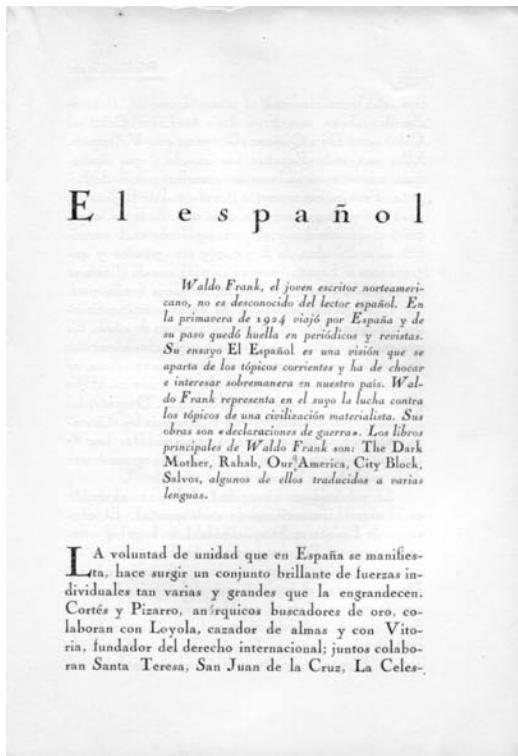
Atentamente.

Marianne Moore
Directora en funciones



Portada del ejemplar de *Revista de Occidente*. Octubre de 1925

de guerra». Los libros principales de Waldo Frank son: *The Dark Mother*, *Rabab*, *Our America*, *City Block*, *Salvos*, algunos de ellos traducidos a varias lenguas" (*Revista de Occidente*, X, 28, 1925, p. 39). "The Spaniard" era un extracto del capítulo décimo de *Virgin Spain*, el titulado "The Will of God" ("La voluntad de Dios") y, en concreto, se trataba de un epígrafe titulado "Man and Woman" ("El hombre y la mujer").



Primera página del artículo de Waldo Frank. Octubre de 1925

[14]⁴³

[De Marianne Moore a Manuel Ortega y Gasset]

THE DIAL
152 West Thirteenth Street, New York City
Telephone: Chelsea 6540

December 29, 1925

M[anuel] Ortega y Gasset, Esq.
Revista de Occidente
Avenida de Pi y Margall, 7
Madrid, Spain

Dear Mr Ortega y Gasset:

We are sending to you the September number of *The Dial* in which "The Spaniard" was published and are sending to Mr Frank your letters of November 19th and of December 12th⁴⁴.

May we ask you to remember us to your brother and to tell him that we are as I wrote to him in October⁴⁵, anxiously awaiting from him news of aesthetic events in Spain?

Sincerely yours,

Marianne Moore
Acting Editor

[Traducción]

29 de diciembre de 1925

Estimado señor Ortega y Gasset:

Vamos a enviarles el número de septiembre de *The Dial*, en el que se publicó "The Spaniard", e igualmente vamos a remitirle al señor Frank sus cartas del 19 de noviembre y del 12 de diciembre.

⁴³ AO, sig. C-98/1b. Carta mecanografiada en papel con membrete.

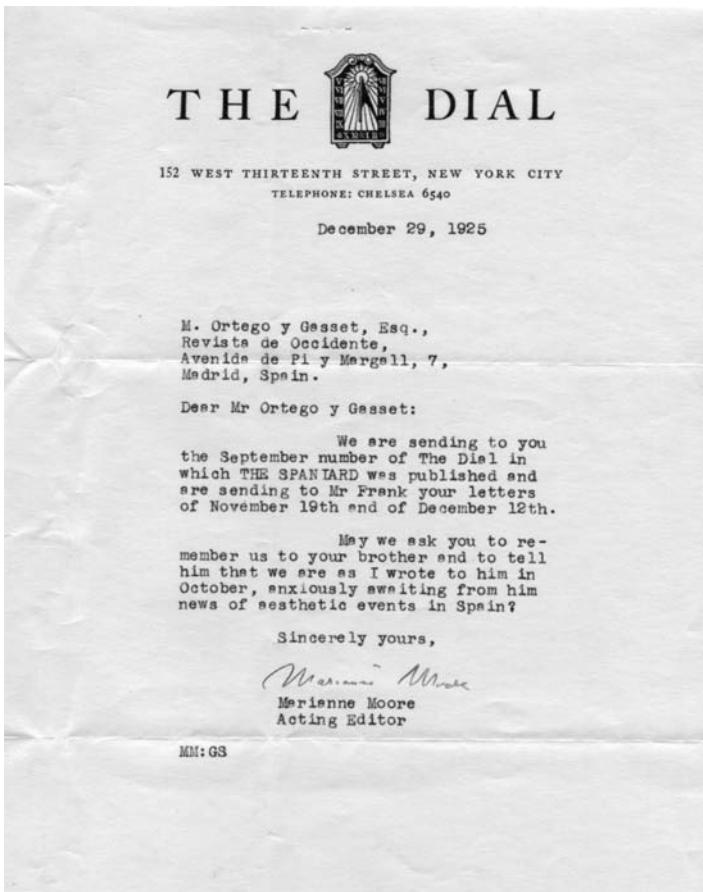
⁴⁴ No disponemos de estas cartas.

⁴⁵ En la carta del 16 de ese mes.

¿Le podríamos pedir que le recuerde a su hermano nuestra existencia y que le diga que, tal y como le escribí en octubre, estamos esperando con verdadera ansia que nos envíe noticias sobre los acontecimientos estéticos en España?

Atentamente.

Marianne Moore
Directora en funciones



[15]⁴⁶

[De Marianne Moore a José Ortega y Gasset]

THE DIAL
152 West Thirteenth Street, New York City
Telephone: Chelsea 6540

March 16, 1926

José Ortega y Gasset, Esq.
Avenida de Pi y Margall, 7
Madrid, Spain

Dear Mr Ortega y Gasset:

Your brother's interest in "The Spaniard" by Waldo Frank, leads us to enquire if you will not criticise for *The Dial Virgin Spain* by Mr Frank, a collection of essays upon Spain which we have just received?⁴⁷ May we not send it to you?

We have been hoping also to have news from you, of the aesthetic world, in Spain itself.

Sincerely yours,

Marianne Moore
Acting Editor

MM: GS

[Traducción]

16 de marzo de 1926

Estimado señor Ortega y Gasset:

El interés de su hermano por "The Spaniard" de Waldo Frank nos lleva a solicitarle si podría hacer una crítica para *The Dial* de *Virgin Spain*, una colección

⁴⁶ AO, sig. C-99/2. Carta mecanografiada en papel con membrete.

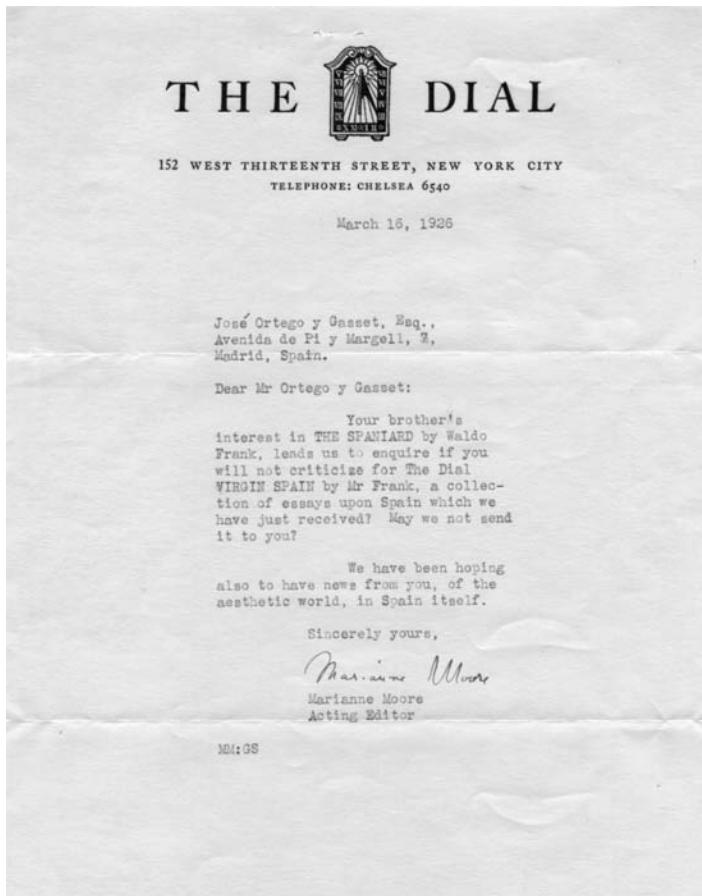
⁴⁷ Ortega no escribió la reseña para *The Dial* y, sin embargo, la versión en español de *Virgin Spain*, con título *España Virgen* y traducción de León Felipe, apareció en 1927 en la Editorial Revista de Occidente. La editorial publicó además otras obras de Frank: *Primer mensaje a Hispanoamérica* (1930) y *Redescubrimiento de América* (1929). De ésta última, antes de su edición en volumen, *Revista de Occidente* sacó tres capítulos: "La mujer norteamericana" y "Las artes actuales en Norteamérica" (XXIII, 67, 1929, pp. 70-82; 83-102); y "Europa destruida" (XXIV, 72, 1929, pp. 354-379).

de ensayos sobre España del propio señor Frank, que acabamos de recibir. ¿Se la podríamos enviar?

Asimismo estamos deseando tener noticias suyas sobre la actividad estética de España.

Atentamente.

Marianne Moore
Directora en funciones



[16]⁴⁸

[De Manuel Ortega y Gasset a *The Dial*]

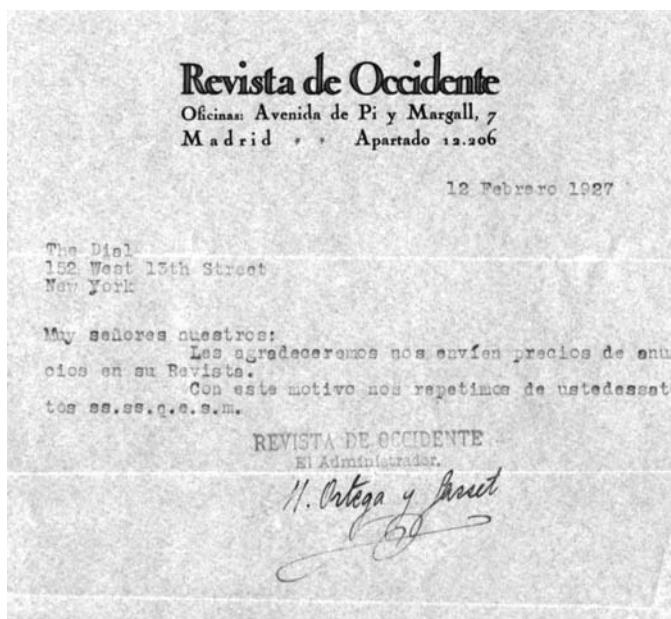
Revista de Occidente
Oficinas: Avenida de Pi y Margall, 7
Madrid. Apartado 12.206.

12 Febrero 1927

The Dial
152 West 13th Street
New York

Muy señores nuestros:
Les agradeceremos nos envíen precios de anuncios en su Revista.
Con este motivo nos repetimos de ustedes atentos, ss.ss. q.e.s.m.

M[anuel] Ortega y Gasset
REVISTA DE OCCIDENTE
El Administrador.



⁴⁸ Dial/Scofield Thayer Papers, Yale Collection of American Literature, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, sig. YCAL MSS 34 (series 1/ box 4/ folder 155). Carta mecanografiada en papel con membrete.

[17]⁴⁹

[De Marianne Moore a Manuel Ortega y Gasset]

THE DIAL
152 West Thirteenth Street, New York City
Telephone: Chelsea 6540

March 3, 1927

M[anuel] Ortega y Gasset, Esq.
Revista de Occidente
Avenida de Pi y Margall, 7
Madrid, Spain

Dear Mr Ortega y Gasset:

We are happy to have your letter of February 12th and our Advertising Manager, Miss Lilian Yohalem, is replying at once, to your enquiry. Should you care to accept an advertisement of *The Dial* in exchange for one of your own, the advertisement we should offer, notes the fact that Mr José Ortega y Gasset is *The Dial's* Spanish Correspondent⁵⁰. It is so long, however, since we have had a Spanish Letter that we feel slightly abashed to be claiming that honour and venture to intrude upon you to deliver to him the enclosed message.

Sincerely yours,

Marianne Moore
Editor⁵¹

MM: GS

⁴⁹ AO, sig. C-100/29. Carta mecanografiada en papel con membrete. El sobre contiene dos cartas, ambas remitidas por Marianne Moore y fechadas el 3 de marzo de 1927, y dirigidas a José y a Manuel Ortega y Gasset.

⁵⁰ *Revista de Occidente* no incluyó ninguna publicidad de *The Dial*.

⁵¹ Como sabemos, desde junio de 1926, Marianne Moore había pasado a ser la directora de *The Dial*, una vez que se notificó la dimisión de Scofield Thayer.

[Traducción]

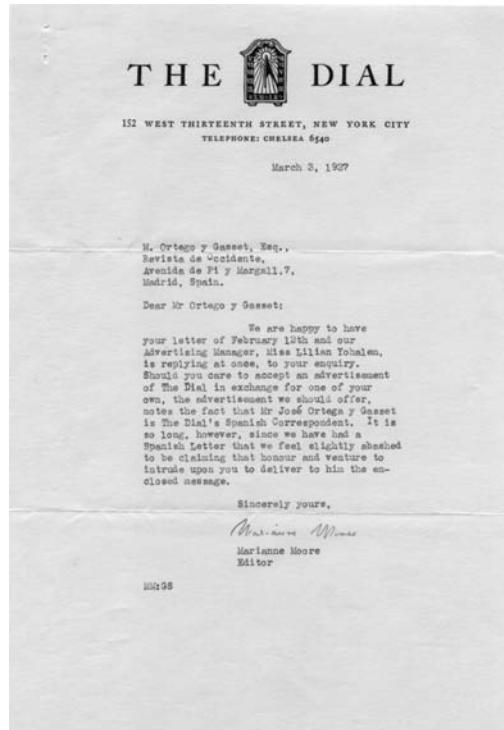
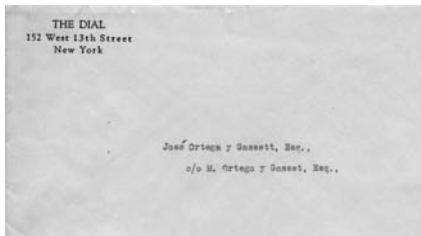
3 de marzo de 1927

Estimado señor Ortega y Gasset:

Nos alegra haber recibido su carta del 12 de febrero; nuestra responsable de publicidad, la señorita Lilian Yohalem, va a responder de inmediato a su petición. En caso de que tuviera a bien aceptar una publicidad de *The Dial* a cambio de una de su revista, el anuncio que le ofreceríamos resaltaría el hecho de que el señor José Ortega y Gasset es el corresponsal español de *The Dial*. Sin embargo, desde hace mucho tiempo no tenemos una crónica suya y, por ello, nos atrevemos a pedirle, con cierta vergüenza por nuestra parte, que le haga llegar el mensaje que adjuntamos.

Atentamente.

Marianne Moore
Directora



[18]⁵²

[De Marianne Moore a José Ortega y Gasset]

THE DIAL
152 West Thirteenth Street, New York City
Telephone: Chelsea 6540

March 3, 1927

José Ortega y Gasset, Esq.
c/o M[anuel] Ortega y Gasset, Esq.
Revista de Occidente
Avenida de Pi y Margall, 7
Madrid, Spain

Dear Mr Ortega y Gasset:

We have addressed to you several letters which seem not to have reached you⁵³. So, taking the liberty of asking Mr M[anuel] Ortega y Gasset with whom incidentally we have had some correspondence, to give you this letter, we venture to remind you of our deep interest in Spain. We have rather envied other journals, word that they have been able to give their readers. Is there not, for America, news which it would be pleasure to send us, either in the form of letter or article? We should be happy to deserve the right to make the announcement that we are still making of your being one of our staff.

Sincerely yours,

Marianne Moore
Editor

MM: GS

[Traducción]

3 de marzo de 1927

Estimado señor Ortega y Gasset:

Le hemos enviado varias cartas que parece que no le han llegado. Así que, tomándome la libertad de pedirle al señor Manuel Ortega y Gasset, con quien esporádicamente hemos mantenido correspondencia, que le entregue esta carta,

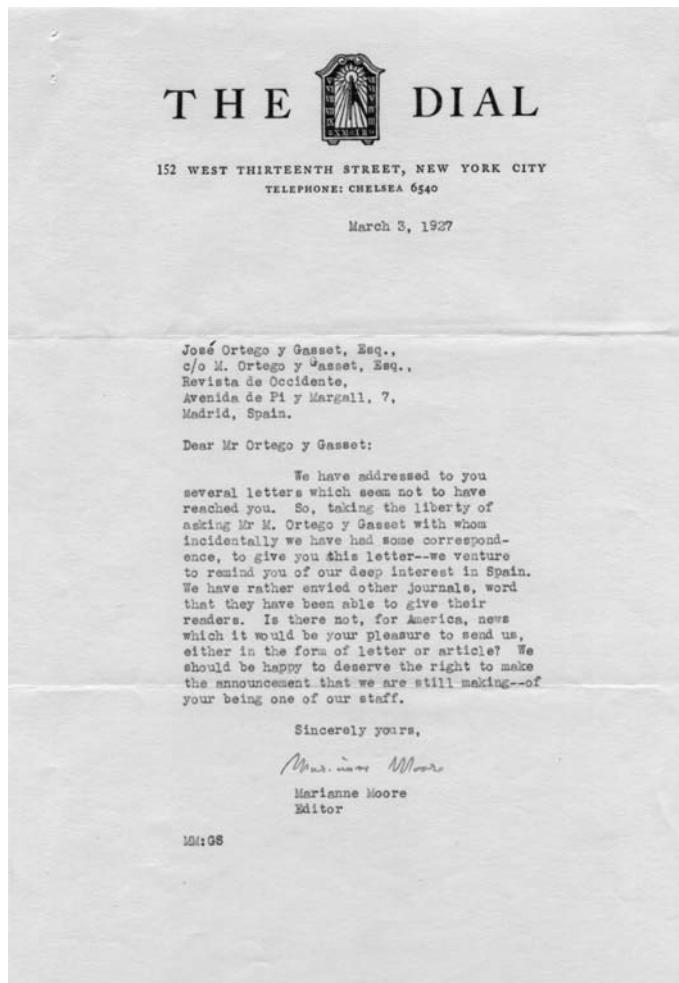
⁵² AO, sig. C-100/29. Carta mecanografiada en papel con membrete.

⁵³ Véanse las cartas del 15 de mayo de 1925, del 16 de octubre de 1925 y del 16 de marzo de 1926.

queremos recordarle nuestro profundo interés por España. Realmente envidiamos a otras revistas lo que han sido capaces de dar a sus lectores. ¿No hay alguna noticia, para América, sobre la que quisiera escribir, bien en forma de carta o de artículo? Nos encantaría merecer el derecho de poder anunciar que continúa siendo un miembro de nuestro equipo.

Atentamente.

Marianne Moore
Directora



Artículos

< Ortega (Foto: Alfonso).

Riva-Agüero, ¿precursor de Ortega?

Jorge Wiesse Rebagliati

Reflexiones sobre la cultura burguesa. La ética de José Ortega y Gasset

Lior Rabi

Sobre la interpretación del concepto orteguiano de “vocación”

Rodolfo Gutiérrez Simón

Riva-Agüero, ¿precursor de Ortega?*

Jorge Wiesse Rebagliati

ORCID: 0000-0002-2819-2054

Resumen

En sus memorias, aparecidas póstumamente en 1967, Víctor Andrés Belaunde, sugiere que el estilo de José de la Riva-Agüero pudo haber precedido a "la manera" de Ortega y Gasset, que influyó positivamente en los novecentistas peruanos. El artículo postula que, además de la estilística, podrán encontrar analogías tácitas entre *Paisajes peruanos* de Riva-Agüero y categorías orteguianas como la circunstancia y el escorzo, o temas como el problema de España (y el correspondiente problema del Perú).

Palabras clave

Ortega y Gasset, Riva-Agüero, paisaje, *Paisajes peruanos*, circunstancia, escorzo, Perú, España.

Abstract

In his memories of 1967, Víctor Andrés Belaunde observes that José de la Riva-Agüero's style preceded the "Novecentist" Peruvian generation. This paper argues that in addition to stylistic analogies, tacit ones can be identified between Ortega's thought and Riva-Agüero's writing, particularly the latter's book *Paisajes peruanos* and orteguian categories such as circumstance and foreshortening (escorzo) and themes such as Spain as a problem (and its Peruvian correlate).

Keywords

Ortega y Gasset, Riva-Agüero, landscape, *Paisajes peruanos*, circumstance, foreshortening, Peru, Spain.

En sus memorias, aparecidas póstumamente en 1967, Víctor Andrés Belaunde¹ calibra la influencia de Ortega en su generación. La generación de Belaunde es la llamada Generación del Novecientos o novecentista o arielista o de 1915 (por el año en que sus miembros cumplieron 30 años o estuvieron cerca de cumplirlos). Se trata de la generación peruana correspondiente a la Generación del 1914. Según César Pacheco Vélez, congrega a nombres tan relevantes para las artes y las letras peruanas como Julio C.

* Texto basado en la conferencia pronunciada el 27 de noviembre de 2014, en las Jornadas Internacionales *La Generación de 1914. Su circunstancia europea y transatlántica*. Las Jornadas contaron con financiación del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte vía una subvención para la Promoción de la lectura y las Letras españolas, correspondiente al año 2014.

¹ Víctor Andrés BELAUNDE, *Trayectoria y destino. Memoria*. Lima: Ediciones de Ediventas, 1967.

Cómo citar este artículo:

Wiesse Rebagliati, J. (2015). Riva-Agüero, ¿precursor de Ortega? *Revista de Estudios Orteguianos*, (31), 71-89.

<https://doi.org/10.63487/reo.345>



Este contenido se publica bajo licencia Creative Commons Reconocimiento - Licencia no comercial - Sin obra

derivada. Licencia internacional CC BY-NC-ND 4.0

Tello (n. 1880), Francisco García Calderón (n. 1883), José Gálvez Barrenechea (n. 1885), José de la Riva-Agüero y Osma (n. 1885), José Sabogal (n. 1888) y Luis E. Valcárcel (n. 1891)². Víctor Andrés Belaunde mismo nació en 1883; es, por lo tanto, coetáneo de José Ortega y Gasset.

Belaunde se refiere a los hermanos García Calderón y a José de la Riva-Agüero a propósito de Ortega. De Francisco García Calderón es la primera referencia a Ortega y Gasset en un texto de autor peruano. En efecto, en su libro *La creación de un continente*, de 1913, entre grandes elogios a Joaquín Costa y a su maestro Unamuno, García Calderón cita a “Ortega y Gasset, el precoz catedrático de la Universidad de Madrid”³.

A propósito de José de la Riva-Agüero, Belaunde lanza una afirmación aparentemente desconcertante:

El estilo de Riva-Agüero suponía un modo nuevo de expresión en el Perú, antes de que llegara la manera de Ortega y Gasset que advino a nosotros teniendo el terreno previa y originariamente preparado. Don Miguel de Unamuno escribió en *La Lectura*, de Madrid, un largo ensayo encomiástico sobre la tesis de Riva-Agüero⁴.

La perplejidad surge porque Belaunde se figura a Riva-Agüero como un Ortega *ante litteram* cuando Riva-Agüero aún no publica el que probablemente sea su libro más orteguiano: *Paisajes peruanos*.

Cuando Ortega publicó su primer libro, en 1914, Riva-Agüero ya había publicado sus dos tesis fundamentales (*Carácter de la literatura del Perú independiente*, de 1905, y *La historia en el Perú*, de 1910).

Es cierto que el conocimiento de la figura de Ortega por los novecentistas peruanos pudo preceder a las *Meditaciones del Quijote* de 1914. Belaunde pudo haber tenido las primeras noticias de Ortega –y haberlas comunicado luego– en 1905, durante su primer viaje a Europa, cuando el pensador español era un joven estudiante que acababa de viajar por varios años a Marburgo y ya había incursionado en el periodismo⁵. Y ya se ha mencionado el conocimiento de su obra por García Calderón. Pero nada de esto coincide con la “emergencia” orteguiana (para usar un término que le habría gustado a don José), emergencia que debe fecharse a partir de 1914.

² César PACHECO VÉLEZ, “El método histórico de las generaciones y la generación peruana del Novecientos”, en *Ensayos de simpatía*. Lima: Universidad del Pacífico, 1993, pp. 34-35.

³ César PACHECO VÉLEZ, “Tres lecciones sobre Ortega y Gasset en el Perú”, en *Ensayos de simpatía*. Lima: Universidad del Pacífico, 1993, p. 55.

⁴ Víctor Andrés BELAUNDE, *Trayectoria y destino. Memorias*, ob. cit., p. 334.

⁵ Y ya se había enfrascado en polémicas y roto con la generación precedente. Cfr. Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002, pp. 79 y ss.

Belaunde quizás se refiera, entonces, al “maravilloso estilo” –son sus palabras– de Ortega, de cuyo poseedor podía repetirse lo que Lamartine decía de Chateaubriand: que fue siempre un magnífico señor de la palabra⁶. Ciertamente, Riva-Agüero, como Ortega, es hombre de ideas a las que engasta en un estilo cuidado que no rehúye a la imagen o a la melodía. Este vínculo, sin embargo, podría resultar muy general para probar una precedencia. Sí (y quizás en este sentido lo entendió Belaunde), para explicar una recepción cordial –explícita o no– al compartir Ortega y los novecentistas peruanos el mismo “sistema de vigencias”⁷.

César Pacheco Vélez señala que Ortega fue una referencia importante para la generación de Belaunde; por ejemplo, para Óscar Miró Quesada de la Guerra, para José Uriel García y para Luis E. Valcárcel⁸. ¿Qué podría decirse de Riva-Agüero?

En el estado actual de la investigación, aún resulta difícil formular afirmaciones definitivas, pero puede sostenerse que Riva-Agüero probablemente leyó, con poco tiempo de diferencia en relación a su aparición, las *Meditaciones del Quijote* y tres tomos de *El Espectador*. El volumen de las *Meditaciones* que conserva la Biblioteca del Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú corresponde al de la primera edición, la de la Residencia de Estudiantes, y, aunque no posee anotaciones manuscritas de Riva-Agüero, está tonsurada. También los ejemplares de *El Espectador* que guarda el citado repositorio corresponden a las primeras ediciones. Varios contienen anotaciones marginales de puño y letra de Riva-Agüero. Se trata, más bien, aunque el refile de la guillotina usada para la encuadernación las haya vuelto casi ilegibles, de precisiones puntuales –y hasta malhumoradas– de erudito⁹.

Y, sin embargo, podrían descubrirse coincidencias notables entre la obra de Ortega y la de Riva-Agüero, sobre todo si se considera, de este último, la prosa de *Paisajes peruanos*, quizás su libro más importante. De este ha dicho César Pacheco Vélez que es “uno de los libros más hermosos de nuestra literatura [se refiere a la literatura peruana]”¹⁰ y Raúl Porras Barrenechea que “se yergue en

⁶ Víctor Andrés BELAUNDE, “Ortega y Gasset”, *Mercurio peruano*, 345 (1955), pp. 839-845.

⁷ César Pacheco Vélez recuerda que, según Ortega, una de las características de las generaciones consiste en compartir el mismo sistema de vigencias. César PACHECO VÉLEZ, “El método histórico de las generaciones y la generación peruana del Novecientos”, en *Ensayos de simpatía*, ob. cit., p. 18.

⁸ César PACHECO VÉLEZ, “Tres lecciones sobre Ortega y Gasset en el Perú”, en *Ensayos de simpatía*, ob. cit., p. 63.

⁹ Consultense las ilustraciones I, II, III y IV. Agradezco a la Biblioteca del Instituto Riva-Agüero y al Archivo Histórico Riva-Agüero por todas las facilidades brindadas.

¹⁰ César PACHECO VÉLEZ, “En el centenario de José de la Riva-Agüero”, en *Ensayos de simpatía*. Lima: Universidad del Pacífico, 1993, p. 227.

la obra de Riva-Agüero como su libro más profundo y representativo, de más alta calidad artística y más trascendencia creadora en la cultura peruana. En él están las lecciones supremas del paisaje y la historia”¹¹.

En nuestra opinión, *Paisajes peruanos* es el último de los tres grandes libros con que Riva-Agüero piensa al Perú (los otros dos son *Carácter de la literatura del Perú independiente* y *La historia en el Perú*). El hecho de que lo haga mediante un género como el libro de viajes¹² (y no mediante un ensayo o un estudio eruditio) –el viaje se realizó efectivamente en 1912– no debe considerarse como una extravagancia, sino como la expresión más cumplida para aquello que se quería decir, como ocurre, por ejemplo, con las referencias al paisaje de la Herrería escurialense en la portentosa *Meditación preliminar* de las *Meditaciones del Quijote* de Ortega¹³, o, para el caso, con la ambientación naturalista –inseparable de la reflexión– del *Elogio de la sombra* de Junichiro Tanizaki¹⁴.

Determinar la génesis textual precisa de *Paisajes peruanos* es aún tarea pendiente; pero también indispensable. Aunque se conserven las notas preliminares, los apuntes con que registraba sus impresiones del viaje de 1912, en el Archivo Histórico Riva-Agüero, y aunque existe el testimonio de Riva-Agüero de que el texto se redactó entre 1915 y 1917¹⁵, resulta tarea ímproba: *Paisajes peruanos* no apareció como libro completo sino en 1955, más de diez años después de la muerte de Riva-Agüero, gracias al fervor editorial de Raúl Porras Barrenechea y el celo de Belén de Osma, con el concurso de Felipe A. Barreda y Eduardo Indacochea¹⁶. Sus capítulos se fueron publicando, desde 1918¹⁷, en publicaciones periódicas, fundamentalmente en la revista *Mercurio Peruano*, fundada y dirigida por Víctor Andrés Belaunde.

La correspondencia entre Miguel de Unamuno y José de la Riva-Agüero revela un aprecio mutuo y el entusiasmo de Riva-Agüero por Unamuno está

¹¹ Raúl PORRAS BARRENECHEA, “Estudio preliminar”, en José de la RIVA-AGÜERO, *Obras completas de José de la Riva-Agüero. Tomo IX: Paisajes peruanos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1969 [1955], p. CLXXVII.

¹² La clasificación genérica, aunque obvia e importante, no había llamado la atención sino hasta hace no mucho tiempo. Cfr. Jorge WIESSE REBALIATI, “¿Es *Paisajes peruanos* un libro de viajes?”, *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 36 (2011-2012), pp. 51-67, y Luis ALBURQUERQUE GARCÍA, “Los *Paisajes peruanos* de Riva-Agüero como caso emblemático del género «relato de viajes»”, en Jorge WIESSE REBALIATI (ed.) et al., “*Paisajes peruanos*” 1912-2012. *José de la Riva-Agüero, la ruta y el texto*. Lima: Sociedad Geográfica de Lima e Instituto Riva-Agüero, 2013, pp. 199-217.

¹³ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, 2005, I, 745-825.

¹⁴ Junichiro TANIZAKI, *Elogio de la sombra*. Lima: Universidad de Lima, 1989.

¹⁵ Cfr. José de la RIVA-AGÜERO, *Obras completas de José de la Riva-Agüero. Tomo IX: Paisajes peruanos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1969, p. 3.

¹⁶ Raúl PORRAS BARRENECHEA, “Estudio preliminar”, en José de la RIVA-AGÜERO, *Obras completas de José de la Riva-Agüero. Tomo IX: Paisajes peruanos*, ob. cit., p. XIII.

¹⁷ *Ibid.*, pp. XII-XIII.

certificado documentalmente¹⁸. No sucede lo mismo con Ortega. Por ello, podría ocurrir que los vínculos entre *Por tierras de Portugal y de España*, publicado por Unamuno en 1911, y *Paisajes peruanos* (uno de los prototítulos de *Paisajes peruanos* es *Por las sierras del Perú y Bolivia*¹⁹) fueran más fuertes que entre este último libro y *Meditaciones del Quijote*; que, en efecto, *Paisajes peruanos* perteneciera más a la Generación del 98 que a la del 14. Sin embargo, la diferencia temporal entre el viaje de Riva-Agüero (1912) y la publicación de la primera entrega de *Paisajes...* (en 1918), el testimonio del propio Riva-Agüero, que fija la redacción principal de los capítulos del libro entre 1915 y 1917, y, sobre todo, la dilatada publicación del texto (Riva-Agüero muere en 1943) hacen suponer un diálogo –aunque fuera tácito– entre Riva-Agüero y Ortega, probablemente la personalidad intelectual española más poderosa de su tiempo (que fue el mismo que el de Riva-Agüero). Es asunto que probablemente se aclare por completo cotejando la documentación que se encuentra en el Archivo Histórico Riva-Agüero y las fuentes bibliográficas correspondientes.

¹⁸ César PACHECO VÉLEZ, “Unamuno y Riva-Agüero: un diálogo desconocido”, en *Ensayos de simpatía*. Lima: Universidad del Pacífico, 1993, y José de la RIVA-AGÜERO, *Epistolario. Tabbi-Urteaga*, en *Obras completas de José de la Riva-Agüero. Tomo XXIV*. Lima: Instituto Riva-Agüero y Pontificia Universidad Católica del Perú, 2014.

¹⁹ *Por las sierras de Perú y Bolivia* parece título creado a partir del libro unamuniano: “sierra” rima con “tierra” y “Perú y Bolivia” podría ser sintagma calcado de “Portugal y de España” (países vecinos para reforzar el vínculo, además). El título aparece en las libretas del viaje de Riva-Agüero (Ada ARRIETA ÁLVAREZ, “Los originales de *Paisajes peruanos* en el Archivo Histórico Riva-Agüero”, en Jorge WIESSE REBAGLIATI (ed.) et al., “*Paisajes peruanos*” 1912-2012. *José de la Riva-Agüero, la ruta y el texto*. Lima: Sociedad Geográfica de Lima e Instituto Riva-Agüero, 2013, pp. 83-108), pero no se mantiene en los títulos con los que los capítulos de *Paisajes peruanos* aparecieron en las publicaciones periódicas (“*Paisajes andinos*” –el más frecuente–, “*Por la sierra*” y “*Paisajes peruanos*” –el primero y a la postre definitivo). En un estudio reciente, Gabriel RAMÓN (“Riva-Agüero, Tiahuanaco y las raíces de la nación”, en Jorge WIESSE REBAGLIATI (ed.) et al., “*Paisajes peruanos*” 1912-2012. *José de la Riva-Agüero, la ruta y el texto*. Lima: Sociedad Geográfica de Lima e Instituto Riva-Agüero, 2013, pp. 111-139) aporta luces acerca de la exclusión de Puno y Bolivia en el relato de Riva-Agüero. A diferencia del libro de Unamuno (una colección de artículos en los que aparece en el tema del paisaje entre otros muchos), el libro de Riva-Agüero es el relato de un viaje efectivamente realizado. Unamuno se refiere a *Por tierras de Portugal* (sic) en carta a Riva-Agüero del 7 de marzo de 1911. José de la RIVA-AGÜERO, *Epistolario. Tabbi-Urteaga*, en *Obras completas de José de la Riva-Agüero. Tomo XXIV*, ob. cit., p. 403. Considérese tanto esta circunstancia como el párrafo final de *Por tierras de Portugal y de España* para la génesis no solo del prototítulo de *Paisajes peruanos*, sino aun del viaje mismo: “Tenemos, amigo, que despedirnos, yo para esperar en esta dorada y hermosa jaula de Salamanca el día en que pueda volver a volar por campos, montañas, valles y otros lugares, y usted para seguir oyendo en sus montañas y valles andinos dulces tonadas y cuecas y respirar la suave y perfumada brisa que baja de los montes” (Miguel de UNAMUNO, “El sentimiento de la naturaleza”, en *Por tierras de Portugal y de España*. Madrid: Espasa-Calpe, 1964, pp. 181-188).

En todo caso, en este momento, sí es posible detectar coincidencias notables. Pretendo hacerlo a partir de la consideración de dos categorías y un tema orteguianos: la circunstancia, el escorzo y el problema de España.

Circunstancia

Julián Marías llama la atención acerca de la inutilidad de querer extraer “la filosofía”, de querer quedarse “solo con la filosofía” de *Meditaciones del Quijote*²⁰. Para Marías, todo el libro es filosófico, no solo la simple “concatenación”²¹. Con las *Meditaciones*, en realidad, se asiste al desarrollo del razonamiento, no solo a la exposición de sus resultados. Para Ortega, el pensamiento es “un dialéctico fauno” que persigue a su objeto “como una ninfa” y siente “una fruición muy parecida a la amorosa cuando palpa el cuerpo desnudo de una idea”²². O sea que, nuevamente, en palabras de Marías, Ortega no anticipa abstractamente “eso que piden a la filosofía los que la desconocen: el desenlace sin el drama”²³, sino que se demora en el proceso de su formulación.

Así, para llegar al concepto clave de *circunstancia* en la *Meditación preliminar de Meditaciones del Quijote*, Ortega ha partido, con absoluta consecuencia, de la experiencia –fijada textualmente como descripción– de los bosques de la Herrería de El Escorial. La teoría, el pensamiento, no surge descarnada o descarnado de alguna zona utópica o ucrónica de la conciencia, sino del *hic et nunc* de la experiencia radical de lo que rodea al sujeto (experiencia que tan bien ha sabido expresar Jorge Guillén –en esto, orteguiano absoluto– en *Más allá*, el primer poema de *Cántico*). Cito a Ortega:

¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor! Muy cerca, muy cerca de nosotros levantan sus tácitas fisonomías con un gesto de humildad y de anhelo, como menesterosas de que aceptemos su ofrenda y a la par avergonzadas por la simplicidad aparente de su donativo²⁴.

No creo forzado señalar que la intuición de la circunstancia esté en el núcleo de la experiencia del viaje de Riva-Agüero. Característico del género textual que Riva-Agüero escogió para dar cuenta de él, el *relato de viajes*, es que la

²⁰ Julián MARÍAS, “El primer libro de Ortega”, en José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra, 1995, p. 20.

²¹ *Ibid.*, p. 22.

²² José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, ob. cit., I, 767.

²³ Julián MARÍAS, “El primer libro de Ortega”, en José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 23.

²⁴ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, ob. cit., I, 754.

narración dependa del itinerario y que en ella la descripción adquiera un papel clave. En efecto, se trata de dar cuenta de los hitos del itinerario, y del itinerario mismo, en tanto recorrido entre hito e hito. En *Paisajes peruanos*, estas descripciones –como ocurre en la obra de Ortega– no son fondo prescindible, relleno inútil o escenografía descartable: son los *loci*, los lugares donde aparece la revelación de la idea²⁵. En *Paisajes peruanos*, lo que aparece es una meditación

²⁵ Se trataría de la evolución del concepto decimonónico taineano al concepto orteguiano de “circunstancia”, pasando por el de “paisaje”, una evolución que, parafraseando a Ortega, sería “nada moderna y muy siglo XX”. Al respecto, Martínez de Pisón nota la importancia del hecho de que Ortega, en las *Meditaciones del Quijote*, utilice al paisaje como ejemplo de la circunstancia (Eduardo MARTÍNEZ DE PISÓN, “La solución es el paisaje”, *Revista de Occidente*, 396 (2014), pp. 35-49). El concepto de paisaje puede ser ejemplo del de circunstancia, pues, a diferencia del mero medio o del mero territorio, el paisaje exige al yo (como el “yo” exige, a su vez, la circunstancia): “Realmente, la mirada del hombre puede volver paisaje, con ese nivel de profundidad, lo que era solo territorio y apariencia, porque esa mirada reorganiza el espacio desde el conocimiento de lo configurado y lo interpreta culturalmente. Es mi mirada la que lo descubre como tal paisaje, pero no lo inventa, porque el lugar descubierto por mí como paisaje está ya configurado esperando su descubridor” (Eduardo MARTÍNEZ DE PISÓN, “La solución es el paisaje”, ob. cit., p. 43).

Y el paisaje no es realidad epidérmica, sino experiencia densa, preñada, plena de posibilidades de sentido, tantas, que la visión de un paisaje puede enseñarnos mucho, es –para recordar un artículo de Ortega– “pedagógica”: “Esta dimensión, cuyo mejor ejemplo es un paisaje en el que la forma cubre su fondo, requiere otro modo de claridad para revelar y mostrar su existencia, para comprender sus calidades. Tras las alusiones someras del primer plano de una realidad o más allá de nuestras impresiones sobre ella hay otros trasmundos que exigen mayores esfuerzos intelectuales. La enseñanza del bosque, del paisaje pedagogo, es también la de una serie de «planos de realidad, cada vez más profundos, más sugestivos», que reclaman una voluntad de comprensión para descubrirse” (Eduardo MARTÍNEZ DE PISÓN, “La solución es el paisaje”, ob. cit., p. 44).

Y, como lo dijo Ortega en *Temas del Escorial*, su conferencia pronunciada en El Ateneo, en 1915, “no hay un yo sin paisaje”. Según Martínez de Pisón, el paisaje es el horizonte de la vida, de modo que la fidelidad a nosotros mismos necesita la fidelidad al paisaje: “el patriotismo es ante todo fidelidad al paisaje” (Eduardo MARTÍNEZ DE PISÓN, “La solución es el paisaje”, ob. cit., p. 44).

¿Cómo no vincular estas ideas con el empeño de José de la Riva-Agüero de descubrir “el ser del Perú” a través de la contemplación de su geografía? Para Riva-Agüero la experiencia del viaje por la sierra peruana resulta análoga a la experiencia que relata Ortega del bosque de La Herrería. Para Riva-Agüero, la experiencia del paisaje peruano resulta ser, en primer lugar, su ser-en-el-mundo. Como lo expresa Cerezo Galán al tratar de precisar la naturaleza del “mundo” orteguiano: “Podríamos decir que el paseante está-en-el-bosque al modo de ser-en-el-mundo. Este es su destino. ¿De qué mundo se trata? Obviamente, del «mundo de la vida», siempre ya dado de antemano –«el a priori mundano vital»– lo llama Husserl (*Krisis*, pr. 36), en que el hombre encuentra sus intuiciones originarias espacio/temporales, sus hallazgos primigenios de sentido y de valor, a las que siempre, en última instancia, ha de remitirse” (Pedro CEREZO GALÁN, “El bosque y la retama ardiendo. (Apuntes sobre poesía y realidad en *Meditaciones del Quijote*)”, *Revista de Occidente*, 396 (2014), p. 14).

Para descubrir su sentido, se requiere a un observador atento. Así podrá descubrir en lo geográfico lo histórico y aun lo metahistórico, como lo señala Margarida Amoedo: “Retomando a ideia de que há na paisagem uma possibilidade de perceber um nódulo meta-histórico que promete o encontro,

sobre el ser del Perú. Considérese el siguiente pasaje, que describe la bajada al río Apurímac²⁶:

La cuesta es empinadísima, entre rocas y achaparradas malezas. A medida que avanzamos, se espesa el aire, aumenta el bochorno, y descubrimos lajas enhiestas, lisas como murallas, que se abren hendiditas por un tajo soberbio. Diríase que descendemos a la cripta de un rey sobrehumano. Aún no oímos la corriente. De pronto, en una revuelta del camino, un fragor indecible nos asordía; y entre oscuros y desmesurados bastiones, graníticos y calcáreos, relumbra el Apurímac, a modo de una grande espada curva. A veces el clamor remeda el rugir de una fiera herida; otras, repercutiendo en las quiebras peñascosas, imita el redoblar de los tambores o el rodar incesante de innumerables máquinas de guerra²⁷.

Creo que vale la pena dar cuenta, también, de los aspectos rítmicos y sonoros del texto, en nuestra opinión vehículos sensibles de la imagen o la idea. El movimiento animado de la escena está garantizado por la variedad de medidas de los grupos fónicos. Las medidas de estos son las siguientes: 9-12-8-6-10-7-13-19-9-3-10-11-13-8-7-11-13-8-7-11-17-2-12-11-18. A diferencia de otros fragmentos de Riva-Agüero, existe un fuerte predominio de “metros” cortos. Algunas alternancias notables se verifican en los grupos cortos que siguen a los grupos largos, como “De pronto”, “otras”. El movimiento melódico también resulta especialmente dinámico. La segunda oración, por ejemplo, empieza con una prótasis descriptiva, pero insinuante (“A medida que avanzamos”). La apódosis es compleja y se va creando por agregación de grupos fónicos, como si se pretendiera algún tipo de bajada mimética: primero, tres oraciones simétricas, enumerativas (“se espesa el aire”, “aumenta el bochorno” y “y descubrimos lajas enhiestas”). A partir de este punto, empieza el movimiento imaginativo y

na actualidade, com realidades históricas pretéritas, note-se, porém, o requisito, para que isso possa acontecer, de saber olhar e olhar com um interesse moral e histórico, como diz a personagem Rubín de Cendoya. Essa é uma condição até para que os nossos olhos não se cansem de olhar as coisas. Ortega, que algumas das suas obras principais viria a insistir na distinção entre o simple ver e um ver activo muito dependente de quem vê, reserva, em La pedagogía del paisaje, uma quotaparte dessa potencialidade ao que é visto” (Margarida AMOEDO, “Do significado de *paisagem* no pensamento de Ortega y Gasset ao significado de Ortega na nossa paisagem”, en Antonio SÁEZ DELGADO (org.), *J. Ortega y Gasset. Leituras críticas no cinquentenário da morte do autor*. Évora: Universidade de Évora, 2007, p. 97).

No es otro el empeño sintético, integrador, de Riva-Agüero en *Paisajes peruanos*.

²⁶ Adapto un análisis textual recogido en Jorge WIESSE REBAGLIATI, “Consideraciones sobre el 98 y la prosa de *Paisajes peruanos* de José de la Riva-Agüero”, en Eduardo HOPKINS (ed.), *La ira y la quimera. Actas del Coloquio Internacional Centenario de la Generación del 98. España y América*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2001, pp. 242-243.

²⁷ José de la RIVA-AGÜERO, *Obras completas de José de la Riva-Agüero. Tomo IX: Paisajes peruanos*, ob. cit., pp. 46-47.

la *amplificatio* de la idea de “lajas”: “lisas como murallas” y “que se abren hendidas por un tajo soberbio”. Sigue una metáfora de carácter grandioso (el cañón del Apurímac como cripta real) que, desarrollada en el grupo fónico más largo del texto, parecería presentarse como la calma recogida que precede a un movimiento más dinámico y que se prolonga en el siguiente grupo fónico: “Aún no oímos la corriente”, afirmación que anuncia y a la vez silencia lo que viene después. El “De pronto”, un grupo melódico breve que contrasta con los dos largos anteriores, inicia el movimiento de descubrimiento del Apurímac, primero sonoro (el fragor que asorda) y luego visual (el río visto apenas a través de las peñas). Luego, el final es un juego de aliteraciones que buscan evocar el fuerte ruido del río entre las rocas. La continuidad metafórica es notable: va desde el “tajo soberbio” del principio hasta la “grande espada curva” (¿el alfanje del Guadaluquivir machadiano?). La continuidad sonora, también. Las aliteraciones van desde “rey sobrehumano” hasta la notable oración final: “A veces el clamor remeda el rugir de una fiera herida; otras repercutiendo en las quiebras peñascosas, imita el redoblar de los tambores o el rodar incesante de innumerables máquinas de guerra”. Curiosamente, hasta “graníticos y calcáreos”, un conjunto que podría pensarse solo descriptivo, recibe relieve especial por la aliteración de las consonantes vibrantes, múltiple y simple (/r/ y /l/), a la que habría que agregar el que ambos vocablos comparten el mismo grupo fónico y, también, su carácter esdrújulo. Las rimas internas crean una última continuidad: *fragor*: *clamor*; y también *rugir*: *redoblar*: *rodar*.

Los efectos de expectación, de sorpresa y, luego, de evocación no dejan de ser resultados del trabajo de un artífice del lenguaje. El juego, sin embargo, no es gratuito: evoca la realeza, la majestad, el poder, de la naturaleza del Perú y, como dentro del especial código finisecular (recuérdese a Antonio Machado y a Azorín), espacio = tiempo y naturaleza = historia, también muestra la “naturaleza histórica” del Perú, un núcleo central e imperecedero de tradición peruana. Visto el conjunto del libro, puede descubrirse que el argumento subyacente es el que sigue: el pasado lejano es heroico; el presente y el pasado cercano, deleznables y efímeros; y el futuro, lleno de promesas. La geografía es inmutable y, por lo tanto, eterna. De ahí que pueda expresar la idiosincrasia nacional mejor que la historia. En el caso concreto del pasaje examinado, Riva-Agüero evoca con rasgos de maravilla y descubrimiento un lugar mítico, no contaminado, que bien podría considerarse fuente y centro de la nacionalidad²⁸.

²⁸ Cfr. Jorge WIESSE REBAGLIATI, “Consideraciones sobre el 98 y la prosa de *Paisajes peruanos* de José de la Riva-Agüero”, en Eduardo HOPKINS (ed.), *La ira y la quimera. Actas del Coloquio Internacional Centenario de la Generación del 98. España y América*, ob. cit., p. 239.

El mismo viaje de Riva-Agüero podría pensarse, también, como un “hacerse cargo”, como una específica “reabsorción de la circunstancia”²⁹ en el destino concreto de un hombre. A diferencia de la mayoría de los intelectuales que lo precedieron, Riva-Agüero se percata de que su *circunstancia vital* no podía reducirse a Lima. Que para entender al Perú como entorno y realidad circunstante era indispensable recorrer su sierra.

Escorzo

El siguiente concepto orteguiano que conviene examinar es el de *escorzo*. Para Ortega, la dimensión de profundidad de la realidad se presenta siempre como una superficie, que posee dos valores: uno, lo que es materialmente; dos, una como segunda vida virtual. En este segundo caso, la superficie se dilata en un sentido profundo. A esto último llama Ortega *escorzo*³⁰.

Julián Marías comenta:

Este concepto de escorzo es particularmente importante porque encierra en sí mismo las dos vertientes de la percepción o –si se prefiere– de la intelección. Es el escorzo, a la vez visión y lo visto. *La realida> es vista en escorzo*, es decir, perspectivamente, y esto quiere decir: a) concretamente (puesto que el punto de vista es *este* y no otro); b) intelectivamente (desde cierta interpretación); pero por otro lado, la realidad es escorzo, quiero decir, se constituye y tengo que habér-melas con ella en cuanto se manifiesta y existe para mí perspectivamente³¹.

Creo que, interpretadas como escorzos, las descripciones de *Paisajes peruanos* ganan en densidad, o, mejor, adquieren la densidad que les corresponde. Con-

²⁹ Nuevamente, surge la comparación entre *Paisajes peruanos* y las *Meditações do Quijote* orteguianas. Repárese en lo expresado por Margarida Amoedo: “Por este camino, cujos marcos são as referências ao significado da compreensão, ao imperativo de salvar a realidade e à cultura como meio para o cumprir; as *Meditações orteguianas* chegam a um momento crucial, aquele em que se postula que o destino concreto do homem consiste na reabsorção da circunstância” (Margarida AMOEDO, “Circunstância: Imperativo e doutrina em J. Ortega y Gasset”, *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, 2.ª série, vol. XII (2000-2001), pp. 116-117).

Para Riva-Agüero, la salvación de su realidad (peruana) consiste en su destino: es la reabsorción de su circunstancia, el completar su experiencia vital mediante el juego dinámico entre su yo de peruano y su circunstancia serrana. Luego completó sus reflexiones en un capítulo sobre la costa y una referencia –muy breve– a la selva (el XVII, “Impresiones finales”). Y, si “no hay yo”, sin paisaje, la experiencia vital del viaje y su “salvación” mediante la cultura, mediante la “meditación” (el texto de *Paisajes peruanos*) resulta no un frívolo paseo, sino un imperativo vital de primer orden.

³⁰ José ORTEGA Y GASSET, *Meditações do Quijote*, en *Obras completas*, ob. cit., I, 770.

³¹ José ORTEGA Y GASSET, *Meditações do Quijote*. Madrid: Cátedra, 1995 [1914], p. 118. Nota al pie n.º 25 de Julián MARÍAS.

sidérese, por ejemplo, la descripción de la salida del Cuzco, que podría clasificarse como la coda del exordio del libro (el primer capítulo)³²:

Del descanso de Urcoscallan la admiré [a la “noble mendiga” que es el Cuzco], rejuvenecida y serena, en la claridad de sus arquerías y sus extensas plazas.

Al lado de la parda y purpúrea Catedral, distinguí la fachada fluidísima de la Compañía y la portada de la Universidad, en que el barroquismo nos dejó sus más finos encajes de piedra. A la izquierda, las casas se agolpan y trepan hacia el verde cerro de Sajsayhuaman como un rebaño de alpacas blancas. Junto a los árboles del jardín de Lomellini y las ruinas del palacio de Manco Cápac brillaba la capilla de San Cristóbal, que cobijó en el siglo XVI la sumisión del príncipe Paullu y los últimos días angustiosos de Almagro y Túpac Amaru, y en el XVIII las estudiosas vigilias del indio Espinosa Medrano. De aquel propio cerro, en que se asienta la formidable ciudadela consagrada por el heroísmo de Cahuide, el bosquecillo de eucaliptos de los Padres Salesianos desciende tremulante. A nuestra derecha y al frente, los montes se redondean y describen la curva regular y simétrica de un anfiteatro. Ceñidos los últimos de nubes, parecen una ronda de guerreros incas, coronados de diademas de plumas (*pillcocaras*) e inmovilizados en las actitudes de una danza ritual. Hacia el Sur se destacan, insignes entre todos por los mitos patrios, el Anahuarqui y el Huanacauri, en que se hundió la áurea barra de Manco. Tras la Alameda, el templo de Santo Domingo (antiguo *Coricancha*) y el Convento de la Recoleta, se tiende en el valle el suntuoso tapiz de los cultivos. Arriba el Padre Sol, el Inti benéfico, faz y escudo de oro, triunfa en la pura bóveda azulada; y al oriente el Ausangate, bajo la rutilación del aire, alza su cima de nieves como palio de gloria. Así se me apareció la capital incaica en breve visión deslumbrante, por postrera vez, a modo de un feliz presagio que surgiera del más hondo pasado, mientras las campanas de Santa Teresa seguían repicando incansables³³.

El pretérito perfecto simple del texto se explica por el valor testimonial (concurre a él el estar en primera persona) que Riva-Agüero quiere otorgarle a su contemplación: “admiré”, “distinguí”. Luego, la descripción se expresa en presentes: “agolpan”, “trepan”, “se asienta”, “descienden” etc., lo que confirma

³² El análisis ofrecido se ha adaptado del presentado en Jorge WIESSE REBAGLIATI, “Viñetas, estampas, retablos. Estructura y función de la descripción en *Paisajes peruanos*”, en “*Paisajes peruanos*” 1912-2012. *José de la Riva-Agüero, la ruta y el texto*. Lima: Sociedad Geográfica de Lima e Instituto Riva-Agüero, 2013, pp. 187-189; donde se clasifica al texto en cuestión como “estampa”, un subgénero descriptivo.

³³ José de la RIVA-AGÜERO, *Obras completas de José de la Riva-Agüero. Tomo IX: Paisajes peruanos*, ob. cit., pp. 18-19.

la impresión de que se trata de una descripción en regla. La denominación (aquel que se describe) es, sin duda, el panorama del Cuzco; y los elementos (o sea, lo que se predica de lo que se describe), los edificios y los componentes geográficos, orográficos y aun meteorológicos del paisaje. El punto de vista es explícito y define una especie de “eje deíctico” a partir del cual se distribuyen los elementos, que se ordenan mediante indicaciones topográficas expresadas por construcciones adverbiales y por preposiciones: “A la izquierda”, “A nuestra derecha y al frente”, “Tras” “Arriba”, “y al oriente”. El movimiento imaginativo está asegurado por las comparaciones (“parecen una ronda de guerreros incas, coronados de diademas de plumas (...) e inmovilizados en las actitudes de una danza ritual”) y las metáforas (“se tiene en el valle el suntuoso tapiz de cultivos”). Si antes Riva-Agüero había calificado al Cuzco como “noble mendiga”, en este punto (desde lo alto), es más “noble” que “mendiga”. La connotación apunta a una combinación virgiliana de bucolismo (“las casas se agolpan y trepan (...) como un rebaño de alpacas blancas”) e imperio sagrado (los montes como anfiteatro y como ronda de guerreros; la cima de nieves del Ausangate como palio).

El Cuzco es visto desde una apacheta, un lugar donde los indígenas expresaban su veneración al *apu*, a la montaña, colocando una piedra en una pila. Se trata, evidentemente, de una visión en escorzo, que contrasta con otra, la visión desde el suelo, visión que le ha permitido a Riva-Agüero referirse al Cuzco como “Roma sporca”, Roma sucia. Sin embargo, el escorzo en cuestión, la vista del Cuzco desde la apacheta de Urcoscallan, adquiere una densidad histórica que Riva-Agüero hace notar. Riva-Agüero recuerda, a propósito de esta apacheta, a Cobo y a Cieza (los libros –el *Quijote*, por ejemplo– también son escorzos). El primero relata cómo los antiguos peruanos adoraban por última vez la “capital santa” antes de seguir por la ruta del Chinchaysuyo; el segundo, cómo los indios viejos lanzaban un alarido grande al mirar la ciudad, “contemplando el tiempo presente y acordándose del pasado”³⁴. La evocación histórica se conecta con la descripción en tanto el observador de la estampa final (es decir Riva-Agüero) se ubica en la misma posición que los indios, y desde ella describe el Cuzco. A diferencia de los indios, la visión desde lo alto posee el valor no de la grandeza perdida, sino de la grandeza evocada como inspiración para el futuro. Se trata, lo hemos señalado, de un escorzo complejo, pues capta una realidad también históricamente. Y hasta podría decirse que posee valor pragmático, en tanto se propone como optimista acicate a la acción.

³⁴ *Ibid.*, p. 15.

España y el Perú

Por si no se hubiese notado, el “hacerse cargo” de una realidad circunstante, el reabsorber la circunstancia como destino concreto del hombre³⁵ es la continuación necesaria de la comprobación más famosa de Ortega: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”³⁶. Y si bien para Ortega la salida natural hacia el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola³⁷, la salvación a la que se refiere los incluye a ellos y a su circunstancia mayor: España. Como observa Marías, Ortega se ocupa del *Quijote* para ocuparse de España: “(...) el *Quijote* representa para Ortega la clave de la realidad española, tan problemática, tan contradictoria, el problema de su destino. Al ocuparse del libro de Cervantes lo que hace es concentrar en él «la magna pregunta: Dios mío, ¿qué es España?»”³⁸.

Para Riva-Agüero, la clave del Perú no es un libro: es un espacio. Y su labor de apropiación no consiste solo en hurgar en su circunstancia inmediata, sino en ampliarla, puesto que su lar circundante pasa de Lima a los amplios y elevados espacios de la sierra peruana. El viaje por una geografía concreta se convierte, así, en despliegue del pensamiento y oportunidad de maravilla y descubrimiento, como le habría gustado a Ortega.

Podría ser que Víctor Andrés Belaunde hubiera expresado solo una impresión general cuando se refirió a que el estilo de Riva-Agüero anunció, precedió, al de Ortega entre los miembros de su generación. Lo que parece menos controvertido es afirmar que sí compartieron un mismo “sistema de vigencias” y que, por ello, pueden reconocerse en sus obras, aun tácitamente, conceptos y preocupaciones comunes. Riva-Agüero podrá ser o podrá no ser precursor de Ortega, pero lo que sí es es su contemporáneo. ●

Fecha de recepción: 23/03/2015

Fecha de aceptación: 01/10/2015

³⁵ José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas*, ob. cit., I, 756.

³⁶ *Ibid.*, I, 754.

³⁷ *Ibid.*, I, 756.

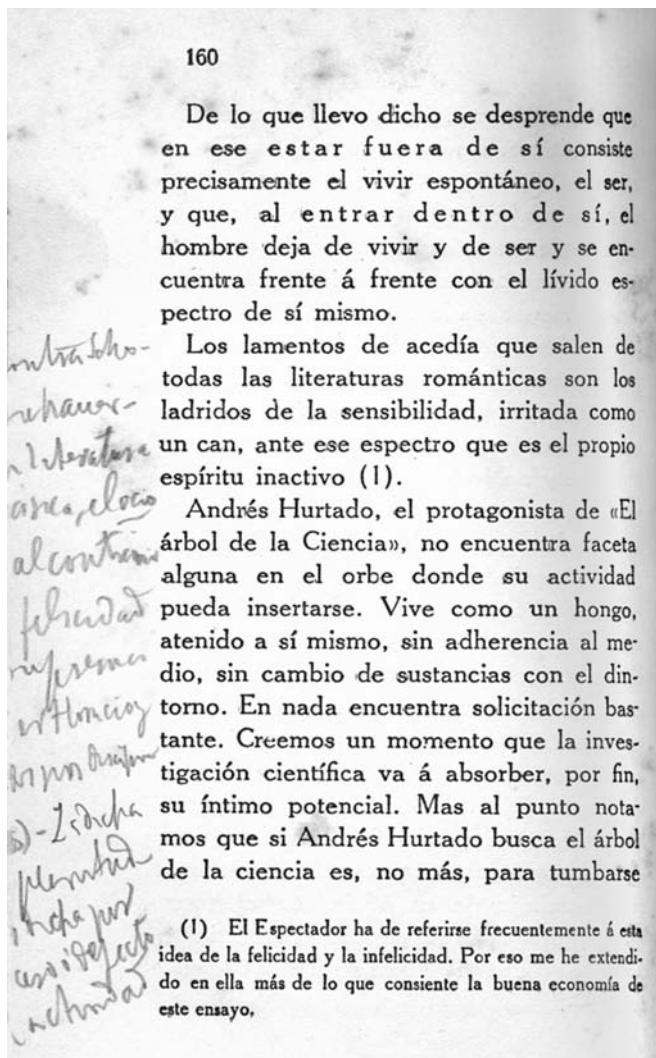
³⁸ Julián MARÍAS, “El primer libro de Ortega”, en José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., p. 24.

Ilustraciones

Notas manuscritas de Riva-Agüero en *El Espectador* de Ortega y Gasset.

Figura I

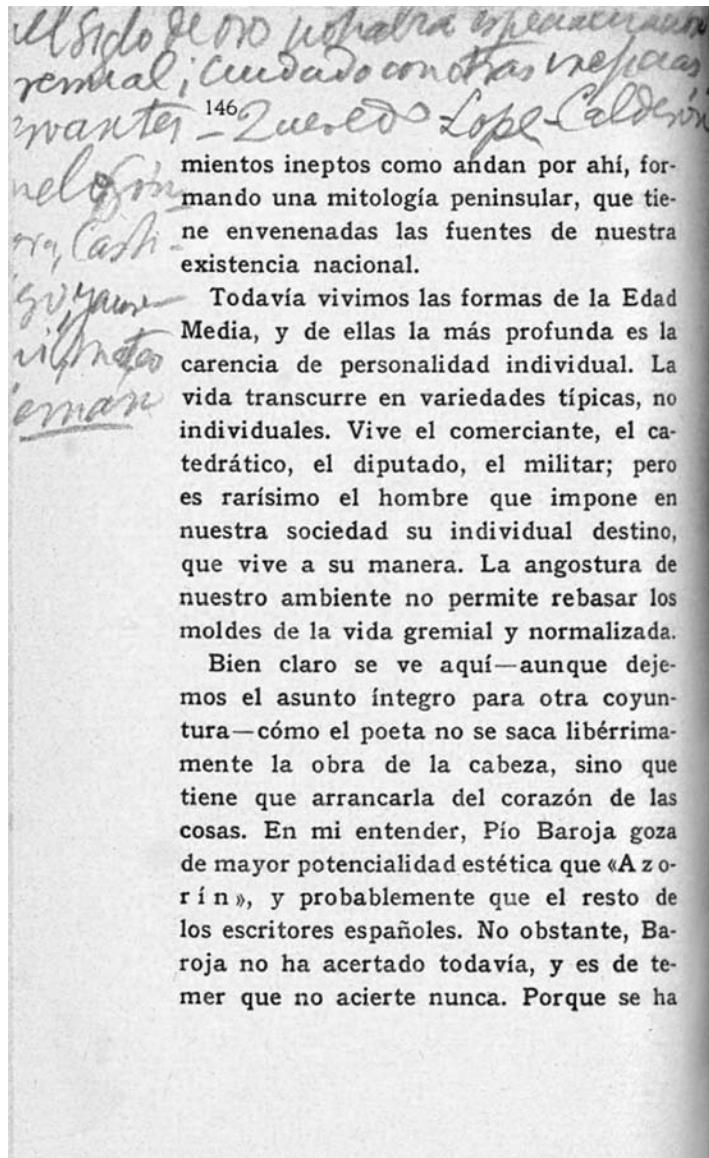
Tomo I, p. 160.



“Contra (...) rehacer la literatura clásica, el ocio al contrario felicidad suprema (...) Horacio (...) la dicha plenitud (...) dicha por (...) defecto (...) actividad”.

Figura II

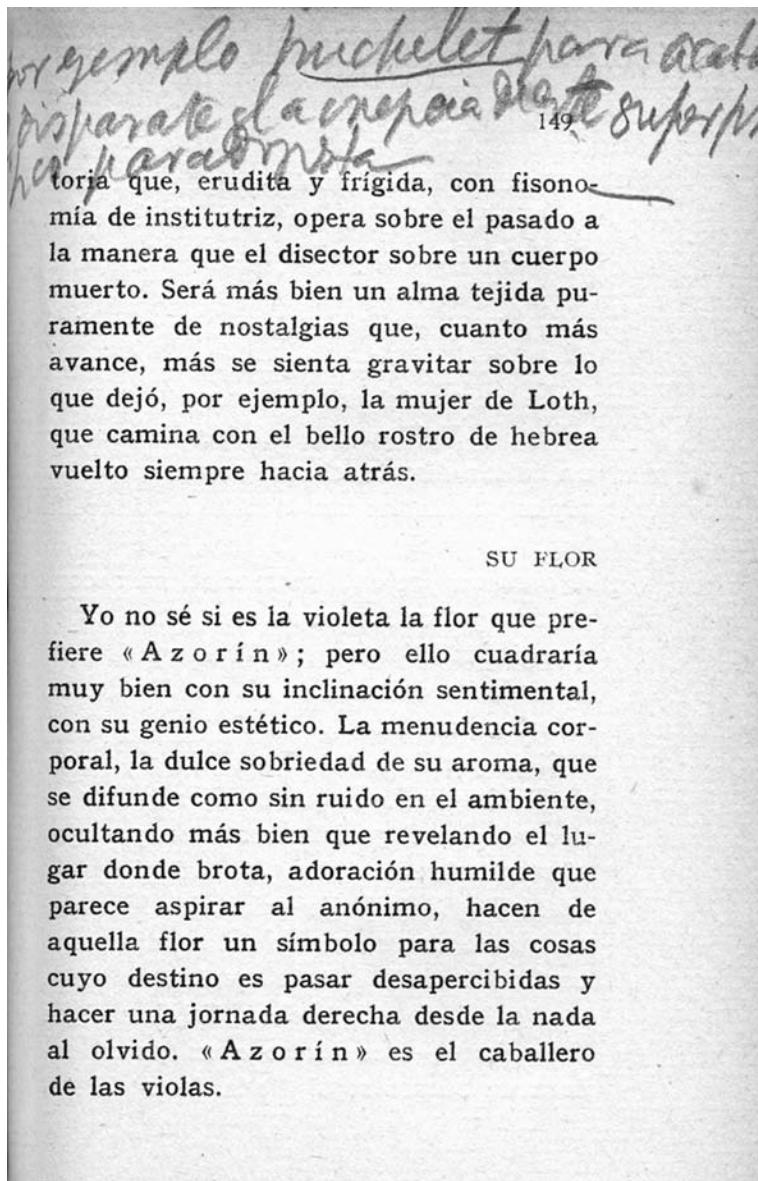
Tomo II, p. 146.



“En el Siglo de Oro no había especialización [g]remial ¡cuidado con otras inecacias[!] Cervantes-Quevedo-Lope-Calderón (...) Góngora (...) Casti (...) jo, y aun así Mateo [Al]emán”.

Figura III

Tomo II, p. 149.



“Por ejemplo Michelet para acabar el disparate y la inepticia de este super (...) tifico paradojista”.

Figura IV

Tomo III, p. 28.

28

cia sus destinos la literatura de Occidente, la Ilíada, está compuesta en un lenguaje convencional que no ha sido hablado por ningún pueblo y se formó en un círculo relativamente estrecho de especialistas, los rapsodas; durante siglos, la espléndida epopeya sólo podía ser cantada en las fiestas cortesanas del feudalismo helénico. La ciencia griega, matriz de todo el saber occidental, comienza desde luego con tales paradojas, que la muchedumbre renunció ipso facto a ingresar en su recinto misterioso.

De aquí el odio, la hostilidad inveterada del vulgo contra la minoría creadora, que atra- viesan en acres bocanadas toda la historia europea y faltan por completo en las grandes civilizaciones de Oriente.

Mas dentro de nuestra propia cultura varía, según las épocas, el coeficiente de popularidad de sus producciones. Hoy, por ejemplo, vivimos una hora en que es extrema la impopularidad de cuanto crean el sabio y el artista representativos del momento. ¿Cómo podrán ser populares la Matemática y la Física actuales? Las

“Falso (...) no indostano filosofías (...) no (...) asiática”.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBURQUERQUE GARCÍA, L. (2013): "Los *Paisajes peruanos* de Riva-Agüero como caso emblemático del género «relato de viajes»", en J. WIESSE REBAGLIATI (ed.) *et al.*, "Paisajes peruanos" 1912-2012. *José de la Riva-Agüero, la ruta y el texto*. Lima: Sociedad Geográfica de Lima e Instituto Riva-Agüero, pp. 199-217.
- AMOEDO, M. (2000-2001): "Circunstância: Imperativo e doutrina em J. Ortega y Gasset", *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, 2.ª série, vol. XII, pp. 109-122.
- (2007): "Do significado de paisagem no pensamento de Ortega y Gasset ao significado de Ortega na nossa paisagem", en A. SÁEZ DELGADO (org.), *J. Ortega y Gasset. Leituras críticas no cinquentenário da morte do autor*. Évora: Universidade de Évora, pp. 93-104.
- ARRIETA ÁLVAREZ, A. (2013): "Los originales de *Paisajes peruanos* en el Archivo Histórico Riva-Agüero", en J. WIESSE REBAGLIATI (ed.) *et al.*, "Paisajes peruanos" 1912-2012. *José de la Riva-Agüero, la ruta y el texto*. Lima: Sociedad Geográfica de Lima e Instituto Riva-Agüero, pp. 83-108.
- BELAUNDE, V. A. (1967): *Trayectoria y destino. Memorias*. Lima: Ediciones de Ediventas.
- CEREZO GALÁN, P. (2014): "El bosque y la retama ardiendo. (Apuntes sobre poesía y realidad en *Meditaciones del Quijote*)", *Revista de Occidente*, 396, pp. 12-34.
- MARIAS, J. (1995): "El primer libro de Ortega", en J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra, pp. 17-28.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, E. (2014): "La solución es el paisaje", *Revista de Occidente*, 396, pp. 35-49.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1995 [1914]): *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra.
- (2005 [1914]): *Meditaciones del Quijote*, en *Obras completas. Tomo I*. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, pp. 745-825.
- (2014 [1914]): *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Alianza Editorial / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón / Publicaciones de la Residencia de Estudiantes.
- PACHECO VÉLEZ, C. (1993): "El método histórico de las generaciones y la generación peruana del Novecentos", en *Ensayos de simpatía*. Lima: Universidad del Pacífico, pp. 11-39.
- (1993): "En el centenario de José de la Riva-Agüero", en *Ensayos de simpatía*. Lima: Universidad del Pacífico, pp. 223-238.
- (1993): "Tres lecciones sobre Ortega y Gasset en el Perú", en *Ensayos de simpatía*. Lima: Universidad del Pacífico, pp. 40-88.
- (1993): "Unamuno y Riva-Agüero: un diálogo desconocido", en *Ensayos de simpatía*. Lima: Universidad del Pacífico, pp. 112-222.
- PORRAS BARRENECHEA, R. (1969 [1955]): "Estudio preliminar", en José de la RIVA-AGÜERO, *Obras completas de José de la Riva-Agüero. Tomo IX: Paisajes peruanos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. IX-CLXXVIII.
- RAMÓN, Gabriel (2013): "Riva-Agüero, Tiahuanaco y las raíces de la nación", en J. WIESSE REBAGLIATI (ed.) *et al.*, "Paisajes peruanos" 1912-2012. *José de la Riva-Agüero, la ruta y el texto*. Lima: Sociedad Geográfica de Lima e Instituto Riva-Agüero, pp. 111-139.
- RIVA-AGÜERO, J. de la (1969): *Obras completas de José de la Riva-Agüero. Tomo IX: Paisajes peruanos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- (2014): *Epistolario. Tabbi-Urteaga*, en *Obras completas de José de la Riva-Agüero. Tomo XXIV*. Lima: Instituto Riva-Agüero y Pontificia Universidad Católica del Perú.
- TANIZAKI, J. (1989): *Elogio de la sombra*. Lima: Universidad de Lima.
- UNAMUNO, M. de (1964 [1911]): *Por tierras de Portugal y de España*. Madrid: Espasa-Calpe.
- WIESSE REBAGLIATI, J. (2001): "Consideraciones sobre el 98 y la prosa de *Paisajes peruanos* de José de la Riva-Agüero", en E. HOPKINS, *La ira y la quimera. Actas del Coloquio Internacional Centenario de la Generación del 98. España y América*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 237-245.

-
- (2012): “¿Es *Paisajes peruanos* un libro de viajes?”, *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 36, pp. 51-67.
 - (2013): “Viñetas, estampas, retablos. Estructura y función de la descripción en *Paisajes peruanos*”, en J. WIESSE REBAGLIATI (ed.) *et al.*, “*Paisajes peruanos*” 1912-2012. José de la Riva-Agüero, la ruta y el texto. Lima: Sociedad Geográfica de Lima e Instituto Riva-Agüero, pp. 181-197.
 - ZAMORA BONILLA, J. (2002): *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés.

Reflexiones sobre la cultura burguesa. La ética de José Ortega y Gasset

Lior Rabi

ORCID: 0000-0001-8503-8582

Resumen

En la historiografía, la ética de Ortega y Gasset es descrita como un imperativo de su filosofía sobre la vocación humana; es analizada como parte de su filosofía de la vida; es decir, parte de algunos de sus conceptos como son el destino humano, la felicidad y la vocación. El argumento de este artículo es que la ética orteguiana puede ser mejor comprendida en conjunto con sus reflexiones sobre la cultura burguesa. Para contrarrestar lo que Ortega concibe como la moral burguesa, enfatiza la importancia de las características morales del individuo, centrándose en la necesidad de reconocer la importancia de las cualidades humanas; critica la manera en que la cultura moderna depreció la importancia de las características individuales y sostiene que la economía monetaria condujo a la decadencia histórica del ideal de distinción y nobleza. La posesión de dinero pasó a ser el objetivo final de la vida humana, lo cual, según Ortega, causó la decadencia del ideal histórico de distinción de la nobleza. El criterio cuantitativo de la cultura del dinero pasó a tener mayor importancia que el criterio cualitativo de valoración de las características individuales y, por ende, la faena central de la cultura del siglo XX consiste en generar dinero. Ortega sostiene que la atención dedicada a la posesión material eclipsó el imperativo moral, que consiste en mejorar nuestras virtudes interiores como individuos. Siguiendo la línea de interpretación orteguiana sobre la cultura del dinero podemos reconsiderar su ética, sus alternativas a la cultura burguesa y la forma en la que evalúa las teorías éticas de su tiempo.

Palabras clave

Ortega y Gasset, filosofía del dinero, ideal de distinción, cultura subjetiva/objetiva, marxismo, George Simmel, Hermann Cohen

Abstract

The ethics of Ortega y Gasset is described in the historiography as an imperative of his philosophical idea on human vocation. Ortega's ethics is being analyzed as part of his philosophy of life or in other words as a part of his concepts such as human destiny, happiness and vocation. The contention of this article is that Ortega's ethics can be better understood together with the reflections he had in regard to the Bourgeoisie culture. Emphasizing the importance of the moral characteristics of the individual is meant to counterweigh what Ortega conceived as the bourgeoisie morality. The attention of Ortega was given to what he conceived as the necessity to acknowledge the importance of the qualities of human characteristics. He criticized the way in which modern culture depreciated the importance of the value of individual characteristics and maintained that money economy led to the historical decline of the ideal of noble distinction. Ortega believed that the decline of the historical ideal of noble distinction was caused by the fact that the possession of money became the final goal for human life. The quantitative criterion of money culture outweighed the qualitative criterion of assessment of the individual characteristics. In the 20th century culture, making money became the central goal (faena central) of human life. Ortega argued that too much attention to money possession overshadowed the moral imperative to improve one's interior virtues (virtudes interiores). Following this line of interpretation of money culture as it was presented by Ortega can enable us to reconsider his ethics, his alternatives to the Bourgeoisie culture and also the way he evaluated the ethical theories of his time.

Keywords

Ortega y Gasset, philosophy of money, the ideal of distinction, subjective/objective culture, marxism, Georg Simmel, Hermann Cohen

Cómo citar este artículo:

Rabi, L. (2015). Reflexiones sobre la cultura burguesa. La ética de José Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (31), 91-113.

<https://doi.org/10.63487/reo.346>



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

I. Historiografía: la ética orteguiana y su filosofía de vida¹

Ortega y Gasset nunca publicó su filosofía moral como tal; este hecho, sin embargo, no impidió que ciertos investigadores dedujeran los principios de su ética de sus otros escritos. Existen estudios historiográficos donde se exponen interpretaciones interesantes de su teoría ética. Aranguren publicó la primera gran obra sobre la ética del pensamiento orteguiano, calificándola como esencialmente metafísica. El autor sostiene que la ética de Ortega ha de ser entendida de acuerdo con su filosofía de la vida y su definición de la vida humana como un proyecto: un “quehacer”. La vida humana significa ser fieles a nuestra vocación y destino propio². En el primer volumen de la *Revista de Estudios Orteguianos* en el año 2000, aparecieron nuevos enfoques en lo referente a la ética del mismo autor. Javier San Martín presentó tanto una perspectiva como un modo nuevos de considerar la ética orteguiana. San Martín afirma que, en su primer libro, Ortega asume que la filosofía tiene como objetivo alcanzar el significado pleno de las cosas o su perfección. De acuerdo con este intérprete, la “filosofía del amor” de Ortega es un constante esfuerzo filosófico por llevar todo lo que amamos –ya sea una persona, la sociedad, etc.– hacia la perfección³. Aranguren, San Martín y otros investigadores que escriben sobre el tema, entienden la ética orteguiana como parte de su actitud hacia la vida humana, es decir, como parte de su filosofía⁴. En este artículo, mi objetivo es analizar la ética orteguiana de acuerdo con su análisis de la cultura de la economía moderna.

Mi propósito es presentar otro método que nos permita abordar la filosofía moral de Ortega. No pretendo deducir ideales morales basados en la filosofía orteguiana de la vida, la metafísica o la epistemología, sino que baso mi argumento, en primer lugar, en la idea de que la ética de Ortega puede ser

¹ Durante los últimos años he estado leyendo y escribiendo como investigador independiente. Me gustaría agradecer a mi familia, a mis queridos padres y a mi hermano, y en especial a mi esposa Alina, quien creyó en mí, alentándome a dedicar mi tiempo libre a leer y escribir sobre la ética de Ortega y Gasset.

² José Luis ARANGUREN, “La ética de Ortega”, en *Ética*, en *Obras Completas*, ed. de Feliciano BLÁZQUEZ. Madrid: Trotta, 1994, tomo 2, pp. 505-539.

³ Javier SAN MARTÍN, “La ética de Ortega: nuevas perspectivas”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 1 (2000), pp. 151-158.

⁴ La filosofía de la vida de Ortega llevó a varios investigadores a presentar lo que concebían como su “modelo moral”. El héroe, quien para Ortega es el modelo moral, no adopta ningún enfoque dogmático o utilitario hacia la vida e intenta mantener el diálogo con las circunstancias. *Vid.* Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ, “El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset”, en Javier SAN MARTÍN y José LASAGA (eds.), *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2005, pp. 143-170.

entendida en relación a la forma en que dos pensadores, cuyos escritos le son familiares, analizan las relaciones entre la sociedad y la economía. La ética de Ortega se centra en hacer un balance entre las posibles consecuencias de la nueva economía, según sus propias predicciones. Podemos ver su ética como la respuesta a su forma de comprender la cultura burguesa. En segundo lugar, argumento que la forma en la que Ortega interpreta la cultura burguesa y sus perspectivas éticas potenciales suponen una elaboración del análisis sociológico que Simmel expone en su libro *La filosofía del dinero*. Como respuesta a las implicaciones éticas de la cultura burguesa, Ortega sigue la ética kantiana de Cohen, para luego volver a articular y dar sentido ético a algunas de las ideas centrales de Simmel, quien fue su profesor en Berlín.

II. La preponderancia de la cultura objetiva sobre la subjetiva

En su libro *La filosofía del dinero*, Simmel explica que en una cultura monetaria todo es examinado en términos de dinero y, como consecuencia, el ideal de distinción (*Vornehmheit*) pierde valor⁵. El individuo moderno se preocupa más por tener dinero que por mejorar sus características humanas. Las cosas que determinan y rodean nuestras vidas –herramientas, medios de transporte y productos de la ciencia– son perfeccionadas exhaustivamente, mientras que la cultura del individuo, o el individuo mismo como ser humano y persona, no progresan en el mismo grado⁶. Podemos encontrar un análisis similar en el estudio realizado por Ortega sobre el comportamiento de las masas y la separación entre aquellas personas que no respetan ningún ideal de nobleza y aquéllas que sí persiguen este ideal con el propósito de mejorar su carácter personal⁷.

¿Qué podemos aprender de las reflexiones de Simmel y Ortega sobre la burguesía y la cultura del dinero? ¿Por qué ambos hicieron tanto hincapié en la importancia de la cultura subjetiva y en la necesidad de resaltar la importancia social e individual de las características humanas? Simmel no afirma que su filosofía del dinero esté regida por una perspectiva ética. Para afrontar estas preguntas, es necesario someter el análisis de Simmel sobre la filosofía moral a un nuevo examen, para así comprender mejor la ética orteguiana, la cual examinaremos a través de su análisis cultural y social de la cultura burguesa; especialmente a través de la forma en la que entiende y presenta los argumentos de Simmel en sus propios artículos.

⁵ Georg SIMMEL, *Philosophy of Money*, trad. al inglés de Tom BOTTOMORE y David FRISBY. Londres / Nueva York: Routledge and Kegan Paul, 2011, pp. 421-427.

⁶ Simmel escribe: "El dinero influyente mayormente en aquellas partes de nuestras vidas cuyo estilo es determinado por la preponderancia de la cultura objetiva y subjetiva", *ibid.*, p. 510.

⁷ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.

En el cuarto capítulo de su libro *Lebensanschauung*, publicado en 1918, Simmel critica el imperativo categórico kantiano y sugiere una alternativa moral. La ética articulada en este capítulo, titulado “Das individuelle Gesetz”, deriva tanto de su filosofía de la vida como de sus interrogantes sobre la forma en la que el individuo ha de llevar su propia vida⁸.

En este artículo me abstengo de deducir una teoría ética sistemática de los escritos de Simmel; en otras palabras, no intentaré continuar con la interpretación orteguiana que pretendía transformar el análisis social de Simmel en una teoría ética. Esta cuestión puede contemplarse en otra investigación dedicada particularmente al pensamiento de Simmel y a un análisis de sus escritos filosóficos y sociales. En este ensayo me centro particularmente en la forma en la que Ortega articula nuevamente las reflexiones de Simmel sobre el carácter moral del individuo y la cultura del dinero⁹, acentuando el carácter moral de la clase social dirigente en relación con la cultura del dinero.

Las reflexiones tanto de Simmel como de Ortega se centran en las relaciones entre la cultura objetiva y subjetiva. La alternativa que ambos autores presentan a la cultura del dinero no es, por así decirlo, revolucionaria. De hecho, ambos rechazan la idea de una revolución violenta; sin embargo, la alternativa simmeliana-orteguiana está lejos de ser conservadora. Ambos argumentan que el imperativo de su época es de naturaleza moral; les preocupa la dificultad para encontrar individuos que puedan sobresalir como ejemplo moral, en una época en la que todo es examinado en términos monetarios y cuantitativos, una época en la que el valor de los objetos sobrepasa al de las características humanas. A diferencia de una filosofía moral basada en intenciones o consecuencias, Ortega propone que, en una cultura monetaria, la moral es una cuestión de carácter, de atributos humanos o de la capacidad de las figuras culturales importantes de servir como ejemplo a todas las clases sociales.

En la siguiente sección comienzo por examinar de qué manera las reflexiones orteguianas sobre el carácter moral del individuo se encuentran interrelacionadas con el diálogo que mantuvo con el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) por un lado, y con Marx por el otro. En el seno de las reflexiones de Ortega sobre las relaciones sociales, encontramos la interpretación de Hermann Cohen sobre el marxismo.

⁸ Para un análisis de la ética de Simmel en relación a su epistemología y filosofía de la vida, véase Horst JÜRGEN HELLE, “The Individual and Society. Georg Simmel's Ethics and Epistemology”, en Cécile ROL y Christian PAPILLOUD (eds.), *Soziologie als Möglichkeit. 100 Jahre Georg Simmel's Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2009, pp. 165-174.

⁹ El esfuerzo de Ortega de interpretar el análisis social de Simmel de forma ética puede proporcionarnos una nueva oportunidad para ir más allá de cualquier interpretación restrictiva que considere la ética de Simmel sólo en función de su filosofía de la vida.

Más tarde, Ortega encuentra que el análisis de Simmel sobre la cultura del dinero es el más apropiado para comprender la sociedad moderna. Tanto Cohen como Simmel intentan ir más allá de lo que consideran un enfoque marxista de la historia humana y la revolución violenta; podemos incluso trazar el hilo de su pensamiento en las reflexiones de Ortega: en el núcleo de los intereses de Ortega encontramos, en primer lugar, las observaciones de Cohen y luego las de Simmel acerca de la decadencia del ideal de distinción y la preponderancia de la cultura objetiva sobre el valor de la cultura subjetiva.

III. Hermann Cohen: economía monetaria, Karl Marx y la filosofía moral

No son las cualidades del carácter humano o los resultados positivos de los actos humanos lo que encontramos en el centro de la ética kantiana, sino la importancia de la buena voluntad de la persona¹⁰. Tanto Ortega como Hermann Cohen, profesor de Ortega en la Universidad de Marburgo, se vieron influidos en gran medida por la ética kantiana. El interés del joven Ortega en esta teoría moral no fue sólo de carácter filosófico sino también práctico¹¹; al estudiar la filosofía neokantiana, Ortega sentía que encontraba una alternativa para hacer frente a las principales teorías sociales y políticas de su época. En España, Ortega debía enfrentarse a las interpretaciones que intelectuales españoles, como Miguel de Unamuno y Ángel Ganivet, presentaron los acontecimientos sucedidos en la Península. Asimismo, Ortega se vio obligado a mostrar un argumento lógico para refutar la teoría de Karl Marx, la cual contaba con adeptos en España, dentro del Partido Socialista (PSOE)¹² y parecía ofrecer soluciones revolucionarias. En Marburgo, la alternativa kantiana de Cohen al marxismo impresionó al joven Ortega, lo cual le llevó a presentar una interpretación idealista del materialismo de Marx. En contraposición a un socialismo basado en las premisas materialistas del Partido Socialista español, Ortega profesó su apoyo a otro tipo de socialismo: el socialismo idealista¹³.

Pocos años después, en 1913, Ortega presentó una interpretación nueva y poco común del socialismo, centrada en la decadencia histórica del ideal de

¹⁰ Vd. Immanuel KANT, *Critique of Practical Reason*. Mineola / Nueva York: Dover Philosophical Classics, 2004.

¹¹ José ORTEGA Y GASSET, "Prólogo para Alemanes", *Oc83*, VII, 23.

¹² El partido apoyó oficialmente la teoría marxista. Los socialistas evitaron acuerdos tácticos con otros partidos a fin de evitar que la pureza de las ideas del partido se vieran influidas por lo que consideraban ideales burgueses. Vd. Francisco J. ROMERO SALVADÓ, *Twentieth Century Spain. Politics and Society in Spain 1898-1998*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 1999, pp. 20-29.

¹³ José ORTEGA Y GASSET, "La ciencia y la religión como problemas políticos", conferencia dada en la Casa del Partido Socialista Madrileño el 2 de diciembre de 1909, *Oc83*, X, 126.

distinción. Esta nueva forma de comprender el socialismo se enfoca a la cultura burguesa, especialmente a la idea de que la sociedad moderna no da prioridad al carácter del individuo, sino que exagera estándares económicos, es decir, la cantidad de dinero que uno posee¹⁴. Esta nueva interpretación también aparece en su libro publicado en 1930, *La rebelión de las masas*, donde Ortega sostiene que la mayor parte de la sociedad no tiene ningún respeto por las características humanas más nobles, ya que para ellos la vida es “fácil, abundante”. El individuo concibe la cultura como algo independiente del esfuerzo constante de algunos por perfeccionar sus virtudes. Los cambios tecnológicos y el mundo de objetos que rodean al individuo, le hacen sentir seguridad sin la necesidad de trabajar arduamente para mejorar su calidad humana¹⁵.

En un principio fue la interpretación idealista la que sirvió a Ortega de guía en su crítica del materialismo histórico. El análisis kantiano separa lo descriptivo y lo normativo, la existencia de las cosas como son y como deben ser. El imperativo de la razón pura fue concebido como un método para permitirnos promover un cambio moral en cualquier realidad empírica. En su libro *Ethik des reinen Willens*, Cohen argumenta que la ética debe separarse de otras disciplinas, tal como lo hicieron la sociología o la psicología¹⁶. Como disciplina independiente, los estudios éticos giran en torno al concepto de libre albedrío y por lo tanto, no pueden guiarse por el naturalismo de Spinoza ni el materialismo de Marx. Cohen afirma que el “error” (*Der Fehler*) de Spinoza deriva de su ecuación entre Dios y naturaleza, así como entre hombre y naturaleza¹⁷. Cohen mantiene que la concepción de Spinoza de los individuos como “figuras matemáticas” (*mathematische Figuren*), o como seres naturales, deniega el espacio necesario para los imperativos éticos¹⁸. De igual forma y basado en la misma línea de pensamiento, Cohen elabora duros argumentos para criticar el materialismo de Marx, a la par con la ética de Spinoza: el método adoptado por Marx no debe aplicarse al análisis de la sociedad porque ha de convertirlo en una “física social” (*soziale Physik*)¹⁹. Mientras que el naturalismo de Spinoza concibe al individuo solamente en su estado natural, sin diferenciar entre la

¹⁴ José ORTEGA Y GASSET, “Socialismo y aristocracia”, *El Socialista*, 1 de mayo de 1913, *Oe83*, X, 239.

¹⁵ “El labriego chino creía, hasta hace poco, que el bienestar de su vida dependía de las virtudes que tuviese a bien poseer el empleador. Por tanto, su vida era constantemente referida a esta instancia suprema de que dependía”, José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, ob. cit., p. 89.

¹⁶ Hermann COHEN, *Ethik des reinen Willens*, en *Werke*, tomo 7, 5.^a ed. Hildesheim / Nueva York: Georg Olms Verlag, 1981, pp. 1-20.

¹⁷ *Ibid.*, p. 16.

¹⁸ *Ibid.*, p. 15.

¹⁹ *Ibid.*, p. 313.

realidad concreta y la ideal, el materialismo marxista comprende al individuo como un “producto de las relaciones económicas (sociales)”²⁰. Fue en reacción a estas dos filosofías que Cohen se propuso establecer una verdadera alternativa ética al marxismo, alternativa que Ortega adoptó durante su juventud.

Cohen argumenta que ni el naturalismo ni el materialismo se basan en la separación necesaria entre ideal y naturaleza, por lo tanto, de acuerdo a sus premisas, se puede suponer que los ideales morales pueden ser encontrados en la naturaleza misma. Esta interpretación idealista formulada por Cohen respecto a ambas teorías, tiene el fin de presentar el campo de la ética como centro de la filosofía²¹. Según Cohen, la ética no debe guiarse por los mismos conceptos teóricos que rigen las ciencias empíricas. La ética lida tanto con ideales como con “ideas morales”, que no son de carácter empírico²². Cohen critica la presentación marxista de la evolución de la historia humana a partir del argumento anterior; el autor explica que esta interpretación materialista de la historia da lugar a concebir la historia humana como si fuese una “historia natural”²³. Si se sigue la línea de pensamiento del materialismo histórico, nos dice, no es menester aprehender la historia humana como el desarrollo de las ideas, las voluntades y los actos humanos, sino que se considera el producto de las relaciones económicas naturales de la sociedad. Los conceptos empíricos utilizados en el análisis marxista de la historia de la humanidad tratan al individuo como el producto de relaciones económicas, y esto, según Cohen, es el error de Marx, puesto que su materialismo no considera el efecto de la voluntad y las ideas individuales sobre el curso de la historia. Cohen afirma que las ideas y la voluntad humana son la fuerza motriz detrás de la historia de la humanidad.

A pesar de criticar el uso de métodos empíricos para la interpretación de la historia humana y la definición de la ética, Cohen no se abstuvo de elogiar lo que, como neokantiano, considera la buena voluntad de Marx y argumenta que su error materialista fue de carácter lógico; no se debía a una falta de respeto a la moral. Marx no le falta al respeto a la ética, de hecho, toda su obra se inspira en la moral. Cohen describe a Marx como enviado a este mundo por el “Dios de la historia”²⁴, cuyo error no es ético, sino lógico. Los materialistas analizan al individuo como si su única esencia pudiese encontrarse en su situación económica actual y derivan su existencia del estado natural de los acontecimientos;

²⁰ *Ibid.*, p. 311.

²¹ *Ibid.*, pp. 1-8.

²² *Ibid.*, p. 36.

²³ “Denn Geschichte, als Geschichte der Menschen und ihrer Werke und Taten, ist Geschichte des Geistes und der Ideen; oder aber: es gäbe keine Weltgeschichte, sondern nur Naturgeschichte”, *ibid.*, p. 39.

²⁴ *Ibid.*, p. 312.

tampoco distinguen entre lo que es el individuo y lo que aspira a ser. Según él profesor de Ortega, Marx supone erróneamente que si los problemas económicos fueran resueltos, la ética no sería necesaria. Este enfoque filantrópico considera que, al resolverse los problemas económicos, los imperativos éticos dejan de tener importancia. Mas Cohen considera evidente que la ética tiene prioridad sobre las relaciones económicas y que el comportamiento humano no se encuentra completamente determinado por sus relaciones económicas actuales, sino también por su voluntad y sus ideas²⁵. Agrega, entonces, que el postulado que sugiere que la resolución de conflictos económicos nos permitirá transformar a los humanos en individuos moralmente perfectos ha de llevarnos a la conclusión de que la ética no existe²⁶.

Este enfoque llega a Ortega, quien traza un imperativo socialista basado en un imperativo ético de justicia social. De la misma manera en que Cohen contrasta materialismo e idealismo, Ortega expone la diferencia entre el socialismo idealista y el socialismo abogado por el PSOE.

IV. El diálogo de Ortega con el pensamiento marxista: la alternativa moral idealista

Durante los primeros años después de estudiar en la Universidad de Marburgo, Ortega se centra en el estudio del valor de la separación entre naturaleza y cultura. El ser humano siempre tiene que elegir: actuar de manera espontánea, persiguiendo así su naturaleza subjetiva, u optar por seguir los imperativos morales de la razón y convertirse en un ser cultural. Ortega señala que muchas personas justifican la tendencia humana a ser espontáneos y seguir impulsos subjetivos alegando que este comportamiento se debe a la dificultad para superar nuestra naturaleza física o nuestro “orangután interior”²⁷. Su contra argumento explica que la razón puede ayudar a la voluntad a superar la tendencia espontánea y guiar nuestro comportamiento de acuerdo a las leyes morales. La característica central en la filosofía de Ortega es la separación kantiana entre los impulsos espontáneos y la obligación moral²⁸. Rechaza así la espontaneidad española, señalando la premura de la reflexión individual

²⁵ *Idem*.

²⁶ Cohen considera que la mejoría de las condiciones económicas forma parte de la ética misma. Por lo tanto, es importante confrontar el hambre así como articular imperativos éticos que tomen en consideración lo que Cohen define como la “cuestión del estómago”. Debemos separar la ética del análisis empírico de la sociedad y el individuo. Su objetivo es articular una alternativa ideal para el estado natural de los asuntos sociales.

²⁷ José ORTEGA Y GASSET, “Renan”, *Oc83*, I, 460.

²⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Pidiendo una biblioteca”, *El Imparcial*, 21 de febrero de 1908, *Oc83*, I, 84.

sobre nuestra obligación moral objetiva. La separación entre el individualismo espontáneo y la obligación moral objetiva puede explicar el enfoque neokantiano de Ortega, así como su forma de interpretar el marxismo. Durante su juventud, Ortega adopta un socialismo basado en lo que él concibe como el principio moral idealista, cuyas premisas estipulan que el concepto socialista de justicia debe entenderse como una obligación moral y no como el resultado inevitable de la situación social en la España contemporánea. Para él, el concepto de justicia moral es el ideal que guía al marxismo. Por lo tanto el "hombre moderno" debe reflejar la forma de cambiar la realidad de acuerdo con los ideales morales²⁹.

Ortega utiliza esta misma separación entre espontaneidad y obligación moral objetiva para distinguir entre dos posibles análisis de la teoría liberal. Por un lado, encontramos la teoría liberal basada en premisas utilitarias; por el otro, existe otro tipo de liberalismo, guiado por la necesidad de implementar ideales morales racionales. Mientras que la teoría del utilitarismo toma los buenos resultados como criterio para evaluar las acciones humanas, su alternativa se centra en el ideal moral como ley universal. El liberalismo no se limita a exaltar la necesidad de "tolerancia" y el diálogo razonable con otras opiniones; por el contrario, según el joven Ortega, el movimiento liberal comenzó a criticar la realidad social y a marcar cuales son los ideales morales que deberían guiar el cambio a partir del siglo XIX:

Llamo liberalismo a aquel pensamiento político que antepone la realización del ideal moral a cuanto exija la utilidad de una porción humana, sea esta una casta, una clase o una nación (...). Cree el liberalismo que ningún régimen social es definitivamente justo: siempre la norma o idea de justicia reclama un más allá, un derecho humano aún no reconocido y que, por tanto, trasciende, rebosa de la constitución escrita³⁰.

En este argumento, su autor propone que, históricamente, el Partido Liberal se formó con el fin de difundir ideas humanistas y afirma que, a principios del siglo XX, se produjo un cambio a partir de que los partidos liberales en España y Alemania comenzaron a adoptar principios conservadores. En cuanto a los resultados electorales de febrero de 1908 en Alemania, Ortega expresa su decepción respecto de la solidaridad entre los liberales y los partidos naciona-listas³¹. Al no promover ideales humanistas, ambos partidos liberales, tanto en

²⁹ José ORTEGA Y GASSET, "La reforma liberal", *Faro*, 23 de febrero de 1908, *Oc83*, X, 38.

³⁰ *Ibid.*, pp. 34-35.

³¹ José ORTEGA Y GASSET, "La solidaridad alemana", *El Imparcial*, 9 de febrero de 1908, *Oc83*, X, 28.

España como en Alemania, se convirtieron en conservadores regidos por intereses empíricos. Ortega afirma que el objetivo de los liberales debe ser el encauzar las acciones humanas por el camino de los ideales objetivos humanistas. Históricamente, la idea de libertad requiere la presentación constante de otras alternativas humanistas para los ciudadanos. Debido a que el interés de los liberales pasó a ser eminentemente práctico y económico, el concepto de liberalismo pierde su significado histórico. Ortega sugiere reemplazar el liberalismo conservador de su tiempo por un liberalismo tradicional humanista histórico, articulado según ideales morales socialistas³²; también propone que los liberales de su época se guíen por principios socialistas basados en ideales morales humanistas³³.

Tanto el PSOE como el movimiento anarquista (CNT) en España consideraban que el cambio social podía realizarse únicamente a través de protestas violentas; los ideales morales eran considerados instrumentos poco prácticos para promover cambios políticos o sociales. En sus escritos, Ortega explica que su apoyo al socialismo no puede derivar de las premisas de los socialistas españoles, ya que el socialismo es un ideal moral y como tal no puede ser deducido del análisis empírico de una situación económica actual. En su conferencia en “la casa del Partido Socialista madrileño” Ortega expresa que el socialismo que él defiende es el idealista moral y no el materialista³⁴. Marx describe la religión, la política y la moral únicamente en función de la situación material de la sociedad; su análisis sugiere que referirse a la moral humana o la religión sin considerar su nexo con la situación económica no tiene sentido. Mientras que la teoría materialista se centra en la economía, Ortega discute los principios de un nuevo socialismo que toma la justicia social como una cuestión moral. Con el fin de demostrar la importancia de separar el ámbito moral del económico, Ortega argumenta que Marx no consideró la economía como un objetivo en sí mismo. Según Ortega, Marx creía que la economía debía estar al servicio de algo más allá de lo económico, de algo humano:

Carlos Marx, el gigante judío de cabellera enorme que recuerda las imágenes con que los antiguos representaban las divinidades fluviales, no dijo

³² José ORTEGA Y GASSET, “La reforma liberal”, *Oc83*, X, 37.

³³ *Idem*.

³⁴ Los socialistas españoles legitiman el imperativo del socialismo en función de su propia interpretación de los cambios económicos históricos. En contra de este análisis empírico, Ortega (guiado por el idealismo moral neokantiano) sostuvo que el socialismo debía entenderse como un imperativo moral de vital importancia para la sociedad moderna. “El socialismo, antes y más que una necesidad económica, es un deber, una virtud, una moral: es la veracidad científica, es la justicia”, José ORTEGA Y GASSET, “La ciencia y la religión como problemas políticos”, *Oc83*, X, 126.

jamás que la historia humana se compusiera sólo de realidades económicas: ¿cómo iba a decirlo si para él lo económico era sólo el reino de los medios? Cierto que él se interesó únicamente por el reino de los medios, pero no negó nunca el reino de los fines³⁵.

Más que una interpretación de la realidad económica, el marxismo es una manera de expresar los objetivos de la vida, sostiene el autor. Los socialistas españoles, partiendo de un análisis materialista de la realidad, intentaron deducir los objetivos correctos de la vida, pero cometieron un error al intentar llevar a cabo esta deducción partiendo de una situación empírica, sin considerar, a la par con esta realidad, la voluntad, las ideas y la tendencia natural del individuo. El ideal de justicia moral pertenece a la esfera de los fines humanos y no debe derivar de la realidad empírica. Por lo tanto, *el ideal de justicia no es una obligación económica, sino una obligación humanista*. Basándose en esta línea de pensamiento, Ortega intenta explicar su resistencia a la idea, introducida por el Partido Socialista, de utilizar la revolución violenta para implementar obligaciones humanistas³⁶.

V. Georg Simmel: la cultura del dinero y la decadencia del ideal de distinción

La economía monetaria incrementa la sensación de libertad individual y produce nuevas interacciones sociales entre los individuos. Simmel alega que la interacción social moderna pasa a ser menos personal y más racional³⁷. En una cultura monetaria se valora la posesión de dinero y se tiende a estimar las cosas en términos de ganancia o pérdida. Como todo es evaluado en términos de ganancia o pérdida de dinero, el ideal tradicional de nobleza pierde importancia. En una cultura monetaria la atención se centra en los objetos que rodean al individuo mientras que el propio individuo queda atrás³⁸. Ésta es una de las ideas más trascendentales de Simmel, que aparece en varios de sus escritos, incluyendo *La filosofía del dinero*. De acuerdo con este autor, el individuo moderno busca rodearse de objetos perfeccionados y refinados, mas no le da mayor importancia a mejorarse a sí mismo.

La nobleza se describe como una representación del conjunto de atributos y comportamientos humanos que son distinguibles en comparación con el carácter común. La persona noble tiene un sentido de distinción basado en la

³⁵ *Ibid.*, p. 121.

³⁶ Considerar el socialismo como objetivo moral debe llevar a los socialistas a abstenerse de sugerir la violencia como una forma de llevar una vida moral. *Ibid.*, p. 122.

³⁷ Georg SIMMEL, *Philosophy of Money*, ob. cit., capítulo cuarto, pp. 306-383.

³⁸ *Ibid.*, capítulo sexto, pp. 465-556.

comparación con otras personas, mas, sin embargo, rechaza toda comparación. Según Simmel, la importancia de alcanzar rasgos humanos de calidad inusual disminuye debido a la nueva cultura del dinero³⁹. El ideal de nobleza se basa en una conciencia social que reconoce la importancia de contar con integrantes que se esfuerzen por tener características humanas distinguidas. Dado que el criterio cuantitativo dicta que el dinero es la medida de todo, insiste Simmel, las posesiones monetarias pasan a ser el criterio de evaluación social dominante; por lo tanto, las virtudes humanas no son tan estimadas como las posesiones materiales y monetarias. A juzgar por el criterio monetario, el nuevo ideal social es la posesión de dinero.

Simmel argumenta que una persona con características humanas distinguidas consideraría una falta de respeto u ofensa el ser valorado solamente en función de la cantidad de dinero que posee. Su peculiaridad se ve dañada cuando, en lugar de ser evaluada de acuerdo a sus características personales, lo es según el criterio monetario⁴⁰. Dado que el dinero obtiene su valor de un criterio cuantitativo, nos permite comparar entre diferentes atributos humanos, únicamente cuando el parámetro para dicha comparación es la posesión de dinero. Por consiguiente, en la cultura del dinero, todos los individuos son evaluados en términos de posesión de riqueza y no en función de sus características personales poco comunes y distinguidas. Las características nobles pasan desapercibidas en la cultura monetaria ya que la atención se centra solamente en la posesión de dinero:

Cuanto más poder tiene el dinero de dominar los intereses y de movilizar a la gente y a las cosas, mayor es la medida en que los objetos se producen por el bien monetario y evaluados en función del mismo, y menor la medida en que el valor de la distinción puede consagrarse en las personas o las cosas (...). El equiparar a los objetos y al dinero devalúa el interés subjetivo, primero en sus cualidades específicas y, como consecuencia, en los objetos mismos⁴¹.

La cultura monetaria provocó la decadencia del ideal de nobleza. El proceso comparativo en función del dinero trajo consigo una “trágica” consecuencia, ya que son las características ordinarias de la naturaleza humana las que reciben mayor atención⁴². Las características humanas extraordinarias, aquéllas

³⁹ *Ibid.*, capítulo quinto, pp. 421-427.

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 423 y 427.

⁴² “La trágica consecuencia de cualquier proceso de allanamiento que requiere un esfuerzo ineludible cuando el nivel más alto se ve disminuido en un mayor grado del que el bajo puede elevarse”, *ibid.*, p. 424. (Traducido del inglés).

que no encontramos en la mayoría de las personas, no son tan valoradas como el dinero.

Este análisis y la separación entre las dos formas de evaluar al individuo pueden ser encontradas en la interpretación simmeliana de la filosofía de Nietzsche. Aquí, Simmel sostiene que la devaluación de la personalidad y el rango influyen en el análisis que Nietzsche hace de los cambios en la cultura moderna. La cultura moral de este último no puede ser evaluada correctamente en términos de altruismo o egoísmo. Su filosofía moral acentúa el valor del carácter noble. Dado que el ideal de distinción no es tan relevante en su tiempo como durante el régimen antiguo, su objetivo es dar reconocimiento al valor social de este ideal olvidado. Simmel argumenta que Nietzsche distingue entre dos formas de abordar la vida humana: la primera es representada por un individuo que se esfuerza en poseer algo: objetos, dinero, etc.; la segunda es representada por alguien cuyo interés principal es mejorar su calidad humana⁴³.

En la cultura monetaria todo se evalúa en términos de dinero y la conducta del individuo se guía por el principio de pérdida y ganancia. El ser noble, por el contrario, está dispuesto a sacrificarlo todo con el fin de optimizar sus virtudes humanas. Es en respuesta a esta tendencia cultural que Nietzsche expone el ideal de las virtudes humanas distintivas y su importancia para la elevación de la cultura humana⁴⁴.

El análisis de la cultura del dinero lleva a Simmel a argumentar que, tanto el criterio cuantitativo sobre las posesiones monetarias como el hecho de que todo sea evaluado en términos de dinero, provoca que la clase social dominante no tenga consideración por la distinción como valor⁴⁵. El comportamiento burgués se rige por un principio de posesión capital, pues pertenece a una cultura que lo juzga todo en función del dinero, por lo que es incapaz de valorar la distinción y la nobleza.

VI. El énfasis de Ortega sobre las características morales: la burguesía

En 1905, en la Universidad de Berlín, Ortega fue introducido en la interpretación simmeliana de Kant, en su ética y en su filosofía del siglo XIX. En 1906 comenzó sus estudios en la Universidad de Marburgo junto con Cohen y Natorp. La ética que Ortega adoptó y articuló durante la primera década del siglo XX propone la separación idealista entre la obligación moral y las

⁴³ "Der Egoismus will etwas haben, der Personalismus will etwas sein", Georg SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, en *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, p. 391.

⁴⁴ Georg SIMMEL, "Die Moral der Vornehmheit", en *ibid.*, pp. 381-395.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 386.

tendencias naturales. La ética de Ortega representa sus esfuerzos por difundir los ideales morales neokantianos en España, que distinguen entre naturaleza y cultura, razón e instinto, verdad objetiva y subjetiva. Aunque se centra principalmente en el desarrollo de principios morales idealistas, también reconoce la importancia de la ética de la virtud. En 1908 cuando se refiere al nuevo libro de Simmel sobre la filosofía de Nietzsche, Ortega destaca dos enfoques diferentes en lo que se refiere al individuo. El primero concibe a la sociedad como la única realidad, mientras que considera al individuo como un átomo o una ficción, por lo que las diferencias individuales se desvanece entre los rasgos comunes a todos los integrantes de la sociedad. El segundo, por el contrario, no concibe al individuo como una ficción, sino como una norma; el desarrollo de las características personales individuales se considera la norma primordial. Según Ortega, el movimiento socialista representa el primero de estos enfoques⁴⁶. Los socialistas anteponen la fortuna de la mayoría, por lo que no insisten en la importancia cultural de obtener características morales humanas especiales. Nietzsche critica este punto de vista socialista y argumenta que las normas morales no pueden ser inferidas del comportamiento de la mayoría. Debemos encontrar las normas culturales más elevadas en el comportamiento de la minoría de personas que aspiran a mejorar sus características humanas especiales. En el contexto de la presentación del libro de Simmel sobre Nietzsche, Ortega debate que los socialistas se olvidaron del valor del carácter humano, puesto que, al favorecer lo común, olvidaron reconocer el valor de aquellos pocos cuyas características humanas especiales deberían servir de ejemplo para la mayoría de la sociedad. La trascendencia que Ortega le otorga a las características humanas especiales y a las virtudes nobles, lo distingue no sólo de los socialistas españoles, sino de los éticos neokantianos también⁴⁷. Durante este mismo año encontramos a Ortega oscilando entre la ética neokantiana y la ética de las virtudes humanas. En 1913 reflexiona sobre ambas y concluye a favor de la segunda, la cual destaca la importancia cultural de las características humanas especiales. Este cambio constituye parte de su reflexión sobre las características humanas de la burguesía en la cultura del dinero.

En 1913 Ortega continúa declarándose socialista, pero el socialismo que profesa tiene premisas distintas a las de los socialistas. Como hemos visto, en 1910 dichas premisas incluían el reconocimiento de los imperativos morales idealistas que guían las sociedades; esta vez parecería que dichas premisas derivan de la crítica de Ortega al carácter moral de la burguesía. Históricamente la burguesía sustituyó a la aristocracia tradicional y adquirió

⁴⁶ José ORTEGA Y GASSET, "El sobre hombre", *El Imparcial*, 13 de julio de 1913, Oc83, I, 93.

⁴⁷ *Idem*.

influencia social, pero a diferencia de la aristocracia tradicional, la burguesía tiene como interés principal ganar más dinero. Ortega afirma que mientras la clase social dominante debe definirse por sus características humanas, la burguesía se define como la clase social que posee más dinero que el proletariado⁴⁸. La separación entre clases sociales depende de la posesión de dinero. Según Ortega, la clase dominante debería ser valorada de acuerdo a sus características humanas y no de acuerdo a criterios materialistas:

Hoy no rigen el mundo las aristocracias de sangre, ni las aristocracias del mito, los sacerdotes. Hoy rigen el mundo los capitalistas. La aristocracia actual consiste, no en cualidades internas a los hombres, sino en un poder material anónimo, cuantitativo: el dinero⁴⁹.

Es aquí donde encontramos la principal crítica orteguiana a la cultura del dinero; una crítica guiada por el reconocimiento de la magnitud del valor del carácter humano. En vez de un criterio cuantitativo o monetario, Ortega busca introducir un criterio cualitativo, a su vez distinto al criterio de la ética de Cohen. El análisis de Simmel y la manera en que Ortega aborda sus escritos lo llevan a enfatizar que la sociedad moderna debe reflexionar sobre el carácter moral del individuo y adoptar normas acordes. Las normas de la burguesía, la idea de que todo debe ser valorado en términos de dinero debe sustituirse por un criterio diferente: “El día en que ganar dinero deje de ser la faena central de la vida humana”⁵⁰. Ortega elabora y presenta algunas de las ideas de Simmel, con el objetivo ético de contrarrestar la influencia de la cultura burguesa.

VII. Simmel: ¿el valor intrínseco está en las cosas o en los hombres?

En el mismo análisis sobre los cambios sociales y culturales de la sociedad moderna, Simmel demuestra cómo es que los medios para mejorar la vida se convierten en fines que dictan el comportamiento del individuo. Este método para analizar nuevos fenómenos sociales, como la cultura del dinero por ejemplo, no implica necesariamente que Simmel esté interesado en presentar una teoría ética explícita⁵¹. Sin embargo, la manera en que Simmel contrasta y evalúa

⁴⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Socialismo y aristocracia”, *El Socialista*, 1 de mayo de 1913, *Oc83*, X, 239.

⁴⁹ *Idem*.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 240.

⁵¹ En su libro *La filosofía del dinero*, Simmel define su objetivo de la siguiente manera: “existe un intento de construir una nueva planta debajo del materialismo histórico, con el fin de

los diferentes comportamientos culturales, tradicionales y modernos, influye enormemente en sus lectores, especialmente en quienes se habían dado a la búsqueda de principios rectores, como era el caso de Ortega y Gasset. Considero que al leer los escritos de Simmel, Ortega se encontraba en la busca de imperativos morales implícitos. En las diferentes partes del análisis en que Simmel compara dos formas de vida, o dos enfoques sociales diferentes, un lector como Ortega albergaría la esperanza de encontrar métodos para abordar los mismos problemas culturales modernos que le inquietaban como pensador y escritor. En este sentido, la comparación de Simmel entre medios y fines de la vida humana, en el contexto de la economía moderna, alcanza a un lector expresamente interesado en deducir (por sí mismo y para sus lectores en España) las implicancias morales que necesariamente derivan de la economía monetaria.

En su libro sobre la moral de Nietzsche, Simmel compara dos formas de vida: en la primera, el individuo alimenta su apetito posesivo y lo complace con objetos; en la segunda, se interesa en acrecentar su valor personal. La primera se centra en la posesión de bienes, mientras que la segunda se enfoca al carácter humano. Según Simmel, la ética nietzscheana no se interesa por la cuestión de lo obligatorio, universal o eficaz en sus consecuencias. Dado que Nietzsche se preocupa por resaltar el valor del carácter humano, su ética debería haber sido comprendida en Alemania como la ética del bien y el mal únicamente en lo que se refiere a las cualidades del carácter humano, sin embargo, la ética de Nietzsche fue interpretada por muchos como inmoral⁵².

Simmel critica esta forma de analizar la ética nietzscheana, argumentando que ésta no separa entre acción altruista o egoísta, por lo que debe analizarse en otros términos. En vez de considerar la acción moral correcta o incorrecta, o las buenas o malas consecuencias del comportamiento humano, Nietzsche hace hincapié en lo noble o innoble del carácter humano. Su ética no es egoísta, sino que considera las definiciones del bien y el mal en relación a las cualidades humanas del individuo. Para Nietzsche, el énfasis en el valor de las cualidades humanas no es justificativo de los privilegios sociales personales, basados en el criterio de los distintos rasgos individuales, es decir, él no asume que el individuo de carácter más noble deba tener más privilegios que aquél cuyo carácter es innoble⁵³. Simmel deduce que, en el pensamiento nietzscheano,

conservar el valor explicativo de la incorporación de la vida económica dentro de las causas de la cultura intelectual, mientras que estas mismas formas económicas sean reconocidas como el resultado de valoraciones más profundas y corrientes según condiciones psicológicas o incluso metafísicas preeexistentes", *Philosophy of Money*, ob. cit., p. 56.

⁵² Georg SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche*, ob. cit., p. 391.

⁵³ Georg SIMMEL, "Zum Verständnis Nietzsches", en *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*, en *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995, tomo 1, p. 61.

la discusión no gira en torno a las dicotomías altruismo/egoísmo o privilegiados/no privilegiados sociales, sino que el centro del debate es el carácter humano mismo, el cual debe ser valorado de acuerdo a características personales, es decir, de acuerdo a las virtudes humanas más admirables. La alternativa que Simmel presenta a sus lectores a través de la filosofía de Nietzsche es clara y concisa. El autor presenta a Nietzsche como al filósofo que defiende que el valor de lo humano está por encima del valor del dinero:

El estilo de vida de la persona noble contrasta con el estilo de vida que conlleva la cultura del dinero, en la cual el valor de las cosas se identifica con su precio (...), la aversión de Nietzsche hacia todo lo relativo a los fenómenos monetario-económicos debe entenderse en relación al valor de la distinción⁵⁴.

Simmel no manifestó su apoyo a una ética centrada en las cualidades del carácter humano, ni en *La filosofía del dinero* ni en otros de sus escritos, como tampoco elaboró un imperativo moral práctico explícito a partir de esta comparación; en cambio, su análisis concede a sus lectores la posibilidad de reflexionar sobre las implicaciones morales de estos fenómenos⁵⁵. En su libro sobre Nietzsche argumenta que la ética nietzscheana quiere superar la separación entre egoísmo y altruismo. Estos dos conceptos morales pretenden definir el acto personal en sí mismo, en sus intenciones o posibles consecuencias para otras personas. Al no tomar alguna de estas dos actitudes hacia la moral, Nietzsche es quien, según Simmel, considera que la ética debe centrarse en el carácter personal. Históricamente, los filósofos tendían a separar conceptualmente el alma del cuerpo. Influidos por las relaciones, generalmente estrechas, entre teología y filosofía (como en el pensamiento de la Edad Media), muchos filósofos argumentaron que el verdadero objetivo de la vida humana es nutrir el alma. Según Simmel, la ética de Nietzsche se sitúa más allá de estas categorías de cuerpo y alma; considera la vida misma como el objetivo humano de mayor importancia. Nietzsche no adopta la separación entre cuerpo y alma, de hecho, la considera demasiado metafísica y argumenta que el ser humano debe esforzarse por alcanzar la creación de sí mismo. Vida para Nietzsche significa “más vida” (*mehr-Leben*): el incremento constante de las virtudes personales⁵⁶. La superación

⁵⁴ *Ibid.*, p. 387.

⁵⁵ Para presentar las diferentes actitudes hacia la vida humana, Simmel expone el contraste entre, por un lado, del valor del carácter humano y, por otro, del valor del dinero. Es importante destacar que ni Simmel ni Ortega tenían como objetivo presentar el dinero como la raíz de todos los males, en contraste con la ética de la virtud como la única ley moral alternativa. En sus escritos, Simmel deja al lector un espacio para llegar a las conclusiones necesarias por sí mismo.

⁵⁶ Georg SIMMEL, “Zum Verständnis Nietzsches”, ob. cit., pp. 58-61.

personal, la creación y la fuerza eran recordatorios de que el valor de la vida debe ser encontrado en la vida misma, en la vida como creación propia. La manera en que Simmel aborda los escritos de Nietzsche tiene como objeto reconocer que el valor de la vida misma no es menos importante que otros aspectos morales como los actos específicos o las intenciones hacia otras cosas y personas.

Esta actitud de Simmel con respecto a Nietzsche es similar a su forma de abordar los cambios en la cultura del dinero. Su análisis sobre la economía monetaria no es meramente abstracto, como el que presenta en su libro sobre la “sociología” de las formas sociales. Tanto en sus libros como en sus conferencias, él presenta ejemplos concretos de las tendencias de vida en su país. Uno de sus argumentos es que, en el siglo XIX, el valor intrínseco de las cosas supera al de los hombres⁵⁷. Tanto el deleite en la vida material como los intereses de la misma se convirtieron gradualmente en el objetivo más notable de la burguesía. La clase media se dedicaba a perfeccionar los objetos y a adorar las viviendas. En el proceso histórico, la burguesía olvidó la importancia de apreciar el valor de las características individuales. Simmel explica que es este incremento de atención hacia los objetos externos lo que da lugar a la confusión cultural entre medios y fines. El ser humano como sujeto dejó de ser el centro al depositar la atención en los objetos que lo rodean.

Hemos olvidado por completo que la *técnica* es el medio para alcanzar un fin, alabando su perfección como si se tratara de uno de los grandes objetivos de la raza humana; como si los telégrafos y teléfonos fuesen en sí mismos objetos de valor extraordinario, a pesar de que lo que los hombres se dicen el uno al otro por medio de éstos no es en absoluto más sabio, más noble, o de alguna manera más extraordinario que lo que anteriormente encomendaban a medios más lentos de comunicación⁵⁸.

La separación entre el valor de las cosas y de los individuos es un tema recurrente en la interpretación de Simmel sobre la cultura del dinero⁵⁹. Simmel

⁵⁷ Georg SIMMEL, “Tendencies in German Life and Thought since 1870”, trad. de W. D. BRIGGS, en *Gesamtausgabe*, ob. cit., p. 167.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 169.

⁵⁹ En su libro *The Price of Truth. Gift, Money and Philosophy*, Marchel Hénaff afirma que muchas de las metas y objetivos humanos no pueden considerarse únicamente en función de propósitos económicos. Considero que esta descripción refleja las características humanas representadas en la interpretación simmeleana de Nietzsche: la persona noble que actúa sin pensar en la ganancia y sacrificio. Hénaff separa entre, por un lado, lo útil y rentable y, por otro, lo que no tiene precio. Declara que hoy tanto los marxistas como los funcionalistas tienden a creer erróneamente que el “homo economicus” siempre ha existido. Hénaff sostiene que debemos separar entre el intercambio de moneda y el intercambio de regalos: la economía de mercado pertenece al campo de lo útil y rentable, mientras que el propósito del intercambio de regalos es el honrar,

no profesa una filosofía moral determinada, mas el contraste entre las dos actitudes que presenta fuerza al lector a reflexionar sobre las decisiones que ha tomado anteriormente. El autor no saca las conclusiones de sus lectores, sino que pavimenta el camino: ¿debemos considerar al individuo como un mero medio para alcanzar un fin? El lector más cuidadoso comprende que, en la cultura del dinero, el valor del carácter humano no es más importante que el de la perfección de los objetos que lo rodean, entonces probablemente se ve en la necesidad de preguntarse cómo se ve reflejado este cambio en la vida de las personas que lo rodean y tal vez en la suya propia. ¿Acaso los objetos que sirven de medios para un cierto individuo pasan a convertirse en el fin mismo? ¿Acaso el objetivo de la vida misma fue remplazado realmente por los objetos que debían ser herramientas?⁶⁰

La idea de que el valor dado al hombre pasa a un segundo plano, mientras que el valor de las cosas pasa a jugar un papel principal en la sociedad, es uno de los argumentos más significativos en *La filosofía del dinero*. En este libro, Simmel describe cómo dentro de una economía monetaria lo único que posee valor real es el capital. En lugar de medir el valor de cada ser humano de acuerdo con su valor intrínseco, se mide a través de un criterio cuantitativo: dinero. El criterio cualitativo deja de ser el instrumento de evaluación de la valía del hombre. Simmel define estos aspectos de la economía monetaria como el reflejo de la “falta de objetividad y carácter del estilo de vida”⁶¹. El término *falta de carácter* fue utilizado por Simmel para explicar cómo el elemento fundamental del carácter personal, el valor intrínseco, ya no es el criterio primordial para la evaluación del hombre. La evaluación comienza a realizarse de acuerdo a un criterio cuantitativo: la cantidad de posesiones monetarias. La calidad de las características humanas ya no forman parte de lo que se consideran elementos esenciales de la cultura:

También hay una falta de carácter en el dinero. Así como el dinero es, en sí, el reflejo mecánico del valor relativo de las cosas y es igualmente útil para

reunir y dar reconocimiento a las partes involucradas. Hénaff considera que determinadas cosas como son la verdad, la educación y la escritura pertenecen a la esfera de lo que no tiene precio, lo incalculable, en otras palabras, cosas que no pueden ser evaluadas de acuerdo con los criterios de la economía del mercado. *Viñ. Marcel HÉNAFF, The Price of Truth. Gift, Money and Philosophy*, trad. de Jean-Louis MORHANGE. California: Stanford University Press, 2010, pp. 18-19.

⁶⁰ Aquí parece que la teoría de Simmel no se basa solamente en el análisis empírico. Hay un llamamiento implícito al lector para evaluar la realidad social de acuerdo a los criterios proporcionados por Simmel: cualitativos y cuantitativos. El objetivo es evaluar adecuadamente la época y sus posibilidades.

⁶¹ Georg SIMMEL, *Philosophy of Money*, ob. cit., p. 468.

cualquier ser humano, de la misma manera, todas las personas tenemos el mismo valor en relación a las transacciones de dinero, pero no es porque todo tenga el mismo valor, sino porque nada más que el dinero lo tiene⁶².

VIII. La era de la satisfacción: nueva actitud hacia la nobleza, la virtud y la vida

En su libro *La rebelión de las masas*, Ortega describe la sociedad como la unidad dinámica entre una mayoría y una minoría humana. La diferencia entre éstas está en el nivel de cualificación. Ortega sostiene que siempre hay algunos pocos que se encuentran más cualificados que la mayoría⁶³; estos pocos que sí están cualificados deben servir como ejemplo de excelencia para la mayoría, en ciertos campos como el arte o el juicio de las situaciones sociales, culturales, políticas, etc. Ortega consideraba, sin embargo, que la mayoría de sus contemporáneos rehusaron tomar el ejemplo de esta minoría calificada.

Ortega afirma que para poder comprender el origen histórico del problema del comportamiento de las masas no basta con analizar el mismo, sino que debemos considerar otros cambios cruciales:

1. La decadencia histórica de la idea de nobleza: la falta de respeto por parte de las masas hacia cualquier concepto de distinción; la satisfacción de la gente al sentirse similar a los demás.

2. Las características humanas de la burguesía: el aristócrata en contraposición al especialista.

Ortega argumenta que la clase social dirigente difiere de la aristocracia tradicional; dentro de esta última podíamos encontrar hombres de conocimiento, mientras que los individuos de clase media, contemporáneos del autor, no poseen un amplio conocimiento real; el supuesto sabio es un mero especialista parcial. En el capítulo duodécimo de su libro, Ortega define a la persona de clase media como "sabio ignorante". La clase media tuvo una enorme influencia en la sociedad moderna, pero al analizar la situación, Ortega argumenta que esto no puede justificarse con la sabiduría de la burguesía. El hombre de ciencia experimental conoce solamente su "pequeño rincón del universo", e ignora el resto⁶⁴. La influencia social se le otorga a los especialistas, que se convirtieron en dirigentes de la sociedad. Por lo tanto, el problema social presentado por Ortega es el nivel cultural y de conocimiento de la burguesía; describe así el comportamiento de la burguesía como

⁶² *Idem*.

⁶³ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, ob. cit., pp. 45-52.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 131.

similar al de las masas, ignorante y falto de respeto por el conocimiento amplio y teórico: “resulta que el hombre de ciencia actual es el prototipo del hombre-masa”⁶⁵.

Ortega presenta estas ideas sobre la burguesía como uno de los problemas sociales más importantes de su tiempo. En las conferencias que ofreció en Argentina en 1928, afirma que la generación presente opta por el valor del cuerpo sobre los valores espirituales, y los logros intelectuales no son valorados como antes⁶⁶; señala como un problema la forma en que las masas (incluyendo la burguesía) apreciaban el pensamiento intelectual y la forma en que abordaban los temas de la vida humana y el mundo. Define, entonces, el nuevo enfoque hacia la vida humana de tres formas:

1. La era de la satisfacción: el individuo que considera que puede actuar en sociedad como si estuviera en su propia casa⁶⁷.
2. La era que nutre al cuerpo: aquélla en la que el centro de atención es el cuerpo humano, en vez de los ideales espirituales⁶⁸.
3. La era de la supremacía juvenil: la juventud se convierte en el ejemplo para los adultos y los sabios y no al contrario⁶⁹.

Ortega concluye que, en su generación, muchos consideran que mejorar sus atributos, tanto espirituales como intelectuales, es algo secundario. El centro de su análisis yace en el seno de su concepto de la vida noble, donde se bifurcan las actitudes hacia la vida; la primera se concentra en la auto-superación, mientras que la segunda representa al ser humano en masa, siempre satisfecho con lo que ya es. La persona noble constantemente aspira a superarse a sí mismo, sin esperar que otros le sirvan y sin preocuparse de cómo ser moral hacia el prójimo; se ocupa de seguir siempre “normas” especiales, cuya dificultad va en aumento, de forma que pueda mejorar constantemente su personalidad. Esto es lo que lo convierte en una persona noble. Nobleza, más que significar una vida de privilegios sociales, implica regirse por ciertas normas⁷⁰. Esta idea de nobleza pierde su importancia histórica debido al nuevo enfoque

⁶⁵ “¿Quién ejerce hoy el poder social? ¿Quién impone la estructura de su espíritu en la época? Sin duda, la burguesía (...). El especialista «sabe» muy bien su mínimo rincón de universo; pero ignora de raíz todo el resto (...). Y, en efecto, éste es el comportamiento del especialista. En política, en arte, en los usos sociales, en las otras ciencias, tomará posiciones de primitivo, de ignorantísimo; pero las tomará con energía y suficiencia”. *Ibid.*, pp. 128-131.

⁶⁶ José ORTEGA Y GASSET, “Segunda conferencia. Juventud, cuerpo”, en *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, ed. de José Luis MOLINUEVO. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 207-228.

⁶⁷ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, ob. cit., p. 123.

⁶⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Segunda conferencia. Juventud, cuerpo”, ob. cit., p. 225.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 216.

⁷⁰ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, ob. cit., p. 89.

hacia la vida y el mundo. Las masas conciben la vida humana como fácil y abundante, mientras que los individuos no son evaluados por la masa de acuerdo a sus características distintivas, sino de acuerdo a otras categorías, derivadas de esa misma sensación de facilidad y abundancia⁷¹.

En una sociedad dominada por la cultural de las masas, la cultural de la mayoría es paradigma y todo se mide en función de la idea de que la vida es fácil. En ésta cultura, las características humanas distintivas y la importancia del ideal de persona noble pierden importancia social. La personalidad noble lucha por recluirse a sí misma de la norma común, e intenta convertirse en una persona con características humanas distintas, pero bajo el dominio de la burguesía y las masas, dice Ortega, no abundan las oportunidades para lograr ser diferente, pues este comportamiento es sospechoso, representa a alguien que podría pensar que la vida no es fácil y abundante.

El progreso tecnológico, aunado al sentimiento de superioridad en comparación a otras generaciones y a la sensación de que la vida es fácil y abundante, nos lleva a una situación social en la cual no es relevante luchar por la excelencia, la nobleza y las virtudes humanas especiales. La decadencia del ideal de nobleza, junto con el hecho de que el sujeto burgués juzga según un principio monetario y no de sus virtudes interiores, son los rasgos centrales de la reflexión realizada por Ortega acerca del carácter moral del individuo.

Conclusión

Este análisis nos enseña la importancia atribuida por Ortega al valor de las características humanas. El retorno a las ideas de virtud, sabiduría y distinción son parte de la alternativa orteguiana a la cultura burguesa. No obstante, estos conceptos también expresan criterios normativos orteguianos que deben guiar a los individuos cuya encomienda es el ejemplo de excelencia en nuestra cultura. Ortega sostiene que en su época, las normas sociales reflejan la preponderancia de una cultura que concibe la vida como fácil. Adicionalmente, afirma que los logros tecnológicos llevaron a las personas a centrarse en el perfeccionamiento de las cosas y no del hombre. La alternativa propuesta reemplaza los objetos que nos rodean por la importancia cultural de mejorar las características propias. Para ello, es necesario reflexionar sobre el carácter moral y destacar la importancia del ideal de distinción. La ética de Ortega no se centra en la utilidad del acto moral ni en sus consecuencias potenciales o inmediatas, sino que es una ética centrada en la idoneidad del carácter humano y que

⁷¹ *Ibid.*, p. 118.

puede comprenderse mejor a través del análisis orteguiano sobre la cultura monetaria moderna. ●

Traducción de inglés a español de Jean Goldi Horta

Fecha de recepción: 15/05/2015

Fecha de aceptación: 15/02/2014

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARANGUREN, J. L. (1994): "La ética de Ortega", en *Ética*, en *Obras Completas*, ed. de F. BLÁZQUEZ. Madrid: Trotta, tomo 2, pp. 505-539.
- COHEN, H. (1981): *Werke*, 5.^a ed. Hildesheim / Nueva York: Georg Olms Verlag.
- DÍAZ ÁLVAREZ, J. M. (2005): "El héroe realista como modelo moral. Algunas consideraciones sobre la ética de Ortega y Gasset", en J. SAN MARTÍN y J. LASAGA (eds.), *Ortega en circunstancia. Una filosofía del siglo XX para el siglo XXI*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, pp. 143-170.
- HÉNAFF, M. (2010): *The Price of Truth. Gift, Money and Philosophy*, trad. de J.-L. MORHANGE. California: Stanford University Press.
- JÜRGEN HELLE, H. (2009): "The Individual and Society. Georg Simmel's Ethics and Epistemology", en C. ROL y C. PAPILLOUD (eds.), *Soziologie als Möglichkeit. 100 Jahre Georg Simmels Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, pp. 165-174.
- KANT, I. (2004): *Critique of Practical Reason*. Mineola / Nueva York: Dover Philosophical Classics.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983): *Obras completas*, 12 vols. Madrid: Revista de Occidente / Alianza Editorial.
- (1996): "Segunda conferencia. Juventud, cuerpo", en *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, ed. de J. L. MOLINUEVO. Madrid: Fondo de Cultura Económica, pp. 207-228.
- (2001): *La rebelión de las masas*. Madrid: Alianza Editorial.
- ROMERO SALVADÓ, F. J. (1999): *Twentieth Century Spain. Politics and Society in Spain 1898-1998*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- SAN MARTÍN, J. (2000): "La ética de Ortega: nuevas perspectivas", *Revista de Estudios Orteguianos*, 1, pp. 151-158.
- SIMMEL, G. (1995): *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2011): *Philosophy of Money*, trad. al inglés de T. BOTTOMORE y D. FRISBY. Londres / Nueva York: Routledge and Kegan Paul.

Sobre la interpretación del concepto orteguiano de “vocación”

Rodolfo Gutiérrez Simón

ORCID: 0000-0001-9164-5813

Resumen

El presente trabajo pretende poner en cuestión algunas interpretaciones generalizadas en torno a la ética de la vocación de Ortega y Gasset. Así, se expondrán aquellos puntos de su obra que permitan una adecuada comprensión del concepto, para, en primer lugar, cuestionar algunas exégesis que se han hecho sobre su filosofía; y con objeto, en segundo lugar, de apoyar ciertas posturas en algunos debates, como la posibilidad de la existencia, en el marco teórico orteguiano, de vocaciones perversas; o la imposible equivalencia entre autenticidad y bondad.

Palabras clave

Ortega y Gasset, ética, vocación, interpretación, valores

Abstract

The aim of this paper is to discuss some interpretations about the “ethics of vocation” in Ortega y Gasset’s philosophy. So, essential points of view in Ortega’s works will be explained to get an accurate comprehension of the concept “vocation”. Afterwards some interpretations which were done by critics will be questioned. Finally, this paper will support some points of view on different discussions as the possibility of perverse-vocation existence in the orteguian view of ethics or a non-equivalency between autenticity and goodness.

Keywords

Ortega y Gasset, ethics, calling, exegese, values

1. Significado y presencia en la obra de Ortega

1.1. Una mecánica en el pensamiento de Ortega

En la disputa a propósito de la sistematicidad o no del pensamiento orteguiano suele ignorarse una consideración tan sutil como crucial. Solemos entender por *sistemático* todo pensamiento en el que las ideas se despliegan a partir de una sola de manera coherente y lógica. Tal cosa nos parece correcta. Sin embargo, es también un lugar común que un pensamiento sistemático ha de responder a un estilo, el cual vendría caracterizado por el uso de conceptos técnicos seguidos de definiciones precisas y asépticas; por la organización de los escritos en capítulos, epígrafes, párrafos y cualquier otro tipo de subdivisión; etc. Esto nos parece erróneo, y muy especialmente en el pensamiento de Ortega. No es el fin del presente trabajo mostrar con precisión

Cómo citar este artículo:

Gutiérrez Simón, R. (2015). Sobre la interpretación del concepto orteguiano de “vocación”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (31), 115-139.

<https://doi.org/10.63487/reo.347>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 31. 2015
noviembre-abril



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

que su obra es *estrictamente sistemática* en el primer sentido de los que aquí hemos mostrado; sin embargo, es interesante para el desarrollo de esta investigación destacar que el pensamiento del filósofo madrileño se desarrolla de manera paralela en cuanto a su estructura en los ámbitos de la *estética* y de la *ética*, lo cual ha de ser síntoma inequívoco de que hay, cuando menos, una cierta voluntad de sistema en su pensamiento.

El texto esencial para mostrar que se da en el autor una manera *mecánica* de pensar es *Estética en el tranvía*. En concreto, y a fin de detenernos lo menos posible en este punto inicial, creemos que es aclarador el pasaje siguiente:

No, no; el deber no es único y genérico. Cada cual traemos el nuestro inalienable y exclusivo. Para regir mi conducta Kant me ofrece un criterio: que quiera siempre lo que otro cualquiera puede querer. Pero esto vacía el ideal (...). Yo no puedo querer plenamente sino lo que en mí brota como apetencia de toda mi individual persona. (...) Como en belleza, así en ética (II, 181)¹.

No es el único lugar donde encontramos la idea en cuestión (que ya Aranguren sostuvo)², aunque quizás sí el más explícito. En cualquier caso, esta misma mecánica en el pensamiento ético y en el estético viene a sumarse a la indisoluble relación entre la ética orteguiana y su metafísica. Justamente esa es la tesis que maneja Aranguren y que mantiene Cerezo: metafísica, ética y estética se vinculan de manera patente³.

1.2. El punto de partida: la ética de la vocación como crítica

“Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo” (I, 757). La conocida expresión orteguiana, además de condensar buena parte de su filosofía, es parte de la biografía de Ortega y Gasset. En lo que respecta a nuestro tema, Ortega hubo de enfrentarse a dos tendencias preponderantes en su momento, tanto en metafísica como en ética: el utilitarismo y el idealismo subjetivista⁴. De este modo, el planteamiento del concepto de *vocación* se ubica en una ética que tiene por causa buscar salida a dos grandes corrientes que,

¹ Citamos a ORTEGA siguiendo sus *Obra completa*, 10 volúmenes. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010, indicando en romanos el volumen y en arábigos las páginas.

² José Luis ARANGUREN, *La ética de Ortega*, 3.^a ed. Madrid: Taurus, 1966, p. 55.

³ Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel, 1984, por ejemplo en la p. 356.

⁴ Aquí nos vamos a referir sólo al aspecto ético, que es el que nos interesa. No obstante, una muestra de que Ortega construye su filosofía en general intentando evitar el subjetivismo la encontramos en José LASAGA MEDINA, “Del deber a la ilusión. (Notas para una ética de Ortega)”, *Ideología. Revista de Filosofía Moral y Política*, 10 (1994), p. 161.

en opinión del filósofo, se encontraban en una vía muerta. No podemos detenernos aquí en explicar los entresijos de estas posturas –por otra parte, bien conocidas–, ni tampoco mostrar pormenorizadamente la crítica orteguiana a las mismas. Sin embargo, trataremos de ilustrar a grandes rasgos el posicionamiento de Ortega respecto a la ética, dejando intuidos los puntos de divergencia ante las otras posiciones.

Frente al cálculo utilitarista en busca del mayor bien para el mayor número y frente al rígido y, en definitiva, abstracto imperativo idealista-kantiano, Ortega tratará de elaborar una posición ética que se base en conceptos como la *magnanimitad*. Su idea general es la siguiente: “No midamos, pues, a cada cual sino consigo mismo: lo que es como realidad con lo que es como proyecto. «Llega a ser el que eres». He ahí el justo imperativo” (II, 181). Es en esta medida que podemos considerar la suya una ética *pindárica*.

Ferrari Nieto ha expresado de forma clara cómo el rechazo de la moral utilitarista es un punto de partida de la filosofía que vamos a trabajar aquí: tal autor se refiere al ideal moral de la vocación y del ideal pindárico como “una *purificación* de la herencia ética recibida, que exige primero acabar con toda moral utilitaria o con el uso utilitarista de cualquier moral”⁵. A propósito de la diferencia entre los planteamientos de Ortega y los de la filosofía kantiana, *Conversación en el golf o la idea del dharma* resulta ser un texto muy poco citado y, sin embargo, esencial para una buena intelección de lo que aquí tratamos de mostrar como punto de origen del pensamiento ético orteguiano:

Es un error considerar la moral como un sistema de prohibiciones y deberes genéricos, el mismo para todos los individuos. Eso es una abstracción. Son muy pocas, si hay algunas, las acciones que están absolutamente mal o absolutamente bien. La vida es tan rica en situaciones diferentes, que no cabe encerrarla dentro de un único perfil moral (II, 524)⁶.

En buena medida entendemos ahora que es en esta clase de postura en la que piensa Ortega cuando critica el poder que en el ámbito social y moral ha tenido ese género de cosificación del pensamiento que denomina *frases* y que en modo alguno son compatibles con la riqueza de la realidad (cfr. II, 593-601), a excepción de su papel como guías. Max Stern es bien claro: “Si Ortega fuese el autor de una filosofía moral, no cabe ninguna duda de que la suya habría sido una ética antikantiana, desentendida por completo de todo ideal de

⁵ Enrique FERRARI NIETO, “Circunstancia y vocación: apuntes de Ortega para una biografía”, *Anuario Filosófico*, XLII/3 (2009), p. 610.

⁶ Se equivoca, pues Anselmo MATAIX en “Ética y vocación en J. Ortega y Gasset”, *Stromata. Ciencia y fe*, XXII (1966), p. 29.

fundamentación y hostil a todo universalismo moral”⁷. Nos parece aceptable la influencia de Brentano en este punto, ya que considerará a la ética kantiana como “manifesta ficción”⁸. En suma, para Ortega “El mandato ético impera sobre cualquier posibilismo, sobre cualquier adecuación a la norma moral, social, incluso legal”⁹.

Hasta aquí no hemos dicho nada que no se haya indicado con anterioridad: que el surgimiento del pensamiento ético de Ortega apoya un pie en la crítica al utilitarismo y al idealismo. Sin embargo, consideramos que su concepción ética apoya el otro pie en diferente crítica: la que dirige hacia una forma de vida individual y política imperante en su momento –y que, por tanto, es también su *circunstancia*. Así, señala en *Kant*: “Hoy, (...) nos sorprende hallar que en el hombre de aspecto más tranquilo truena una remota tormenta abisal, una congoja profunda. La forma de la vida ha cambiado mucho más que sus contenidos: hoy es inminencia, improvisación, acritud, prisa y aspereza” (IV, 257). Consideramos que esa situación del hombre contemporáneo es una de las causas que moverán al filósofo a articular una ética que, respondiendo a la realidad perceptible, tomará como aspecto central la noción de *proyecto*, justamente orientada a combatir la improvisación.

La anterior observación nos permitía ver que la forma de vida individual imperante a comienzos del siglo XX daba motivos a Ortega para proponer una ética diferente a las usadas. Pero también la vida política le ofreció motivos para ello. El texto clave en este punto nos parece *La rebelión de las masas*, concretamente cuando afirma que el Poder público, el Gobierno, “vive al día (...) vive sin programa de vida, sin proyecto. No sabe dónde va porque, en rigor, no va, no tiene camino prefijado, anticipado” (IV, 401). Son esta clase de problemas los que creemos que trata de combatir con nociones como la de *vocación*, y nos resulta notorio que, hasta hoy, sólo se haya atendido a la crítica del utilitarismo y las posturas deontológicas como origen de la ética orteguiana.

1.3. Algunos conceptos fundamentales

Aunque no podemos detenernos pormenorizadamente en la exposición de lo que el concepto *vocación* significa para Ortega (nuestro propósito, no lo olvidemos, es matizar la interpretación que sobre tal concepto se ha llevado a cabo), debemos afirmar que la noción que ahora nos ocupa es *nuclear* en su obra:

⁷ Max STERN, “Sobre la filosofía moral de Ortega y las dificultades de su recepción”, *Idegología. Revista de Filosofía Moral y Política*, 7 (1993), p. 139.

⁸ Franz BRENTANO, *El origen del conocimiento moral*. Madrid: Tecnos, 2002, p. 18.

⁹ Carlos Enrique GARCÍA LARA, *Ortega y el psicoanálisis: el yo necesario y la ética del deseo*. Alicante: Universidad de Alicante, 1997, p. 233.

si bien es cierto que le costó darle una formulación precisa, una vez alcanzada ésta, no varió demasiado en los escritos posteriores. En cualquier caso, es ineludible que hagamos un breve repaso en torno a *parte* de esta terminología, a veces limitándonos a una mera enunciación.

a) *Vocación*. Ortega nos presenta este concepto en múltiples ocasiones, si bien es cierto que no siempre en el sentido que nos interesa abordar: el aspecto técnico. Según éste, podríamos entender la vocación como “un mandamiento de inquietud, de ensayo y creación” (II, 525); pero esto no nos explica demasiado. Más clara es esta definición, casi canónica: “Esta llamada hacia un cierto tipo de vida o, lo que es igual, de un cierto tipo de vida hacia nosotros, esta voz o grito imperativo que asciende de nuestro más íntimo fondo es la vocación” (V, 298). De esta forma, a la vista de los distintos programas vitales posibles, “una voz extraña, emergente de no sabemos qué íntimo secreto fondo nuestro, nos llama a elegir uno de ellos y excluir los demás. Todos, conste, se nos presentan como posibles –podemos ser uno u otro–, pero uno, uno sólo se nos presenta como lo que tenemos que ser”; a lo que añade que esa voz extraña es “el ingrediente más extraño y misterioso del hombre” (VI, 482). Para entenderlo hay que partir de un aspecto bien conocido del pensamiento orteguiano: que la vida es la realidad radical (VI, 47), y que nos es dada, pero no nos es dada hecha (cfr. V, 297). Este camino por recorrer, sin embargo, no es plenamente libre. En efecto, la circunstancia ofrece al viviente tanto los límites de lo que puede hacer (II, 736) como las posibilidades (siempre en plural)¹⁰ para ello, pues “no hay un vivir abstracto” (V, 124). Ahora bien, y con esto entramos en la parte crucial de la cuestión: ¿cuál de entre todas las posibilidades habremos de elegir? La que nuestra vocación nos vaya indicando como más apropiada en la circunstancia (V, 86). En este sentido, habrá que entender por vocación no sólo, como es usual, “una forma genérica de la ocupación profesional y del *curriculum* civil, sino (...) un programa íntegro e individual de existencia”, lo que permite decir a Ortega que “nuestro yo es nuestra vocación” (V, 126).

Hay que advertir que la noción de *vocación* se encuentra en íntima relación con la de *destino*. Respecto a éste, baste por ahora esta definición: “El destino no consiste en aquello que tenemos ganas de hacer; más bien se reconoce y muestra su claro, rigoroso perfil en la conciencia de *tener* que hacer lo que no tenemos ganas” (IV, 439).

Es imprescindible advertir, de inicio, que la vocación es *estrictamente individual*; es decir, que la vocación de cada individuo es suya y sólo suya, siendo la

¹⁰ Cfr. Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, p. 155.

de cada cual diferente a las demás: “lo bueno en un hombre es malo en otro (...). Pues bien; yo creo que no sólo cada oficio, sino cada individuo, tiene su decencia intransferible y personal, su repertorio ideal de acciones y gestos debidos” (II, 526).

Cabe notar, en esta breve caracterización del concepto, que la vocación es un atributo exclusivamente humano, precisamente porque sólo los hombres tienen que elegir a cada momento lo que serán, teniendo que descubrir el plan mismo, el proyecto mismo de su ser (V, 131). No obstante, Ortega señala dos tipos humanos que parecen carecer de vocación, al menos tal y como ésta se ha caracterizado en lo que tiene de trayectoria y proyecto: el niño (por no tener *centro*: II, 582) y el aventurero (VI, 334-352); por el contrario, el paradigma de hombre que tiene vocación y la asume es el *héroe*, especialmente trabajado en *Meditaciones del Quijote*¹¹.

b) *Talento*. Pudiera parecer que cumplir con la vocación es ir haciendo lo que a uno *se le da bien*, aquello para lo que se tiene *talento*. Esto, no obstante, sería completamente erróneo: “Ciertamente, sería un error fundamental creer que la vocación de un hombre coincide con sus dotes más indiscutibles (...). A veces, la vocación no va en el sentido de las dotes, a veces va francamente en contra” (V, 134). Esta aclaración es interesante en la medida en que puede darse el caso de un pintor o escritor genial que, sin embargo, no esté siendo fiel a su vocación –lo cual es lo mismo que decir, como aclararemos a continuación, que lleva una vida *inauténtica*.

c) *Autenticidad e inautenticidad*. Desde la consideración de Ortega en torno a la vocación, caben dos posibilidades: que ésta se acepte como la vida que ha de llevarse o que no. En el primero de los casos nos encontraremos frente a una vida *auténtica*¹², que asume su destino (algo propio de quien tiene la virtud de la *magnanimitad*, de la que hablaremos después). En palabras de Rodríguez Huéscar: “la *autenticidad*, esa categoría fundamental de la realidad «vida humana», no está dada, sin más, por el hecho de vivir (...). Hay que ganarla, pues, en permanente y siempre renovado esfuerzo”¹³. Pero existe la posibilidad de no aceptar la vocación que se nos propone, caso de la *inautenticidad*. Ésta, a su vez, conoce dos modos: la *falsificación*, que consiste en hacer cualquier cosa (o mu-

¹¹ Cfr. especialmente la “Meditación primera”, I, 795-825.

¹² Aunque no podemos detenernos ahora aquí, respecto a la *autenticidad* conviene advertir, como hace Eduardo ÁLVAREZ GONZÁLEZ, que “dicho concepto no se presenta de manera unívoca en el conjunto de su obra, sino que aparece interpretado mediante diversas nociones que no tienen el mismo peso en términos filosóficos y entre las cuales se advierte un grado variable de interconexión” (“El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 25 (2012), p. 171).

¹³ Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Semblanza de Ortega*. Barcelona / Ciudad Real: Anthropos / Diputación Provincial de Ciudad Real, 1994, pp. 204-205.

chas cosas) distinta a la que ha de hacerse (“soplantarse a sí mismo”, filisteísmo, V, 126); o bien el mero no-hacer-nada, propio del ocioso –lo cual no deja de ser una *elección* (para más precisiones sobre la elección, cfr. X, 3 y ss.).

Como mostraremos después, estos conceptos (*autenticidad* e *inauténticidad*) resultan esenciales en varia medida, fundamentalmente en dos puntos: en primer lugar, porque ocupan, en la ética orteguiana, los puestos que tradicionalmente ocupaban las nociones de *bueno* y *malo*; y, en segundo lugar, porque la vida auténtica y la inauténtica suelen estar asociadas (salvo intervención del azar, al cual Ortega considera como factor ajeno a nosotros con el que, no obstante, debemos contar en la medida en que se haya producido, esto es, *a posteriori* respecto de su aparición en la vida)¹⁴ a dos modos de vida: la noble y la vulgar. Igualmente, apelando a una nota al pie de *La rebelión de las masas* (IV, 438, n. 1), Ortega contempla la posibilidad de que se pueda ser auténtico (y, por tanto, inauténtico) en partes de nuestro ser.

d) *Esfuerzo deportivo*. Llevar una vida auténtica es tanto como no conformarse con hacer lo estrictamente necesario, sino, en uso de la libertad de que cada uno dispone, tratar de esforzarse, de mejorar, de llevar siempre una vida plena de significado y, en esta medida, salvar la circunstancia. A ese esfuerzo añadido es al que Ortega denomina *esfuerzo deportivo*, contrapuesto al *esfuerzo puro* que no lleva a ninguna parte más que a la melancolía (II, 664). Debemos dejar indicado que en torno a esta cuestión se diferencian las posturas de Aranguren/Cerezo y Lasaga, a propósito de lo cual nos posicionaremos nítidamente en la parte final de este trabajo. Dicho esto, parece aclarador ofrecer la definición que el propio Lasaga aporta de la noción de *esfuerzo deportivo*:

Mientras que el trabajo es un esfuerzo impuesto por la necesidad y regulado por la utilidad, el deporte supone un esfuerzo libremente asumido y desinteresado. Retiene del juego el hecho de la libre asunción de reglas, sin imposición externa. Se diferencia en que el juego pertenece al lado amable de la vida, mientras que el deporte conlleva riesgos y peligros. El esfuerzo deportivo sintetiza así dos motivos que contienen componentes decisivos de la vida humana: la libertad, apuntado en el ingrediente del juego, y el carácter finito y mortal de la vida humana en el ingrediente del peligro¹⁵.

Con ello creemos que queda bien claro que no hay que entender este *esfuerzo deportivo* como una chuchería o cuestión de ociosidad.

e) *Magnanimitad*. Esta noción, trabajada especialmente en *Mirabeau o el político*, y cuyo opuesto es la *pusilanimidad* (IV, 200), ha de entenderse en su

¹⁴ Cfr. José LASAGA MEDINA, *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma Editores, 2006, p. 243.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 109-110.

significado etimológico, esto es, en tanto que grandeza de espíritu. Con este concepto se refiere Ortega, básicamente a una “inagotable energía, la tensión constante de su esfuerzo [del magnánimo], la fertilidad y monumentalidad de sus proyectos, la rapidez, la eficacia con que los ejecutan, la previsión genial de los acontecimientos, la entereza y serenidad con que acogen los peligros, el garbo triunfal de su actitud en todas las circunstancias” (IV, 200). Dicho de una manera quizá más clara, en este caso por parte de Lasaga, “la magnanimitud es el principio ético que se realiza en el cumplimiento de la propia misión, esto es, pre-disposición para el cumplimiento de la vocación en la circunstancia no elegida, aceptación del destino”¹⁶. Así, aunque el personaje que encarna paradigmáticamente esta virtud es San Mauricio, podemos asimilar esta actitud al ánimo guerrero (cfr. II, 547).

f) *Libertad*. Hemos indicado que la circunstancia posibilita nuestras opciones vitales, pero que, a la vez, las limita. En este sentido, resulta evidente que no tenemos libertad absoluta para hacer lo que nos venga en gana. De esta manera, ¿qué libertad es la que, según Ortega, tenemos cada uno de nosotros de cara a elegir nuestra vida? Podemos advertir que hay dos aspectos en que gozamos de libertad a lo largo de nuestra trayectoria vital, siempre según el autor. En primer lugar, y fundamental, somos libres para *aceptar o no* el camino que nos marca nuestra vocación. De este modo, está en nuestra mano llevar lo que Ortega denomina, como hemos indicado, una vida *auténtica*. En tal sentido, no sólo gozamos de libertad, sino que *somos necesariamente libres*: que el hombre no sea algo ya, sino que sea perpetua tarea, implica que constantemente ha de elegir, y sólo se puede elegir cuando, habiendo múltiples posibilidades, no tenemos que optar obligatoriamente por una o por otra. Hay que advertir, acaso de pasada, que el tema de la elección lo trabaja Ortega particularmente referido al amor, si bien es cierto que sus conclusiones son extrapolables a nuestro asunto. Así, señala que “la verdadera elección consiste en no ser capaz de amar más que a determinado ser –es el amor inalienable. En él llega el erotismo a su máxima potencia de delicia y de fatalidad” (II, 728); y, como iremos viendo en el desarrollo de esta investigación, respecto al tema de la elección de nuestro quehacer sólo hay, efectivamente, una *opción correcta*, que radicará en amar un determinado ser: el que tenemos que ser, el que la vocación nos señala.

Hay un segundo sentido en que Ortega habla de libertad, mucho menos mencionado por los estudiosos, si bien es cierto que se sobreentiende. Una vez que aceptamos nuestra vocación –aunque también ocurre si ponemos nuestra vida a otra cosa–, el camino hasta la plenitud es asunto nuestro. En este sentido,

¹⁶ *Ibidem*, p. 104.

la circunstancia propone y nosotros disponemos; o, dicho de otro modo, tenemos libertad para elegir los medios hacia nuestro objetivo vital, habida cuenta de que éstos pasarán a ser parte de nuestro pasado y, en esta medida, de nosotros mismos ("el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia", VI, 73). En esta línea señala Gómez Bosque que la libertad "puede ser definida como el *indeterminismo* en la imaginación de esbozos posibles de ser y en la elección de uno de ellos"¹⁷.

g) *Situación*. Se ha estudiado enormemente la importancia que en Ortega adquiere el concepto de *perspectiva*. Cada perspectiva resulta ser única, un punto exclusivo de apertura al universo. Sin embargo, para nuestros intereses parece crucial hablar, más que de perspectiva, de un concepto complementario¹⁸: el de *situación* en el sentido en que lo hace el propio Ortega, pero dándole mucha más importancia que él, tal y como hace Rodríguez Huéscar¹⁹, que analiza la cuestión en torno al *aquí*²⁰ y al *templo*²¹. La idea es sencilla, pero el matiz parece relevante: dos personas que estuviesen (si es que tal cosa fuera posible) en un mismo lugar y en un mismo momento –incluso aunque ellas mismas fueran físicamente idénticas– se encontrarían en una *situación* diferente. Esto es tanto como decir que, ante una misma realidad, percibida desde un mismo sitio, dicha realidad se percibiría de manera diferente, provocaría acciones distintas, etc.: "Yo soy una cierta individualísima presión sobre el mundo: el mundo es la resistencia no menos determinada e individual a aquella presión" (V, 125)²².

¹⁷ Pedro GÓMEZ BOSQUE, *Alma, cuerpo, vocación: reflexiones en torno a la antropología filosófica de Ortega*. Santander: Fundación Marcelino Botín, 1984, p. 42.

¹⁸ Cfr. Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, pp. 101-106.

¹⁹ Especialmente, además de lo que se indica en la cita siguiente, cfr. *La innovación metafísica de Ortega...*, ob. cit., pp. 162-170.

²⁰ Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Éticos y logos*. Madrid: UNED, 1996, p. 94.

²¹ *Ibidem*, p. 161.

²² Debe constar que este concepto de *situación* (frente al de *perspectiva*) tuvo más influencia de la que a veces se aprecia, debiéndose esto a su transmisión no explícita. Así ocurre, por ejemplo, con García Morente y su *Ensayo sobre la vida privada*, donde mantiene lo que aquí indicamos poniéndolo en relación con el tema crucial de la *elección*: "Yo no puedo confiar a otro el encargo de tomar por mí las resoluciones que constituyen mi vida; pues aun cuando ello fuera por milagro factible, siempre seguiría siendo mía exclusivamente la solución de entregar mi vida a ese otro y también mía la tácita, pero imprescindible repetición constante de esa definitiva dejación" (Manuel GARCÍA MORENTE, *Ensayo sobre la vida privada*. Madrid: Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, 1992, p. 15).

1.4. Vocación colectiva o generacional

Hemos indicado que, en sentido estricto, la vocación es individual. Sin embargo, no podemos dejar de advertir que esta vocación individual puede serlo de un sujeto *colectivo*²³. En este sentido, Ortega nos dirá en múltiples ocasiones que cada generación –o, en su caso, cada pueblo– está llamado a llegar a determinada altura, y que, igual que ocurre con los sujetos individuales, existe la posibilidad de que una colectividad lleve una “vida” *falsificada* o *auténtica* (cfr. II, 737 y III, 566).

Sin embargo, no es el anterior el único punto de relación entre colectividad y vocación. Además de ser aquélla parte de la *circunstancia*, hay un momento clave en que el aspecto colectivo se introduce en la vocación. De esta forma, pese a ser, insistimos, individual –en el sentido de que es mía y de nadie más–, la vocación se encuentra configurada por dos tipos de elementos: los que llamaremos *objetivos* y los que podemos llamar *subjetivos*.

Los elementos *objetivos* están ligados con la circunstancia y, concretamente, con la *generación*. Esto es tanto como decir que, siendo miembros de una generación –y de esto nadie escapa, al margen de los caracteres esenciales que ésta presente–, habrá aspectos comunes en todos los individuos que compartan el tiempo vital: algo propio de las generaciones, según Ortega, es producir en los sujetos similares apetencias, anhelos, oficios o terrores (cfr. III, 563-564).

Esto debe conjugarse, sin embargo, con los aspectos *subjetivos*, ahora sí puramente individuales, de la vocación. Ortega suele recurrir al mismo ejemplo para explicar este punto. Podemos tener por vocación ser médico, habiendo aspectos generales que todo galeno ha de cumplir para ser tal (aspecto *objetivo*): por ejemplo, ser licenciado en medicina. Sin embargo, nadie es médico en abstracto²⁴, sino que cada doctor aporta su peculiar personalidad y conducta al modo de ejercer su profesión (se aprecia aquí el interés que Ortega tiene por diferenciar la *vocación de la carrera*)²⁵. De esta manera, por más que el sujeto no pueda desprenderse de su mundo circundante, la vocación ha de estar (de hecho, está) dotada del carácter individual que hemos tratado de presentar. A ello hay que añadir que cada uno tiene sólo una vocación, aunque ésta sea *poliedrica* (V, 301). Con esto queremos decir que un sujeto puede estar llamado a ser médico, y a la vez padre de familia, marido adúltero y excelente narrador. Dicho de otra forma, todos estos aspectos han de configurar la trayectoria ideal de un individuo, y la trayectoria es una sola.

²³ Cfr. Pedro GÓMEZ BOSQUE, *Alma, cuerpo, vocación...*, ob. cit., p. 55.

²⁴ Nótese la similitud con V, 124.

²⁵ Cfr. “Sobre las carreras”, V, 297-311.

1.5. La naturaleza de la vocación

Hemos mostrado brevemente en las páginas anteriores qué entiende Ortega por vocación: el ideal perfil que tendría nuestra vida auténtica y que nos llevaría a cumplir el imperativo pindárico de llegar a ser el que hay que ser y aún no somos. Sin embargo, hay dos cuestiones que debemos, al menos, mencionar para poder desarrollar nuestra investigación: de dónde procede esa llamada y cuál es su naturaleza. En este trabajo sólo vamos a analizar el segundo; el primero de ellos, al margen de algunas notas que proporcionamos más abajo, habrá de conformar una investigación paralela a la presente, mucho más polémica y crítica con el propio Ortega y Gasset²⁶.

Debemos empezar señalando lo que la vocación *no es*. Algunos estudiosos se han referido a ella como *voz de la conciencia*²⁷. Esta idea se entiende fácilmente, pero nos parece que es extremadamente errónea. En primer lugar, el mero uso de la palabra “conciencia” se presta a ambigüedad por su trayectoria en el ámbito de la filosofía. En segundo lugar, nada más lejos de ser la vocación una voz, por mucho que “llame”; si tuviera que asemejarse a algo sería a un *sentimiento* en el sentido usual de la palabra²⁸. Y en tercer lugar, y más grave, la vocación no procede de la interioridad a que la *voz de la conciencia* parece aludir: muy al contrario, consideramos, como justificaremos debidamente en el futuro trabajo al que aludíamos, que la interpretación más adecuada de Ortega –al margen de que su pensamiento respecto a este asunto sea, tal y como nosotros consideramos, erróneo– ubica el origen de la vocación en la *circunstancia*, que es, por definición, lo más otro que la conciencia del individuo.

Dicho lo anterior, ¿qué naturaleza tiene la vocación, cuál es su carácter? Poco se ha escrito sobre esto, y, al no ser el núcleo de nuestra investigación, no podemos detenernos demasiado. Sin embargo, someteremos a cuestión dos interpretaciones, de las cuales una nos parece correcta y la otra aceptable con matices.

La primera interpretación nos lleva a tomar vocabulario, nuevamente, de Rodríguez Huéscar. Concretamente, entendemos que la vocación es una *intuición*, entendiendo por ésta lo siguiente:

²⁶ Cfr. próximamente: Rodolfo GUTIÉRREZ SIMÓN, “Los límites del sujeto y la libertad en Ortega y Gasset”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* (en prensa).

²⁷ Beatriz LARREA JASPE, “El sentido de la vocación en Ortega”, en Atilano DOMÍNGUEZ, Jacobo MUÑOZ y Jaime DE SALAS (coords.), *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 1997, p. 66.

²⁸ Larrea habla también de una suerte de *presentimiento* que tendríamos respecto de la vocación a que estamos llamados. Aunque mejor que “voz de la conciencia”, no parece tampoco ser una noción demasiado clara; cfr. *ibidem*, p. 60.

La *instancia* (...) es previa al “ser” (y la que lo posibilita). La instancia no es –las “instancias” no son– *ser*, sino *lo que nos hace “ser”*, y esto quiere decir, por lo pronto, lo que nos *hace hacer*, lo que *hace que hagamos*. [En otras palabras, es lo que nos hace que] *hagamos* nuestro ser (y, por supuesto, el de las cosas) al hacer [que] *nos hagamos*. La *instancia* nos *insta*, pues, a hacer –esto o aquello– para *ser* –esto o aquello–: lo que *vamos a ser*²⁹.

O, aún más claro, “lo que *solicita*, reclama, mueve, promueve y a veces commueve; obsta; apela –llama, *voca*, *convoca* o provoca, incluso, *in extremis*, exige, urge, apremia– son sólo algunas de las variedades modales del instar”³⁰. Así entendida la instancia, consideramos que la vocación tiene naturaleza *instancial*, ya que se adecua perfectamente a lo que la cita sugiere: es anterior al ser (y, como hemos visto, anterior al pensamiento [cfr. también VII, 434-435]; algo que encaja con el hecho de que hay otra cosa anterior a éste: el fondo inso-bornable; pues dicho pensamiento nace de una potencia preintelectual [II, 231]) y mueve a hacer, ya sea para aceptarla o para no aceptarla; y, en caso de aceptarla, mueve a desarrollar la vida. En este sentido, podríamos entender, aunque con extrema cautela, que la vocación tiene, sólo en tanto que *instancia*, el carácter de una presencia (entendiendo que ésta se contrapone a la *cosa*, igual que el fantasma se contrapone a la materia). Debe quedar explicitado que la vocación no es el único elemento que existe con naturaleza *instancial*, pues, de hecho, no es a ella a la que Rodríguez Huéscar se refiere; y esto hasta el punto de que, en otro lugar³¹, considera el autor manchego que las cosas (en sentido lato, genérico) tienen una dimensión *instancial*, en la medida en que, no tomadas en su mera corporalidad, son aquello que mueve a actuar. Sin embargo, consideramos plenamente legítimo y pertinente el empleo de esta terminología para la cuestión.

El segundo punto que debemos abordar podemos formularlo en una pregunta: ¿tiene la vocación la naturaleza de las *creencias*? Tal parece ser la posición de Jaime de Salas, que aprecia cierto carácter “creencial” en la vocación en tanto en cuanto ésta es “inconsciente” (a diferencia del *proyecto de vida*, que arrancaría de ella), y porque, al igual que las creencias, *instaría* al individuo a obrar de un modo concreto³².

²⁹ Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Éthos y logos*, ob. cit., pp. 38-39.

³⁰ *Ibidem*, p. 42

³¹ Cfr. Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega...*, ob. cit., p. 142.

³² Cfr. Jaime DE SALAS ORTUETA, “Ortega y la ética de la perspectiva”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 6 (2003), pp. 89-100; particularmente, p. 96. No podemos dejar de advertir, llegado este punto, cierto paralelismo con una noción propia del protestantismo luterano que desarrolló en su momento Max Weber: el término alemán *Beruf*, que se vierte al castellano justamente, aunque con cierta imprecisión, como *vocación*. Que Ortega conoce este concepto queda claro, pues

Lo que propone de Salas, seguido entre otros por Larrea³³, nos parece que es cierto; sin embargo, entendemos que hay que hacer una precisión imprescindible, pues, aunque la vocación tenga ese paralelismo indudable con las creencias en sentido orteguiano (V, 659-685), no podemos tomar la parte por el todo y decir que la vocación sea una creencia (de hecho, de Salas no va tan lejos; sin embargo, una mala interpretación de sus textos pudiera llevar a confusión). Ni siquiera diremos que tiene naturaleza “creencial” más que en cierta medida. En primer lugar, debemos advertir que la inconsciencia que tenemos respecto a nuestra vocación es un aspecto problemático. Sin embargo, podemos aceptar, *mutatis mutandis*, esa caracterización. En cualquier caso, para justificar el matiz que queremos introducir, tomaremos prestado el cuadro que ofrece Lasaga³⁴ para contrastar las *ideas* con las *creencias* tal y como Ortega y Gasset entiende las unas y las otras:

CREENCIAS	IDEAS
“Contar con”	“Reparar en”
Carácter de realidad	Carácter revocable: fantasías
Continente de la vida humana	Contenidos del yo-conciencia
Latentes (o inconscientes)	Patentes a la conciencia
Tienen vigencia social	Sin vigencia
Son colectivas	Son individuales
Son heredadas	Son creadas

Podemos apreciar que las creencias son inconscientes; incluso podríamos llegar a asumir (con reparos) que con la vocación “contásemos”. Además, Ortega defendería el carácter de realidad de ella, que en modo alguno es fantasía. Sin embargo, si algo caracteriza a la *vocación* por encima de todo, como

alude a él en I, 71. No obstante, las diferencias entre ambas nociones (la vocación de Ortega y la *Beruf* que tematiza Weber) son notorias: mientras el concepto orteguiano no es estrictamente racional, procede del propio individuo (al menos, en teoría) y no atiende tanto al resultado como a la acción misma, la *profesión/vocación (Beruf)* es racional, no nace del propio individuo (deriva de un mandato divino) y es esencial a ella no sólo realizarla y realizarla bien, sino obtener también un cierto beneficio que, en última instancia, acredite la pertenencia al grupo de los elegidos (esto último, claro está, es lo que se entiende en el mundo protestante-puritano a raíz de las posturas calvinistas; el propio Calvino, por su parte, no refrendaría tal deriva de sus posiciones originales).

³³ Así lo hace notar la autora en Beatriz LARREA JASPE, “El sentido de la vocación...”, ob. cit., p. 57; aunque creemos que malinterpreta el pasaje que cita: Jaime DE SALAS ORTUETA, *Razón y legitimidad en Leibniz*. Madrid: Tecnos, 1994, p. 100, pues ahí de Salas se está refiriendo a que en Leibniz opera como creencia la fe en la razón.

³⁴ José LASAGA MEDINA, *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2003, p. 148.

hemos hecho constar, es su carácter individual –ya sea de un individuo concreto o de un sujeto colectivo; y, aunque no cabe aquí la justificación, la vocación es *creada* (de manera *sui generis*, eso sí), no heredada. Además, podemos aventurar, sin que haya efectiva prueba explícita de ello, que mientras el ámbito de las creencias estaría en relación con lo que Ortega denomina “espíritu”, la vocación se encontraría en el ámbito del ‘alma’, que es, precisamente, el “espacio” (por llamarlo de algún modo) que se encuentra entre, y que vincula a, el “espíritu” y la “vitalidad” (cfr. II, 566-592)³⁵. No podemos afirmar taxativamente, y tampoco perseguimos tal cosa, que la vocación caiga del lado de las *ideas*, pero tampoco del de las *creencias*; en otras palabras, consideramos que la caracterización de la naturaleza de la vocación como “creencial” es pedagógica y orientativa, pero debe ir acompañada de las precisiones que aquí aportamos.

2. Vocación y circunstancia

Probablemente, la *circunstancia* sea el gran descubrimiento orteguiano, entendida como la otra mitad de nuestra persona desde la mencionada expresión “yo soy yo y mi circunstancia”. Hemos indicado que la circunstancia –en lo tocante a nuestra investigación– ha de comprenderse como aquello otro que yo que posibilita y que, a la vez, limita las posibilidades de acción entre las que he de elegir. Cabe notar, en esta breve introducción al concepto, que la circunstancia es *mundo* al devenir circunstancia de cada cual; dicho de otro modo, cuando es contemplada e interpretada por un sujeto desde su propia *perspectiva* y considerada en base a su momentánea *situación*. En esa medida podemos recuperar, a fin de ilustrar brevemente la relación entre esa circunstancia-mundo y la vocación, una cita que ya hemos utilizado: “Yo soy una cierta individualísima presión sobre el mundo: el mundo es la resistencia no menos determinada e individual a aquella presión” (V, 125).

Aunque esto es susceptible de interpretación, hay que advertir que, para Ortega, la circunstancia está dotada de absoluta *objetividad*. En efecto, cuando queremos intervenir en la realidad para hacer cualquier cosa se nos ofrece una resistencia que es *absolutamente objetiva* (resistencia que puede entenderse negativamente, pero también como facilidad: no ha de equipararse necesariamente *resistencia con oposición*).

Ahora bien, ¿cómo se relacionan *vocación* y *circunstancia*? Podemos establecer, al menos, dos puntos de relación. En primer lugar, uno que ya hemos

³⁵ Un apoyo a esta idea de que la vocación se encuentra en el ámbito del alma lo encontramos en Agustín SERRANO DE HARO, “Apariciones y eclipses del cuerpo propio”, en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013, p. 314.

indicado: la circunstancia es la que limita las posibilidades de acción entre las que he de elegir, pero también es la que ofrece dichas posibilidades, facilitándolas en mayor o menor medida. En este sentido, la circunstancia será aquello que facilitará o dificultará el desarrollo de mi vida a fin de ser fiel a mi vocación (si es que optamos por una vida *auténtica*).

Pero hay un segundo nivel de relación entre estos conceptos que tiene una mayor profundidad. Así, consideramos que la vocación procede de la circunstancia, que es la que llama a un determinado tipo de vida.

Hemos dicho más arriba que la vocación se encuentra en ese espacio “fuera del Universo” (II, 582) que Ortega denomina *alma*. En esta medida, podemos entender que el ámbito de la ‘vitalidad’ está en análoga relación con el cuerpo, que es el que, en último extremo, nos pone en relación con la circunstancia –cualquier otra afirmación sería un idealismo incompatible con el realismo depurado que Ortega pretende ofrecer. Pero hemos afirmado también con anterioridad que quien llama a un determinado tipo de vida, inoculando en nosotros de algún modo previo a nuestro ser la vocación, es la circunstancia. ¿Cómo es posible que ocurra tal cosa?

La pregunta que nos planteamos encuentra respuesta explícita en Ortega; además, abre la puerta a una posibilidad que, no pudiendo trabajarla aquí, es merecedora al menos de ser mencionada: relacionar la ética de Ortega no tanto con su metafísica como con su concepción de la verdad.

Quizá el texto de Ortega en que más claramente se aprecia la manera en que la circunstancia nos marca el camino que debemos recorrer sea la grabación realizada para el “Archivo de la Palabra” en el año 1932 (V, 86-87). Dicho texto, poco citado cuando se trabajan los temas que aquí nos ocupan, nos parece que es excepcional para resumir el punto de vista del autor, relacionando el tema de la vocación (implícito) con otros capitales en su pensamiento; pero, siendo tan extenso, sólo podemos aquí destacar su idea fundamental: la circunstancia marca en buena medida la vocación, pide o espera de nosotros (individuo o colectividad) una acción, un tipo de vida. ¿Cuál? Precisamente el que mejor se avenga a la circunstancia presente, determinada por el pasado del que es fruto. Con esta base, nuestra labor será (insistimos, suponiendo que seamos auténticos) llevar la vida mejor, que es justamente la que la circunstancia reclama. ¿Dónde encontramos la prueba de esto? En *Meditaciones del Quijote*, donde vislumbró ya Ortega el horizonte de esta problemática al afirmar que “la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre” (I, 756)³⁶.

³⁶ No debe confundirse esta idea con el hecho de que el hombre encuentre en su circunstancia modos de vida estandarizados en los que encasillarse, como las carreras, oficios, etc.; pues, como ya hemos señalado, una vez ubicado en ellos, llevará a cabo su trabajo o lo que sea de manera peculiarísima (cfr. “Sobre las carreras”, ob. cit.).

Debe quedar claro un aspecto que se presta a confusión sin una lectura detenida. Por ejemplo, cuando afirma en “Intimidades” que “Nuestra vida es algo que va lanzado por el ámbito de la existencia, es un proyectil, sólo que este proyectil es a la vez quien tiene que elegir su blanco (...). La elección de blanco no será totalmente libre; las circunstancias limitan el margen de nuestro albedrío” (II, 736), pudiera parecer que Ortega nos dice algo así: “cada uno es libre de elegir cuál será su vocación y hacer de ello el blanco de su vida”. Pero tal interpretación es errónea: lo que significa esa elección de blanco es si aceptamos o no aceptamos cumplir nuestra vocación; pero ésta, como indica la cita de 1932, es la que es, siendo la circunstancia la que nos la “asigna”. Esto nos da una pista importante respecto a otro tema a tratar: habrá que estar especialmente atentos para reconocer, si queremos llevar una vida plena, las verdaderas características de la circunstancia³⁷.

Consideramos que, aunque no podemos entrar en detalles, es necesario al menos mencionar una vía de investigación interesante: la que relaciona el conocimiento de la vocación (por medio del conocimiento de la circunstancia) con la *verdad*. Así, por ejemplo, entiende Garagorri que la manera de saber cuál es la trayectoria vital que necesariamente es la nuestra (esto es, la que lleva al cumplimiento de nuestra vocación y, por ende, a la autenticidad) está ligada a la circunstancialidad de la verdad en Ortega³⁸. Algo semejante propone otro autor ya citado: Rodríguez Huéscar³⁹.

2.1. Permanencia de la vocación en el tiempo: mutabilidad aparente

Después de analizar la relación entre la circunstancia y la vocación, por una parte, y la naturaleza de ésta, por otra, tiene sentido que nos planteemos una pregunta tal que la siguiente: dado que la circunstancia es algo dinámico y cambiante, y en vista de que también es determinante respecto de la vocación, ¿permanece ésta en el tiempo? O, dicho de otro modo, ¿cambia la vocación de un individuo a lo largo de su vida?

³⁷ Lo contrario sería lo que le ocurre, por ejemplo, al señorito satisfecho, que sólo es capaz de ver las facilidades que el mundo le ofrece y, por ello, no siente que tenga que salir de su “templo caprichoso” o “escuchar instancias externas superiores a él” (IV, 440). En este sentido, no es que la circunstancia (una vida cómoda) le llame a vivir pasivamente y sin esfuerzo, sino que es él mismo el que es incapaz de percibir lo que la circunstancia verdaderamente es.

³⁸ Paulino GARAGORRI, *Introducción a Ortega*. Madrid: Alianza, 1970, p. 114.

³⁹ “La *autenticidad* es, así, el sentido más profundo y originario de la verdad en Ortega –como es también el concepto fundamental de su ética– (...). Sólo cuando la vida toma posesión de sí misma en la *autenticidad*, sólo cuando adquiere transparencia ética, puede hacerse también transparente el pensamiento en su función de *revelar la realidad*” (Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Perspectiva y verdad*, ob. cit., p. 252).

José Lasaga parece sostener que, efectivamente, la vocación se modifica según se va viviendo. Así, mientras trabaja el tema de la *biografía* en Ortega, señala:

Es más, hay un hecho decisivo que explica la menor dificultad –relativa– en la interpretación de la vida de los demás: la vocación no es algo estable sino que puede cambiar con el tiempo, afectada por las experiencias de la vida. Eso significa que una vida no puede ser interpretada hasta que no está hecha, es decir, definitivamente hecha.

La muerte se revela como un requisito hermenéutico para el ejercicio de contar la historia de una vida, para conocer el yo que la habitó⁴⁰.

Es cierto que, en lo referente a la biografía, el biografiado debe estar muerto para poder llevarla a cabo, tesis que compartimos. Sin embargo, creemos que Lasaga comete aquí un error: confundir la vocación con el conocimiento que de ella tenemos. Así, es verdaderamente problemático el conocimiento de la misma; sin embargo, Ortega es muy claro al afirmar que vocación sólo tenemos una, como hemos ido mostrando. De hecho, el filósofo madrileño sí considera que hay un cierto matiz que la experiencia va añadiendo y que altera en una peculiar medida la vocación. Así lo plantea en *La elección en amor*: ante el hecho de que, durante una vida, un hombre o mujer se enamore de personas muy diferentes entre sí, podríamos pensar que “el ser radical del hombre [que se enamora de dichas mujeres] había variado de un tiempo a otro. ¿Es posible este cambio en la raíz misma de nuestro ser?” (V, 507). Su respuesta es, dicho de forma esquemática, *coherente*, aunque decepcionante: sólo admite Ortega que hay evolución y crecimiento personal, pero éstos se producen desde el interior, no determinados por lo exterior, y suponen sólo “girar sobre sí mismo unos grados” (V, 508). Así, parece que no hay modificación de la vocación, como no cambia un cuadro de Goya tras las sutiles modificaciones del restaurador; en todo caso, algún matiz. Esto es coherente con su idea de la inmutabilidad e individualidad de la vocación; pero es decepcionante en la medida en que, por salvar cierto núcleo personal, no concede permeabilidad a éste (en teoría, al menos) respecto de la circunstancia.

⁴⁰ José LASAGA MEDINA, “El yo-vocación en Ortega y Gasset. (El personaje sin autor)”, en Lucia PARENTE (ed.), *Tra biografia e storia: la filosofia spagnola nel Novecento*. Roma: Aracne, 2008, p. 88.

3. Autenticidad y bondad

3.1. Ser auténtico no significa ser bueno

“La ética trata de qué es lo bueno, de qué acciones son las buenas” (I, 699), afirma Ortega en el 1914; en “Muerte y resurrección” (1917) apuntará que “La bondad o maldad de que habla la ética es siempre la bondad o maldad de una volición, de un querer. No las cosas son buenas o malas, sino nuestro querer o nuestro no querer” (II, 286). Sin embargo, un breve repaso a lo que hemos indicado en el apartado 1.3 nos pone sobre la pista de que en Ortega no se emplea, al menos en sentido técnico referido al punto que en esta investigación nos ocupa, el concepto de *bondad*, sino el de *autenticidad* o, en su caso, y vinculado a él, el de *magnanimitad*.

La idea que estamos introduciendo, que Ortega no se refiere a la *bondad*, no tendría la importancia que le concedemos aquí de no venir acompañada de otra, a saber: que *bondad* y *autenticidad* no son lo mismo. Así lo afirma, por ejemplo, Ignacio Sánchez Cámara: “Ortega entiende la vida como libertad y como esfuerzo. Distingue entre dos tipos ideales antagónicos de vida: la noble y la vulgar, caracterizadas, respectivamente, por el esfuerzo y la inercia (...). La ética de Ortega no es una ética formal en la que el bien se identifique con la mera autenticidad”⁴¹, aunque luego vinculará la ética orteguiana con la filosofía de los valores de una manera que, no pudiendo adentrarnos en ello más que lo indicado en el apartado 3.2, nos parece exagerada⁴². José Lasaga, en cambio, parece vincular ambas nociones. Es cierta la proximidad entre tales ideas en lo referido al *esfuerzo*⁴³; sin embargo, no encontramos justificación cuando da un salto y las equipara, señalando que “la autenticidad, en cuanto que no es sino otro sinónimo de la bondad moral”⁴⁴. Y no encontramos justificación porque la diferencia entre bondad y autenticidad es, en realidad, plenamente coherente con la individualidad de la *vocación*, ya que, ateniéndonos a lo que hasta aquí hemos indicado, dos sujetos en distinta *situación* envueltos por la misma circunstancia operarán de manera diversa pudiendo ser ambos *auténticos* –esto es, asumiendo su peculiar problema y afirmándose en la indicada circunstancia–; pero la bondad, en un pensamiento en que se apuesta por la objetividad de los

⁴¹ Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, “Ortega y Gasset y la filosofía de los valores”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 1 (2000), pp. 162-163.

⁴² *Ibidem*, p. 168.

⁴³ “En Ortega se mantiene la misma opacidad que el judaísmo primero y el cristianismo después supieron introducir en sus morales: hacer el bien significa esforzarse hacia una meta, cuya senda nunca podemos asegurar que es la correcta” (José LASAGA MEDINA, *Figuras...*, ob. cit., p. 233, n. 11).

⁴⁴ *Ibidem*, p. 234, nota.

valores⁴⁵, ha de ser por definición una y no múltiple (otras consideraciones serían tenidas por Ortega como relativistas y/o subjetivistas, funcionando aquí un mecanismo análogo al de la verdad, III, 536). Como mucho, habrá acciones afines a la vocación y que, en ese sentido, sean buenas *como medios* y generadoras de autenticidad. De hecho, el propio filósofo aprecia que una vida auténtica caracterizada por la *magnanimitad* implica, por lo general, ciertos vicios: “Es posible que el régimen de magnanimitad –sobre todo en el hombre público– incapacite para el servicio de las virtudes menores y arrastre consigo automáticamente la propensión para ciertos vicios. Esto es lo que puede verse con alguna claridad en el caso de Mirabeau” (IV, 202).

A ello podemos añadir que, según Ortega, caben *grados* en la autenticidad de la vida que alguien va viviendo⁴⁶; la bondad, por su parte, o *es*, o *no es*. Pero hay aún un punto más evidente: existen acciones que han de ser realizadas para llevar una vida auténtica (cada cual la suya) y que no son susceptibles de calificación en términos de *bondad* o *maldad*. Por ejemplo, la vocación de Goya pide de él ser el mayor pintor de la historia de España; pero no podemos decir que pintar cualquiera de sus *Pinturas negras* sea bueno ni malo. Del mismo modo, como veremos en el apartado siguiente, el perfecto Bien (así como la perfecta Justicia, o cualquier otro valor o ideal) no es *alcanzable* por definición, sino, en todo caso, *orientador* (cfr. II, 278 y II, 550); la más absoluta *autenticidad* de mi vida puede, en cambio, lograrse (otra cuestión será que, ateniéndonos meramente al pensamiento de Ortega, tal cosa sea extremadamente difícil). En nuestra línea se manifiesta Díaz Álvarez al sostener que “Desde el punto de vista de la ética de la vocación, la vocación es más vinculante que cualquier norma más general y más abstracta (...). Ortega mantiene que la vocación es superior a las ideas convencionales de bien y de mal, por derivar de un estrato más básico de la perspectiva”⁴⁷.

Debemos advertir que, para Ortega, el Bien y el Mal son valores (III, 533), mientras que podemos entender que la autenticidad es, en cierto aspecto, un *modo de vida*; no obstante, también puede entenderse como un valor, el cual sería jerárquicamente superior al valor “Bien”⁴⁸ y, por tanto, distinto de él. En

⁴⁵ Cfr. *infra*, apartado 3.2.

⁴⁶ Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, 2 vols. Madrid: Revista de Occidente, 1973, volumen II, p. 213.

⁴⁷ Jaime DE SALAS, “Perspectiva y el método de salvación en Ortega”, en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013, p. 240.

⁴⁸ Pues entendemos que, según los planteamientos de Ortega, lo máximo que un ser humano puede ser, su plenitud, es alcanzar la autenticidad, ser lo que tiene que ser; no obstante, si se determinase que ser *bueno* fuera (al menos en algunas personas) un valor superior a ser *auténtico*, nuestra tesis no quedaría en modo alguno invalidada: lo que es inferior tampoco está en relación de identidad con lo que le es superior.

todo caso, este matiz introduce una problemática en la cuestión ajena a lo que aquí nos interesa. Quede el asunto, pues, meramente enunciado.

Cabe notar que Javier San Martín, inspirado por y pensando en *Meditaciones del Quijote*, localiza la *bondad* orteguiana en “la perfección de las cosas, la perfección del mundo, el reino del amor en el mundo”⁴⁹; pero comete el mismo error injustificado que Lasaga, que habrá de adquirir plena claridad cuando analicemos el caso de la posibilidad o no de que haya algo así como *vocaciones malignas* (por ejemplo, la de ladrón).

No olvidamos que, en un pasaje de “No ser hombre de partido” parecen vincularse *maldad* e *inauténticidad*: “Toda maldad viene de una radical: no encajarse en el propio sino” (IV, 309); cita en la que se apoyará Cerezo para, también él, vincular lo *bueno* con *lo que hay que hacer/ser*⁵⁰. Ramos Mattei va incluso más lejos, al señalar que “El bien que debe buscarse y ejecutarse se define así como el pensar y el actuar que sean más auténticamente nuestros, que más coincidan con aquél que somos, con nosotros en nuestro destino-vocación”⁵¹.

No obstante lo anterior, consideramos que hay en todo esto un punto engañoso, y que toma como base tres ideas: la complejidad de la relación entre *voluntad* y *vocación*; la posibilidad de que haya vocaciones perversas; y la carencia de libertad respecto a nuestra vocación. Adelantando lo que trataremos de demostrar, nuestra idea es que la maldad o la bondad no pueden elaborarse en torno a la vocación como concepto central, ya que ésta es previa a la voluntad (cfr. V, 130), puede ser malvada –como en el caso de la vocación de ladrón– y no podemos elegirla (sólo podemos elegir entre aceptarla y no aceptarla); cuando consideramos que no puede hablarse de bondad y maldad, justamente, en ausencia del uso de la voluntad y la libertad.

Este matiz en nada desdibuja el poderoso atractivo del concepto de *vocación*, que Ortega sigue pensando como una “ética”. Podemos apreciarlo cuando sostiene que “Una moral geométricamente perfecta, pero que nos deja fríos, que no nos incita a la acción, es subjetivamente inmoral. El ideal ético no puede contentarse con ser él correctísimo: es preciso que acierte a excitar nuestra impetuosidad” (III, 586). Es por esto que la vocación, como concepto, es tan potente: implica *elección* y, por tanto, *acción*, aunque no suponga ser por ello buenos o malos.

⁴⁹ Javier SAN MARTÍN, “La ética de Ortega: nuevas perspectivas”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 1 (2000), p. 155.

⁵⁰ Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura*, ob. cit., p. 358.

⁵¹ Carlos J. RAMOS MATTEI, “La magnanimitad como expresión de la autenticidad para don José Ortega y Gasset”, *Diálogos*, 37 (1981), p. 88.

3.2. La vocación y los valores

Señala Ortega que “Ninguna moral que verdaderamente lo sea se puede cumplir: sus normas se elevan como esquemas incorpóreos en el límite de nuestro horizonte vital. Desde allí ejercen su noble ministerio de puntos cardinales para el espíritu” (II, 277). No podemos dejar de advertir que esos “esquemas incorpóreos” recuerdan notoriamente a la concepción que el autor tiene a propósito de los valores, en los cuales se fundamentaría, según Ignacio Sánchez Cámara, su ética⁵². No vamos ahora a entrar en la problemática que supone esta última afirmación, pero sí vamos a exponer brevemente la relación que los valores, en el sentido en que los entiende Ortega, mantienen con la vocación⁵³.

Ante todo, nuestro interés por el tema de los valores –más allá de la disputa generalizada en torno a la importancia de la filosofía de los valores en el pensamiento orteguiano, la influencia real de Scheler a propósito de tal situación, etc.– viene motivado por una pregunta: ¿es la vocación un *valor*? La pregunta tiene sentido en la medida en que, si atendemos a algunas características de los valores, vemos que no son ajenos a nuestro concepto central. De ellos dice Ortega que son objetivos e irreales, en tanto que no materiales (III, 542 y ss.), y ello mismo podríamos decir de la vocación: es irreal (aunque *instancial*) y objetiva (como defendimos con anterioridad, la vocación de cada cual es la que es, y, en este sentido, es objetiva; es subjetiva en el sentido de que es privativa de cada uno). Además, señala Ortega que los valores son *transparentes*, esto es, que se ven “de una vez en su integridad”, aunque posteriores reflexiones nos proporcionen “noción más minuciosas” de ellos (III, 545); y lo propio ocurre con la vocación, aunque los problemas para conocerla sean lo suficientemente relevantes como para ponerla en cuestión.

Sin embargo, tenemos buenos motivos para justificar que la *vocación* no puede considerarse como un valor, pese a compartir características esenciales. En primer lugar, porque es propio de los valores que, más que ser conocidos o entendidos, son *estimados* (III, 544); la vocación es susceptible, en cambio, de ser conocida y entendida (además de aceptada). A ello se suma otra diferencia que nos parece insalvable: la *polaridad* de los valores no es extrapolable (nunca mejor dicho) a la vocación. Así, “un valor es siempre o positivo o negativo. Por el contrario, las realidades no son nunca *sensu stricto* negativas” (III, 546); la

⁵² Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, “Prólogo” a José ORTEGA Y GASSET, *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?* Madrid: Encuentro, 2004, p. 8.

⁵³ Nos parece particularmente interesante el planteamiento de Ángel Peris Suay. Entiende que, para Ortega, los valores son una suerte de orientación para vivir, no contradictoria con la circunstancialidad de la vocación; cfr. Ángel PERIS SUAY, “La ética de Ortega y Gasset: Ilusión, autenticidad y valores”, *Anales Valentinos*, 64 (2006), pp. 315-369; particularmente, pp. 345-360.

vocación de cada cual, en cambio, no es ni lo uno ni lo otro (positiva o negativa): *es la que es* y, como mucho, puede disgustarme (si llego a conocerla) hasta el punto de no aceptarla; pero no es positiva ni susceptible de ser jerarquizada respecto a otras. Nótese el absurdo que ello implicaría: habría que aceptar como razonables afirmaciones tales como “la vocación de Juan es preferible a la mía”. En cierto modo, Sánchez Cámara parece aceptar una interpretación tal de Ortega⁵⁴. No podemos justificar aquí debidamente por qué nos parece equivocado; sin embargo, como apuntábamos más arriba, pensamos que Sánchez Cámara otorga una presencia a la filosofía de los valores en la obra orteguiana mayor de la que tiene (sin negar absolutamente, por supuesto, cierta presencia).

Por último, esta breve reflexión sobre los valores y la vocación no estaría completa sin atender a un matiz que sería relevante si quisieramos pensar sobre la vocación y los límites de la libertad. Y es que los valores son, ciertamente, descubiertos a lo largo de la historia, gracias a la especial sensibilidad para ellos que cada época ha tenido; incluso, algunos valores son creados (III, 549); pero, una vez descubiertos o creados, adquieren un carácter de validez transubjetiva. La vocación, en cambio, es siempre individual. Lo que podría plantearse es hasta qué punto los valores de una época, por medio de la *educación*, pueden determinar la vocación de los vivientes en tal periodo.

3.3. La vocación de ladrón. Ortega, Aranguren, Lasaga

En las páginas anteriores hemos tratado de desvincular la *bondad* de la *auténticidad*, en la honesta creencia de que la obra orteguiana así lo exige. Sin embargo, parece humano sentirse temeroso de una idea como la que podría desprenderse de esta disociación: la existencia de vidas que, para ser *auténticas*, deban ser *perversas*. Sólo una infinita disertación acerca del bien y del mal nos permitiría una definición sobre qué vidas serían buenas y cuáles malas, y todo ello sin garantía alguna. Sin embargo, parece bastante aceptado desde la Antigüedad que el *robo* es un acto perverso; y, lo que más nos interesa, Ortega, cuyo pensamiento estamos problematizando, así lo entiende.

La posibilidad de la existencia de la vocación de ladrón aparece con toda claridad en “Pidiendo un Goethe desde dentro”: “El hombre cuya entelequia fuera ser ladrón *tiene* que serlo” (V, 130). Hasta aquí, la cosa parece clara. Sin embargo, al pie de página cuelga Ortega una nota que ha dado lugar a una singular polémica. En ella afirma lo siguiente: “El problema decisivo es si, en efecto, el ser ladrón es una forma de auténtica humanidad, esto es, si existe el

⁵⁴ Cfr. Ignacio SÁNCHEZ CÁMARA, “Ortega y Gasset y la filosofía de los valores”, ob. cit., p. 170.

«ladrón nato» en un sentido mucho más radical que el de Lombroso” (V, 130, n. 1). Y ahí acaba toda su reflexión al respecto.

Lo primero que debemos decir sobre este punto es que se confirma la distancia entre *auténticidad* y *bondad*. Si esto se desprende del pensamiento de Ortega, ¿por qué dudar de si podría existir una vocación así? Encontramos, fundamentalmente, dos motivos: en primer lugar, porque con ello ya no podemos considerar la *vocación* como criterio de acción moral, aunque siga siendo –por definición– el criterio de vida auténticamente nuestra. En segundo lugar, porque con esto se abre la veda al desmán público⁵⁵: parecería haber una justificación para el hurto en la medida en que el ladrón de turno estaría haciendo, ni más ni menos, lo que tenía que hacer. En este sentido, Max Stern arroja cierta claridad sobre nuestra postura al apuntar que “Estas cuestiones invitan a suscitar en torno al «destino» moral una cláusula de «agnosticismo». Es cierto que no entenderíamos la moralidad si prescindierámos del destino, pero también lo es que las justificaciones de las acciones en términos del destino parecen inadmisibles”⁵⁶. Ortega vio este punto; de ahí su ambigua nota.

Sea como fuere, este pasaje ha dado lugar a que algunos de los principales intérpretes de Ortega entren en disputa. Por una parte encontramos a Aranguren (al que sigue, entre otros, Cerezo); por la otra, a Lasaga Medina. Expongamos brevemente sus posturas para, después, apoyar una u otra causa.

Citemos, en primer lugar, a Aranguren: “Se trata aquí, como muy claramente explica la nota que Ortega puso al pie, de un clásico razonamiento *per impossibile*, vestido de orteguiana paradoja. Pues claro está que el ser ladrón *no* es «una forma de auténtica humanidad», es decir, una «vocación» en el sentido ético de la expresión”⁵⁷. Debemos manifestar nuestra sorpresa ante esta tesis, ya que dicha nota al pie, que hemos reproducido íntegramente, en modo alguno explica claramente nada; al contrario, habla de *problema decisivo*, acompañado de una oración condicional.

La posición de Lasaga, en cambio, es la radicalmente opuesta⁵⁸. Su postura la resume de manera clara, pero suficientemente breve, Díaz Álvarez, al afirmar que “Entiende que hay que tomarse completamente en serio el ejemplo del ladrón e interpretarlo a la luz del carácter enigmático de la vocación que

⁵⁵ Cfr. *supra*, cita correspondiente a la nota 9.

⁵⁶ Max STERN, “Sobre la filosofía moral...”, ob. cit., p. 148.

⁵⁷ José Luis ARANGUREN, *La ética de Ortega*, ob. cit., p. 58.

⁵⁸ Este posicionamiento es el que encierra, fundamentalmente, *Figuras de la vida buena*. Encontraría confirmación explícita en un inédito del mismo autor, citado por Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ en “Cuestión de libertad. Ética y filosofía política”, en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 251-286. Dicho texto llevaría por título “*Nihilismo, dandismo, vocación*”.

siempre se corresponde con el carácter enigmático del mundo. Pero si tal cosa es cierta, no es posible rechazar desde los postulados orteguianos que exista una vocación para el mal”⁵⁹.

Vistas las dos posiciones, no podemos sino situarnos del lado de Lasaga. La explicación es simple. En primer lugar, como ya hemos indicado, Aranguren –y Cerezo le sigue– se apoya en una claridad de la nota de Ortega que no nos parece tal; de esta manera, no es, a nuestro modo de ver, necesario que existan vocaciones perversas, si bien no es de ninguna manera contradictorio con el pensamiento de nuestro filósofo. En segundo lugar, nos reafirmamos en tal posición en tanto en cuanto, como hemos mostrado, *bondad* y *autenticidad* no van de la mano (insistimos: en la obra de Ortega), lo que permite que exista coherencia en la idea de que pueda haber vocaciones perversas, tales como la de ladrón, mal que nos pese y por problemático que esto sea. Otra cosa muy distinta sería afrontar esta cuestión desde la filosofía de otros autores o en la de cada cual, con sus respectivos presupuestos; pero eso excede ya los límites de esta investigación. ●

Fecha de recepción: 15/09/2015

Fecha de aceptación: 15/10/2015

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ÁLVAREZ GONZÁLEZ, E. (2012): “El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 25, pp. 163-183.
- ARANGUREN, J. L. (1966): *La ética de Ortega*, 3.^a ed. Madrid: Taurus.
- BRENTANO, F. (2002): *El origen del conocimiento moral*. Madrid: Tecnos.
- CEREZO GALÁN, P. (1984): *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel.
- DÍAZ ÁLVAREZ, J. 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.
- FERRARI NIETO, E. (2009): “Circunstancia y vocación: apuntes de Ortega para una biografía”, *Anuario Filosófico*, XLII/3, pp. 601-612.
- GARAGORRI, P. (1970): *Introducción a Ortega*. Madrid: Alianza.

⁵⁹ Jesús M. Díaz Álvarez, “Cuestión de libertad...”, ob. cit., pp. 265-266.

- GARCÍA LARA, C. E. (1997): *Ortega y el psicoanálisis: el yo necesario y la ética del deseo*. Alicante: Universidad de Alicante.
- GARCÍA MORENTE, M. (1992): *Ensayo sobre la vida privada*. Madrid: Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense.
- GÓMEZ BOSQUE, P. (1984): *Alma, cuerpo, vocación: reflexiones en torno a la antropología filosófica de Ortega*. Santander: Fundación Marcelino Botín.
- LARREA JASPE, B. (1997): "El sentido de la vocación en Ortega", en A. DOMÍNGUEZ, J. MUÑOZ y J. DE SALAS (coords.), *El primado de la vida. (Cultura, estética y política en Ortega y Gasset)*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 53-68.
- LASAGA MEDINA, J. (1994): "Del deber a la ilusión. (Notas para una ética de Ortega)", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 10, pp. 158-166.
- (2003): *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset.
- (2006): *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma Editores.
- (2008): "El yo-vocación en Ortega y Gasset. (El personaje sin autor)", en L. PARENTE (ed.), *Trab biografia e storia: la filosofia spagnola nel Novecento*. Roma: Aracne pp. 77-92.
- MARIAS, J. (1973): *Ortega. Circunstancia y vocación*, 2 vols. Madrid: Revista de Occidente.
- MATAIX, A. (1966): "Ética y vocación en J. Ortega y Gasset", *Stromata. Ciencia y fe*, XXII, pp. 25-54.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004): *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?* Madrid: Encuentro.
- (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset.
- PERIS SUAY, Á. (2006): "La ética de Ortega y Gasset: Ilusión, autenticidad y valores", *Anales Valentinos*, año XXXII, 64, pp. 315-369.
- RAMOS MATTEI, C. J. (1981): La magnanimidad como expresión de la autenticidad para don José Ortega y Gasset, *Diálogos*, 37, pp. 83-94.
- RODRIGUEZ HUÉSCAR, A. (1966): *Perspectiva y verdad. El problema de la verdad en Ortega*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1994): *Semblanza de Ortega*. Ciudad Real / Barcelona: Anthropos / Diputación Provincial de Ciudad Real.
- (1996): *Éthos y logos*. Madrid: UNED.
- (2002): *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SALAS, J. de (1994): *Razón y legitimidad en Leibniz*. Madrid: Tecnos.
- (2003): "Ortega y la ética de la perspectiva", *Revista de Estudios Orteguianos*, 6, pp. 89-100.
- (2013): "Perspectiva y el método de salvación en Ortega", en J. ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 231-250.
- SAN MARTÍN, J. (2000): "La ética de Ortega: nuevas perspectivas", *Revista de Estudios Orteguianos*, 1, pp. 151-158.
- SÁNCHEZ CÁMARA, I. (2000): "Ortega y Gasset y la filosofía de los valores", *Revista de Estudios Orteguianos*, 1, pp. 159-170.
- SERRANO DE HARO, A. (2013): "Apariciones y eclipses del cuerpo propio", en J. ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 311-327.
- STERN, M. (1993): "Sobre la filosofía moral de Ortega y las dificultades de su recepción", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, Madrid, 7, pp. 135-150.
- ZAMORA BONILLA, J. (ed.) (2013): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares.

La Escuela de Ortega

< Luis Abad Carretero

Luis Abad Carretero: filósofo del instante

Presentación de Ricardo Tejada

Es difícil explicar por qué la obra de Luis Abad Carretero ha permanecido durante tanto tiempo en el olvido más persistente. No creo que ello sea atribuible, única y exclusivamente, al hecho de haber vivido en el exilio, durante largo tiempo. Las obras de otros filósofos exiliados republicanos, como María Zambrano o, incluso, José Gaos y Eduardo Nicol, han tenido una difusión mucho mayor que la suya, no sólo en América sino en España. Tal vez su peculiar itinerario vital, durante el exilio, tenga algo que ver: primero reside en la Argelia francesa, luego en la Francia metropolitana y, después, en México. Estas dos primeras estancias le hicieron perder seguramente el contacto con otros colegas y, en general, con el ambiente filosófico español del exilio. En su etapa francesa no pudo estrechar lazos con ningún círculo del exilio relacionado con su disciplina. Cuando llegó a México, trabó relación con el grupo de Gaos y de Zea, pero seguramente era ya demasiado tarde como para afianzar verdaderamente los vínculos. Por último, su vuelta a España, y en particular a su tierra natal, Almería, antes de la muerte de Franco, pudo poner en suspenso lo que, con gran esfuerzo, había empezado a construir en México. No se conoce tampoco ninguna reedición de sus libros en España hasta la edición facsimilar de *Niñez y filosofía*, en 1998, pero ésta se realiza con una difusión limitada y restringida, prácticamente, a la provincia almeriense. En definitiva, bastantes trabas, subjetivas y objetivas, para una recepción adecuada y un olvido espeso que sorprende hoy en día, dada la calidad y ambición de su obra.

Luis Abad Carretero nace en Almería en 1895. Su padre –republicano “a macha martillo”, según palabras de su hijo– le leía de niño el *Heraldo de Madrid*. Su abuelo había sido diputado republicano por Almería, durante la I República. De su infancia, se le quedan marcados los viajes en tren que hacía su familia al pueblo almeriense de su madre. En 1906, se matricula en la Escuela de Artes y Oficios. En efecto, la pintura será su segunda vocación, a veces, incluso, parece ser su primera vocación, dejando en un segundo plano la filosofía. En

Cómo citar este artículo:

Tejada, R. (2015). Luis Abad Carretero: filósofo del instante. *Revista de Estudios Orteguianos*, (31), 143-164.

<https://doi.org/10.63487/reo.348>



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

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 31. 2015
noviembre-abril

1917, obtiene el título de bachiller, en Almería. En 1919 viaja a Nueva York, una estancia marcada por una “crisis espiritual difícil”. En 1922, aprueba el curso común de Filosofía y Letras en Granada. Más tarde, a partir de marzo del año siguiente, fecha presumible de su instalación en Madrid, realiza estudios universitarios de Filosofía y Derecho en la Universidad Central. Por lo que sabemos de su expediente académico, se matriculó de manera no oficial. Su asistencia a clases pudo no ser muy regular, debido, presumiblemente, a su condición de asalariado. Tenemos constancia de que en el curso académico 1923-1924, aprueba las asignaturas siguientes: Metafísica, Pedagogía, Estética e Historia de la Filosofía. Debió de conocer por entonces a José Gaos y a José Ortega y Gasset, de quien se declarará discípulo décadas más tarde. No tenemos constancia oficial, a partir de los archivos de la Complutense, de los siguientes años cursados por Abad. Lo que sí sabemos es que desde el mes de abril de 1923 es socio del Ateneo de Madrid, de manera continuada hasta casi el estallido de la Guerra civil. La fecha de su última baja es el 15 de julio de 1936. Para 1926, tiene ya aprobados los cursos de doctorado en Filosofía y es profesor oficial del Colegio de Huérfanos de Telégrafos. Desde muy joven había trabajado durante “poco tiempo” en el Cuerpo de Telégrafos. Es en esta doble experiencia donde hay que encontrar la génesis de su primer libro, publicado en 1929: *Los colegios de huérfanos en España*. “Cinco años llevamos viviendo en el ambiente de los Colegios de Huérfanos”, dice en la introducción, lo que hace presumible su docencia, aunque fuese como profesor interino, u otro tipo de colaboración suya, desde 1922. El objetivo del libro es “intentar la renovación de los Colegios de Huérfanos”, sacando a cada uno del aislamiento en que viven gracias a una “Junta Coordinadora”, contextualizando sus problemas, inscribiéndolos en un contexto europeo de modernización pedagógica y psicológica, y, sobre todo, haciéndolos partícipe de aquellas corrientes españolas que estaban transformando la educación en aquel entonces, desde la FUE hasta la Institución Libre de Enseñanza, pasando por la *Revista de Pedagogía*.

En 1927, asiste a las tres conferencias impartidas por Albert Einstein en el aula de Química de la Universidad Central. En 1928 solicita ser profesor del Instituto Escuela de Madrid, principal centro de secundaria de la Institución Libre de Enseñanza. La solicitud es aceptada. Seguramente, el advenimiento de la II República refuerza en él las esperanzas renovadas que había depositado en el porvenir educativo y cultural de España. El 21 de octubre de 1931, imparte una conferencia sobre “El concepto y metodología de la enseñanza de la filosofía en la segunda enseñanza”. El 21 de enero de 1933 imparte otra conferencia, organizada por el sindicato de estudiantes FUE, en el ayuntamiento de Ceuta, con el título de “Escorzo de nuestra política desde el punto de vista de la vocación”, en donde expone su concepción de la persona, del humanismo y su

visión de cómo puede insertarse y realizarse el individuo en el seno de una sociedad democrática. Entre 1933 y 1934 es pensionado en el extranjero gracias a la JAE. Se traslada a Suiza para ampliar sus estudios en Psicología. Para entonces es ya catedrático de Filosofía del Instituto Hispano-Marroquí de Ceuta.

Muy probablemente es durante este periodo ateneísta, desde finales de los años veinte, cuando Luis Abad pudo conocer a José Giral y a Manuel Azaña, principales dirigentes de Acción Republicana, más tarde, ya fusionada con otros grupos republicanos en 1934, Izquierda Republicana. Probablemente es en este año o poco después cuando es nombrado presidente de Izquierda Republicana en Ceuta. También es de estos años, de 1934, la publicación de su primer libro, dedicado a su maestro, Ortega y Gasset: *Sentido psicológico de la felicidad y otros ensayos*, en el que destaca el texto "El concepto de actualidad", germen de su concepción futura de la temporalidad. Según él, "las vidas del pasado y del futuro" son ambas "imaginadas". Detrás de todo recuerdo, hay, a su entender, un querer recordar, y detrás de toda suposición acerca del futuro hay una volición. Lo "indiscutible" se da en el presente, pivote de la voluntad.

Luis Abad se había casado por estos años con Antonia Castillo, quien será la única doctora en el hospital de Ceuta. El golpe de Estado de julio de 1936 les obliga a separarse pues ambos temen por sus vidas. Volverán a reencontrarse 18 años más tarde. Antonia Castillo, a quien le habían sancionado las autoridades franquistas en 1939, será una pionera en estudios sobre el cáncer, ya en América, en el exilio. Luis Abad permanece en la península ibérica mientras su mujer, con muchas dificultades, logra sobrevivir en Ceuta.

Al terminar la Guerra Civil, el profesor almeriense se ve obligado a tomar el buque Stanbrook que partirá de Alicante, en circunstancias –como se sabe– muy dramáticas, con destino a Orán, donde las autoridades francesas no dejarán pisar tierra a los pasajeros hasta varios días después de su llegada a puerto. Es el único de los hermanos en partir al exilio. Abad es internado en el campo de concentración de Boghari. Consigue regresar a Orán, en donde vive diez años, dando clases de español e inglés, luego de matemáticas, y exponiendo, en dos ocasiones, sus pinturas y vendiéndolas. Una de ellas en Sidi-Bel-Abbés. A comienzos de 1950, se dirige a la Francia metropolitana, a París, donde pudo asistir a las clases de Gaston Bachelard y de Jean Wahl, en la Universidad de la Sorbona. De forma paralela, imparte clases de español en el prestigioso liceo Henry IV y expone sus pinturas en alguna que otra exposición, por ejemplo, en el Salón de Mayo del 51.

A fines de 1952, Luis Abad se traslada a México, con el ánimo de incorporarse "de manera decisiva y definitiva a la vida mexicana". Se afincá en la capital. En la sede de la *Alliance Française* expone una serie de cuadros con el título de "Paisajes de Francia" que luego amplía a "Paisajes de Francia y

Méjico", en varias ciudades mexicanas, y más tarde 51 nuevos cuadros en Miami. A comienzos de 1953, asiste a un ciclo de conferencias impartidas por Leopoldo Zea en la Facultad de Filosofía y Letras. Se integra en la vida intelectual del Colegio de México. En 1955 ó 1956, sabemos que asiste a diez conferencias de Jesús Silva Herzog –cofundador de la revista *Cuadernos Americanos* en 1942 junto a Juan Larrea– sobre "La tenencia de la tierra y el liberalismo mexicano". A través de Silva, de Juan Rejano y de Roberto Fernández Balbuena tiene noticias de primera mano de la vida y obra de Larrea, quien se había marchado al Perú en 1956. Abad escribirá sobre el poeta y ensayista vasco un largo artículo al año siguiente. En la revista *Cuadernos Americanos* publicará numerosos trabajos de tono ensayístico. Las preocupaciones intelectuales de Abad giran en torno a la cultura española (el *Quijote*), la obra de los filósofos y ensayistas españoles (Ortega y Gasset, Larrea y Gaos), la cultura mexicana y sus grandes promesas (Leopoldo Zea), pasando por la soledad, la historia, sus ritmos específicos y la biología contemporánea.

El Colegio de México tendrá un Seminario de Filosofía dirigido por el filósofo exiliado, José Gaos. Muchos de los exiliados republicanos impartirán clases en lo que había sido, antes de 1940, la Casa de España en México. Es de sus prensas de donde saldrán algunos de los libros más importantes de Abad, en especial, *Una filosofía del instante*, en 1954, que condensa su concepción del instante como elemento definidor de la modernidad, en el que juegan un papel primordial la prisa, el éxito, la velocidad, el periodismo y el urbanismo galopante. Es el "yo quiero" el que impone, en cada momento, el presente y, por ende, el ser. Sobre él se construye el tiempo, o ritmo, psicológico, luego el social, y, por encima, el tiempo, o ritmo, histórico. En 1956 es nombrado profesor titular de la cátedra de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. A continuación vendrán: *Niñez y filosofía*, en 1957, conjunto de ensayos de temática varia, *Instante, querer y realidad*, en 1958 y *Vida y sentido*, en 1960, que junto con la *Aparición de la visciencia*, de 1963, pueden considerarse prolongaciones y profundizaciones de su libro axial de 1954. La relación entre lo animal y lo humano será estudiada en *Presencia del animal en el hombre*, de 1962. La pareja formada por Luis Abad y Antonia Castillo regresan a España en 1966. Al parecer, se retiran a Gádor (en Almería) donde vivirán sus últimos años. Ella fallece a principios de 1971 y él el 13 de noviembre del mismo año.

En "Ortega por dentro", Luis Abad rememora los años de convivencia con su maestro, cuando asistía a sus clases sobre David Hume, en el Museo Pedagógico de Madrid. Menciona su admiración por Napoleón y la lectura de corrido que hizo de niño de la *Comedia humana* de Balzac. Llama la atención en su semblanza la manera como imagina a Ortega en su niñez, la gracia, el garbo, el genio y el estilo que pudieron ya ser rasgos de su personalidad desde sus

primeros años de vida. Comparte con otros recuerdos publicados por sus discípulos, el hecho de hacer hincapié en el tono y vigor de sus palabras, en la manera como recalcaba palabras como “rigorosamente”, en su talante abierto y amigable.

En “Meditación sobre Ortega”, Abad se apoya en el prólogo de su maestro a las *Obras completas* en el que afirma que “Yo me veo a mí mismo que soy presente a mi vida”. El yo se va eligiendo en lo que va a ser “uno mismo en el minuto que llega”. O dicho en palabras de Abad: el tiempo es “una decisión tras otra decisión. Esto es, la sucesión de los segundos”, es decir, “en realidad la sucesión de mis decisiones”. Abad parece estar en plena sintonía con Ortega en este punto aunque reconociendo que su maestro no tematizó la cuestión temporal. Por el contrario, no comparte con Ortega el hecho de reducir el querer al pensar, en el ámbito del yo espiritual, lo que le deja en manos del racionalismo y del cartesianismo, según él. La voluntad es, para el almeriense, lo vital por antonomasia. La paradoja es que, por otros medios, el pensamiento de Abad cae, de manera inopinada, en los brazos de Descartes al reducir la vida y el tiempo al “yo quiero” del presente. El equívoco estribará en que por “querer” entiende él también, en un sentido amplio, el mundo del ensueño y de los afectos. Abad reseñó en *Cuadernos del Congreso por la libertad de la Cultura* la obra maestra de María Zambrano, *El hombre y lo divino*, justo un año después de su publicación, en 1956. Abad no parece entender su pensamiento de manera plena. Y, sin embargo, se podrían entrever algunas aproximaciones entre ambos planteamientos, por ejemplo, en el papel atribuido al ensueño.

Cuando se piensa de verdad, como él lo hizo, no se hace sino proporcionar al lector llaves para nuevas puertas, pistas para nuevos senderos. Pues pensar es siempre dejar un mensaje en una botella. Y aunque esté años y años en el océano, olvidada de todos, siempre llegará, tarde o temprano, a una playa, donde un náufrago, un lugareño o un nómada la verá y la abrirá.

Así manda el tiempo.

LUIS ABAD CARRETERO

Ortega por dentro

Mucho se ha escrito y hablado sobre el maestro Ortega y Gasset desde su reciente muerte. Su aguda filosofía ha corrido de pluma en pluma y de boca en boca. Su rica historia ha sido expuesta en los más variados detalles. De su estilo impecable se ha hablado en todos los tonos. Ha sido un estudio tan exhaustivo que yo no he osado entrar más que de puntillas en la estancia de sus recuerdos.

No pretendo perturbar la paz del maestro. Vengo a hacerlo en silencio. No quisiera pronunciar una voz sonora o discordante, ni siquiera plañidera o dolorosa. No corresponde. El espíritu de un hombre, cuando muere, ya no le pertenece, es de todos. Cada cual, al recordarle, debe procurar añadirle una nueva faceta. En mis palabras sólo quisiera recordar aquellos días en que asistía a sus clases de Metafísica en el Museo Pedagógico de Madrid, que es donde él las daba, en lugar de hacerlo en la Universidad Central, y mezclar esos recuerdos con otros que de su infancia tengo. Por eso espero que el maestro no me echará en cara que haya venido a importunarle en su reposo.

Cuántos detalles aparecen en mi memoria, vivos, como si no hubieran transcurrido 32 años desde entonces. Pero estos recuerdos no tienen apenas volumen, son simples frases o gestos suyos. Ortega me acogía siempre con la misma sonrisa. Su persona rezumaba simpatía por todos sus poros. Tenía atractivo. Era menudo y ágil, su cuerpo. Nada había de grave en sus expresiones, en sus actitudes. Todo lo hacía y decía sin excederse, sin dureza, en tono menor; lisa, pura y elegantemente. Recuerdo aquel día en que se levantó en clase para dibujar un esquema sobre el pizarrón y al volverse chasqueando los dedos para sacudirse el polvo del gis, dijo: "el oficio de profesor tiene mucho que ver con el de albañil". Fue una ocurrencia tan espontánea y fina, que cayó sobre nosotros, sus alumnos, y sobre las personas mayores que asistían al curso, como un perfume o un resplandor lejanos.

Otro día nos hablaba como de pasada de la extrañeza que sentimos cuando estamos en casa del sastre probándonos un traje. Nos fijamos en el espejo que está frente a nosotros y en el cual aparece nuestra figura; pero si de pronto miramos de reojo a los otros espejos que están en el probador para vernos la espalda, nos miramos el rostro, y nos produce la impresión de que alguien entró en la sala y se está reflejando en ellos y que nosotros ya no somos el mismo.

Se leía en clase el “Tratado de la Naturaleza Humana” de David Hume. Sobre mí había recaído en aquel curso la lectura. Un día, leyendo un párrafo del texto en inglés, tuve una cierta vacilación. El maestro me echó una mano, le dio un giro distinto a la frase y la presentó limpia, llena de sentido. Su rapidez intelectual, su visión clara, me impresionaron. En otra ocasión, a propósito de la misma lectura, me preguntó las tablas de Bacon, y yo tuve la debilidad de decírselas de corrido y en latín. Y de pronto exclamó haciendo gala de su sonrisa: “¡Hombre, no salió mal ese latinajo!” Yo me reí. Fue simpático su gesto.

Todo lo que hacía, todo lo que tocaba el maestro, estaba ungido por los dedos de la gracia. Tenía la sal andaluza en sus dichos, aunque fuera castellano de cepa. No sé cómo sería de niño, pero yo lo evoco en sus cuatro años el día en que compró un tentempié y lo puso tendido sobre la mesa y el muñeco volvió a su posición primitiva, y así una y otra vez. El chamaco se enfureció. Hasta que su padre quitó al muñeco el plomo de la base y entonces el niño lo cogió, lo tendió y ya no se puso en pie. Se hubiera podido preguntar él, de haber tenido el don de la adivinación filosófica: ¿dónde iba a poder estar la “razón vital” de un muñeco que está hecho de cartón?

En clase nos solía poner Ortega ejemplos y en ellos caía con alguna frecuencia sobre el sombrero bicornio de Napoleón. ¿Por qué aquella admiración suya por el hombre que quiso ser dueño de Europa? Nunca vi que escribiera nada sobre él, pero en el fondo lo adoraba. ¿Sería por su genio europeo y dominador, por su convicción y entusiasmo, por su entereza y valor? ¿Querría él también haber conducido a España, dominándola, hacia más grandes destinos? Pero no, el siguiente párrafo lo revela: “No se me oculta –dijo en el curso de 1933–, que podría tener a casi toda la juventud española en veinticuatro horas, como un solo hombre, detrás de mí: bastaría que pronunciasen una sola palabra. Pero esa palabra sería falsa y no estoy dispuesto a invitarlos a que falsifiquéis vuestras vidas”. ¿Qué habrá pensado, desde que ahogó su pluma y su voz voluntariamente en el silencio en los últimos años de su vida..? Tengo tal seguridad en el carácter veraz de Ortega que sé [que] no se habrá arrepentido de no haberlo hecho, a pesar de lo ocurrido.

Qué obsesión tenía el maestro cuando siendo niño pidió a su padre que le comprara un borriquito para pasearse por las calles de Córdoba. Y dale con el borrico. Hasta que su padre le dijo que si en el término de dos días le recitaba

de memoria y sin una sola falta el primer capítulo del Quijote le compraba el burro. Y 48 horas después el niño era dueño de su burrito. ¿No habrá ahí como una iniciación de lo que andando el tiempo se convertiría en “Las Meditaciones del Quijote”? El burro creció y se transformó en Rocinante y sobre él Ortega y Gasset recorrió los calveros hispanos.

Otra vez en clase, para mostrar la oposición entre el pensamiento y nuestro cuerpo, nos decía de una manera gráfica que no podíamos pensar la *a* y pronunciar la *o*. Al pensar la *a* estamos viendo la letra del alfabeto y se aglomeran en nuestra mente recuerdos de palabras donde abunda la *a*. Cuando pronunciamos la *o* nuestra boca se hace circular y ese círculo se transmite a donde vemos el recuerdo de la *a* y se produce entonces la contradicción en la simultaneidad: no pueden coincidir el círculo de la *o* de nuestra boca y el cuadrado de la *a* de nuestro pensar.

La curiosidad y la inspiración espoleaban continuamente su pensamiento. Tenía el ingenio y el genio de la raza. Sembraba en nosotros más que doctrina, estilo, más que sabiduría, manera y formas de vivir con rebeldía mental y soltura física.

Hablaban de la mujer alguna que otra vez en clase. Un día nos decía que la diferencia entre la mujer y el hombre él la veía en que la mujer siente más su cuerpo que el hombre el suyo. Pero nunca se le hubiera ocurrido la chocarrería de que la mujer tiene el pelo largo y las ideas cortas. Yo creo que Ortega tenía una idea elevada de la mujer. Lo revela cuando nos decía una noche que un país sería lo que quisieran sus mujeres.

Solía emplear Ortega en sus explicaciones, con gran frecuencia, las palabras “rigurosa” y “rigurosamente”, pero no dichas así, sino en su otra forma castellana “rigorosa” y “rigorosamente”, cambiando la *u* en *o*, como asimismo lo hace en todos sus escritos. Cuando él decía “hablando rigorosamente” ponía en su expresión un acento severo, un ceño adusto. Al tapar la ventana por donde la *u* respira y transformarla en *o*, dejaba al alumno como encerrado en un mundo nuevo y en el cual parecía escuchar: si quieres hacer filosofía has de cortar las amarras y ser preciso, exacto en tu pensamiento, evadiéndote de confusiones y oscuridades. Para él la frase rigorosa tenía el mismo sentido que en Descartes lo claro y lo distinto. Lo rigoroso significaba, empleando el lenguaje de la plazuela, como él nos decía, “no tomar el rábano por las hojas”, frase que le era también muy familiar.

Ortega, siendo niño, teniendo unos doce años, se leyó de un tirón nada menos que toda la Comedia Humana de Balzac. Tan grande fue el esfuerzo hecho que cayó enfermo. ¿No influiría esto en su actitud respecto a la sociedad entera española, al querer adentrarse en sus clases altas para conocerlas;

a pesar de que también dijese que: “En España lo ha hecho todo el pueblo, y lo que no ha hecho el pueblo, se ha quedado sin hacer”?

Nuestra admiración por el maestro fue grande. Su influencia sobre nosotros poderosa. Le copiábamos y le imitábamos sin darnos cuenta. Leíamos sus folletos de “El Sol” y sus artículos de “España” con avidez. Sus libros y las traducciones de la “Revista de Occidente” en el momento que salían. La juventud española de aquel tiempo estaba ávida de saber y de horizontes. Le seguimos hasta en la Agrupación al Servicio de la República. En un libro que por entonces yo publiqué puse esta dedicatoria: “A D. José Ortega y Gasset, maestro de España, y hombre de la más fina sensibilidad filosófica de todos los tiempos. Cariñosa y sencillamente. Su discípulo”.

Niñez y filosofía, El Colegio de México,
México, 1957, pp. 41-45.

*Meditación sobre Ortega*¹

En las *Meditaciones del Quijote* define Ortega la meditación diciendo que “es el movimiento en que abandonamos las superficies, como costas de tierra firme, y nos sentimos lanzados en un elemento más tenue, donde no hay puntos materiales de apoyo. Cuando meditamos –añade– tiene que sostenerse el ánimo a toda tensión, en esfuerzo doloroso e integral”.

Y yo me he preguntado, ¿cómo mantener el equilibrio para meditar sobre Ortega, un filósofo de tan múltiples matices, de tan firmes y sutiles pensamientos? Y no he encontrado otro medio, para no extraviarme, que adentrarme en mí mismo y ver cómo Ortega ha influido en mí, porque si de algo podemos estar seguros es de lo que nos sucede en nuestro mundo interior, arraigado en convicciones propias. Es cierto que las dudas pueden asaltarnos; pero precisamente toda meditación tiende a puntualizarlas, definirlas y esclarecerlas. En el fondo, pues, esta meditación será un monólogo, pero ¿qué

¹ Conferencia pronunciada en el Ateneo Español de México en la noche del 20 de agosto de 1956, por el profesor Luis Abad Carretero.

monólogo es posible si no va avanzando en forma de diálogo, mantenido con un supuesto prójimo, o con nosotros mismos desdoblados en yo y en prójimo? Es el maestro Ortega el prójimo en este caso. Y ojalá que nunca se hubiera muerto para que hubiéramos podido dialogar en lo vivo con hombre de tan hondo y claro pensar, como tantas veces lo hicimos. A la vera de su recuerdo vamos a someter nuestro propio pensamiento a prueba.

Ortega comenzó a desarrollarse mentalmente en una época en que la filosofía se había ya liberado del positivismo sin encontrar asidero en una vuelta al racionalismo. Aparecía el intuicionismo de Bergson con gran vigor en Francia y el neokantismo daba sus frutos en la escuela de Marburgo. Ortega prefirió estudiar en Alemania para conseguir una rigurosa disciplina intelectual; pero una de las cosas que le causaron mayor sorpresa fue ver que su maestro Cohen desconociera a Bergson. Y esto, como veremos más tarde, había de tener grandes repercusiones en su pensar.

Ortega tuvo que hacer un balance riguroso de la filosofía con el fin de abrir una brecha donde insertar su propio edificio mental. Producto de ese análisis fue el curso de diez conferencias que con el título “Qué es la filosofía” nos dio en el año 1929 en el teatro Infanta Beatriz de Madrid, donde abordó el problema con toda decisión. Lo esencial de ellas fue la crítica que hizo de la filosofía cartesiana. Allí el maestro, al estudiar el *cogito* mostró la realidad de otras muchas actividades del hombre, que afirmaban su existencia con el mismo derecho que el pensar. La circunstancia vital, pensamiento central de Ortega, extravasaba el reino del pensar. En el cartesianismo la vida, con su perfil imperioso, no aparecía.

Cuando en las *Meditaciones del Quijote* Ortega lanzó su frase “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”, iniciaba y condensaba una profunda doctrina filosófica que pretendía rebasar los límites impuestos por el idealismo y el realismo. El “yo y la circunstancia” orteguianos estaban centrados en el concepto de vida. El racionalismo no tenía en cuenta la acción del hombre, su vivir mismo, y se quedaba con uno de sus dos elementos, el mental, eliminando el vital, que es el más importante. Y la vida es el aquí y el ahora, es absoluta actualidad, y al propio tiempo cambio continuo. Por eso el maestro exclamaba: “Ha llegado la hora de que la simiente de Heraclito dé su magna cosecha”.

Yo no pretendo hacer una exposición de la filosofía de Ortega. De intentarlo desvirtuaría mi intención inicial, haría historia y no una meditación, como es mi propósito. Lo que me interesa recoger de Ortega pues, es lo que me ha servido para abrirme camino en mi propio pensar.

El raciovitalismo de Ortega parte del concepto de vida, la cual ha de manifestarse al hombre en cada instante en forma de suposición o invento. Ortega

nos dice que cada hombre es el novelista de su propia vida, o sea que ha de inventarla a cada momento para hacerla frente. La vida es una realidad radical que se manifiesta en instantes sucesivos.

Ortega ha sido el filósofo que más ha influido sobre mi pensamiento. Pero una cosa es que yo parta de ideas fundamentales suyas y otras que me pliegue completamente a ellas. Como él decía “de todo cabe beatería”. A lo que yo añado: hasta del discipulismo. Para mí el discípulo ha de recibir del maestro el impulso inicial, el básico, y a partir de él ha de tratar de abrir su propia vía. Pero no por afán de originalidad, sino por una necesidad imperiosa que imponen a la vez el maestro y el discípulo. El maestro no puede abarcar todas las directrices que sus ideas puedan señalar. Además, un pensar realmente válido necesita mucho tiempo para desenvolverse. “Lo esencial, como dijo Curtius al hablar de Ortega, es tener una intuición originaria, que luego se le revela como su misión, e ir desarrollándola a lo largo de su vida”. Y Ortega fue fiel constantemente a su intuición fundamental: el concepto de vida como integrante de supremos y originales valores. No olvido estas palabras suyas, que me sirven de guía en todo momento: “La misión inexcusable de un intelectual es ante todo tener una doctrina taxativa inequívoca y, a ser posible, formularla, en tesis rigurosas, fácilmente inteligibles”.

Yo siempre he tenido una preocupación que se ha impuesto a todas las demás más: dar forma al contenido de mi mundo interior y asimismo al que me circunda. Y para hacerlo, desde mi mocedad, no he tenido otra realidad en qué apoyarme que el instante en que vivo. Al verme yo viviendo en instantes sucesivos trataba de explicarme el tiempo y no lo conseguía. Empecé por separarlo del espacio, pero entonces el tiempo y todos los contenidos mentales me aparecían sin consistencia ni orden. Observé luego que el tiempo no era algo externo a mí, sino que estaba en mí mismo; pero no “a priori” y como forma de mi sensibilidad, cual en Kant, sino en una serie de decisiones. Vi claro enseguida que el tiempo era una decisión tras otra decisión. Esto es, la sucesión de los segundos era en realidad la sucesión de mis decisiones. Y a base de esto empecé a reconstruir el mundo y a situarme establemente en él con mi pensamiento. Pero la posición mía no representaba un subjetivismo absoluto, pues las decisiones me ligaban a las acciones, las cuales son las que nos dan solidez y sentido.

Ya atacado el problema del tiempo, para mí el fundamental, tenía que hacer una interpretación del pasado y del futuro en el seno de mi vivir mismo y por lo tanto en el instante, porque es en él donde se produce la acción. Y desde el instante vi que el pasado y el futuro no tenían realidad más que cuando la fuerza imperiosa de aquél los obligaba a presentarse. Es decir, que yo quería evocar el pasado lo tenía que hacer en un futuro con relación a él, pero para evocar éste lo tenía que hacer en el instante; así pues, la única realidad que existe

para el hombre es el instante mismo sobre el que se desliza, por breve que se le considere.

Voy a recordar una frase de Ortega, tan salada como todas las suyas, al hablar con el prólogo a sus obras completas de la decisión en el instante. Es la siguiente: "Nótese que lo que se elige no es el clavel o la rosa, sino qué va a ser uno mismo en el minuto que llega". Cuya frase la expresaba también de otra manera: "Pero la vida del hombre es tener que decidir en cada instante lo que ha de hacer en el próximo". Como vemos, hay aquí ligados tres conceptos que conviene analizar. Son éstos: el instante, el futuro y la decisión. Vamos pues a pasar revista a cada uno de ellos sucesivamente, partiendo siempre, repito, de nuestro continuo supuesto de que los tres nos suman en el seno de la acción, fuera de la cual el hombre no puede acusar su perfil real, el cual era también pensamiento central de Ortega.

Detengámonos primero en el instante. Ortega, en todos sus escritos, afirma continuamente su realidad. Es impresionante ver con la fuerza y la reiteración que lo hace. He aquí unos cuantos ejemplos que lo prueban. Citarlos todos sería imposible. En las *Meditaciones del Quijote* dice: "Cultura no es la vida toda, sino sólo el momento de seguridad, de firmeza de claridad". Y en *Ideas y creencias* nos brinda este pensamiento: "La vida nos mete prisa y pide instantáneamente que sepamos a qué atenernos...". Y en *Acción y contemplación* expone: "Tenemos que resolvernos nuestros problemas sin colaboración activa del pasado, en pleno actualismo". Y cuando algunas veces nos habla de su asco por el recuerdo ¿no afirma con ello que el instante es lo valioso por excelencia? Y en la *Historia como sistema* manifiesta: "Es decir, que cuando yo capto los objetos al pasar, en el instante, es cuando estoy en presencia de la razón vital o histórica". "Yo me veo a mí mismo –dice en el prólogo a sus obras– soy presente a mi vida, asisto inmediatamente a ella; pero el próximo tengo que imaginarlo". Y en otra parte nos indica: "Esa pura iluminación instantánea que caracteriza a la verdad tiénela ésta sólo en el instante de su descubrimiento". ¿No se ve en todos los pensamientos expuestos como idea central suya el valor primordial que daba al instante y a la acción realizada en él, sobre todo en ese párrafo en que al estar en el instante se encuentra en presencia de la razón vital o histórica?

Ya se advertirá, que cuando yo hablo de una filosofía del instante, no me confundo con los poetas o literatos que toman el mismo punto de vista. Ellos exaltan el valor de la acción en el instante, pero no les interesa analizar o interpretar la relación que pueda tener la acción en el instante con el pasado y el futuro, y la deformación que éstos puedan sufrir en aquéllos, ni se detienen a estudiar su sentido dentro del devenir histórico y vital. Todo esto a ellos no les importa, porque sólo están pendientes de la inspiración o de los contenidos

de las acciones. Ni el instante ni la acción en sí mismos tienen por qué ser objetos de sus preocupaciones.

No siempre los filósofos han interpretado adecuadamente el instante, su dimensión mejor dicho, y la acción en él. En general, lo han considerado como el instante relámpago, físico, sin pretender observar que el instante es de tipo psicológico y dura un tiempo que oscila entre los 6 y los 11 segundos, que es el término máximo en el que nuestra atención puente mantenerse. Se ve pues, que el instante y la atención están indisolublemente ligados. Si aparte del cómputo en segundos a mí se me preguntara qué es el instante, yo contestaría que es el tiempo necesario para hacer frente a una situación. Y aunque haya instantes en que tenemos vacilación o duda, e incluso silencio, ésa es también la manera de hacer frente a una situación en el instante.

Nuestra vida sería imposible si no se desenvolviera en instantes, puesto que no podemos vivir en una atención contigua, ni se puede aplicar siempre a un solo objeto. Y es evidente que toda decisión se hace en un instante, que es el último inmediatamente antes de la acción. Es natural ser preciso comprender que la vida no se resuelve en un momento, puesto que hay acciones que duran, que necesitan años para desenvolverse, pero éstas más que acciones son procesos vitales. Obrar en el instante envuelve dos conceptos fundamentales, como son los de potencia y acto, de un marcado sabor aristotélico, la potencia teniendo la virtud de impulsar el acto del instante actual y además de prever el relativo al instante del futuro inmediato, o quizás lejano.

Vengamos ahora al estadio de este segundo concepto, el del futuro. Diré de antemano que no me ocupo del pasado porque éste no vuelve a presentarse jamás al hombre como pasado, pensamiento totalmente opuesto a la postura de Hegel, el cual daba sólo personalidad al pasado y a la existencia del ser en el mismo, lo cual pone de relieve lo lejos que estamos de idealismo, como lo establecía el propio Ortega.

Hemos citado de éste la frase del clavel y la rosa que él expresaba también diciendo: "La vida del hombre es tener que decidir en cada instante lo que ha de hacer en el próximo".

Esto es cierto; pero observemos que el maestro da un salto y en lugar de mantenerse en el instante, desde donde se inventa el futuro, se traslada a éste. Y yo quisiera detenerme aquí por la importancia que tiene esta transposición. Toda la vida se hace en el presente, porque no hay más realidad que éste. Ahora bien, estamos inclinados hacia el futuro, puesto que es en el futuro donde existen el peligro y la muerte. Sin embargo, el acto de proyección hacia el futuro no lo hacemos en el futuro, sino en el presente, en este instante mismo en que hacemos la proyección. Esto es, que el acto en el instante es intransferible al futuro. Repito, el acto en que imagino el futuro está aquí, en este preciso

momento en que estoy previendo el futuro y no en el futuro. De no ser así ¿sería la vida posible? Si nuestra acción fuera la que será luego, la imaginada, el instante actual no existiría. Y vendríamos a la gran paradoja de una vida que es real en acciones actuales y sucesivas, porque las tocamos, y en cambio no existiría más que las del futuro, y toda la realidad de nuestras decisiones sería inexistente, es decir, nuestra vida sería un fantasma, sería negada. ¿No es ésa precisamente la falta del racionalismo? Por no haber querido o sabido ver la significación del instante y de la acción en él, la filosofía y en general la cultura han hecho cultura desde el pasado y el futuro. Claro es que esto quien lo hacía era el pensar, pues el querer se imponía en todo momento al hombre y llevaba a la acción, a pesar del pensamiento. ¿No provendrá también de ahí, de esa negación del instante y de la acción en él, la angustia ante la nada a que nos condujo el existencialismo, ese nada que sería precisamente el espacio vacío existente entre el instante actual negado y el futuro imaginado en el mismo? ¿Y no lo será, precisamente por no haberse planteado el existencialismo la vida en el instante mismo de la decisión como la máxima, como la única realidad del hombre? ¿Y no habrá sido el existencialismo la última de las ficciones filosóficas?

Claro es que se nos dirá ¿pero cómo es posible todo lo que de estable hay en la vida si todo es inestable, puesto que no hay más que instantes? No nos damos cuenta de que somos más exigentes con el espíritu que con la materia. En una época en que los físicos someten a la materia a descomposiciones atómicas y electrónicas ¿por qué nos sorprende descubrir la acción en el instante como fundamental de la psique humana? Lo mismo que la materia no deja de existir cuando se la descompone, el alma tampoco. No se trata de un atomismo psicológico, que yo no acepto, que rechazo en absoluto. Trátase simplemente de comprender el punto de partida básico para interpretar los fenómenos anímicos, o sea que nuestra acción, sea física o psíquica, no puede realizarse más que en instantes sucesivos, lo cual puede conducirnos naturalmente a una nueva visión del hombre mismo. Yo no trato de sembrar la alarma. Yo no digo que la vida esté contenida en instantes, puesto que ella tiene de estable lo que de continuo hay en la materia y en la psique; pero cada instante tiene el poder de condensar todo el pasado del hombre y su posible futuro, y ahí reside la posibilidad que tenemos de hacer frente a todas las situaciones que se nos presenten. Por lo demás, en la vida diaria los hombres están obrando como si los instantes no existieran, y la inconsciencia contenida en el querer, que se manifiesta en los hábitos, en el lenguaje, en los ritmos diversos, nos dan estabilidad y firmeza para salir adelante.

Pero ya es hora de que nos planteemos la interpretación del tercer concepto a que aludimos antes, el de la decisión, por ser el de mayor volumen de los

tres que expusimos: instante, futuro y decisión. La decisión es el más grueso y sólido eslabón de la cadena que sostiene al tiempo, por ser el que produce el orden en él y da sentido a nuestro devenir. Cuando yo tomo una decisión divido el tiempo de mi vida en dos partes: pasado y futuro. Y aunque el instante presente se transforma inmediatamente en pasado y el futuro en presente, sin embargo, no hay modo de poder alterar el orden de los tres. Y sobre ese orden se teje la vida de cada cual sin posibilidad de confusión. Pero dejemos este problema tan fundamental para venir a esta otra cuestión que acaso le gane en importancia. En filosofía es necesario, imprescindible, platearse cuál es el hecho primitivo de la psique; saber quién nos mueve en última instancia, si es nuestro querer o es nuestro pensar. Porque de la elección que se haga va a depender toda nuestra manera de concebir la vida y de interpretarla. Ortega no se planteó en ninguna ocasión de manera deliberada esta cuestión tan decisiva. Es más, en su ensayo titulado: *Vitalidad, alma, espíritu* nos habla de la existencia de tres yos: "el yo espiritual, que se compone de pensar y querer y que tiene un carácter puntual, instantáneo; el yo del alma que está hecho de emociones, sentimientos, deseos, y el yo del alma corporal de donde brotan nuestros impulsos más hondos". Pero resulta que el yo espiritual, que se compone de pensar y querer, de súbito, y sin que sepamos la causa, lo limita ortega al pensar exclusivamente, con lo cual el querer, que en nuestra creencia es lo fundamental de nuestra psique, queda por completo anulado y por lo tanto sin validez todo lo que podamos decir acerca del decidir en el instante.

El lenguaje, por ejemplo, puede aprenderse por medio del querer y del pensar. Cuando nacemos empleamos el querer, por eso lo aprendemos tan rápidamente. Cuando ya mayores hacemos el aprendizaje de una lengua, nos resulta largo y difícil porque a él nos aplicamos con el razonamiento. Por eso me parece totalmente falsa esa expresión de que sabemos un idioma cuando pensamos en él. Esto no pasa de ser un lugar común, pues en realidad sabemos una lengua cuando no pensamos en ella. El lenguaje, la función más importante del hombre, reposa en los sentimientos. Por eso hay tantas lenguas distintas. Si el pensar predominara en el hombre más que el querer, no habría más que una lengua en el mundo.

Igualmente las nacionalidades no son fruto del pensamiento, de los conceptos, de las ideas, sino de los afectos, del lenguaje, de la fe en los destinos e intereses comunes: aunque desde luego, los principios unificadores de las ideas políticas vienen más tarde a canalizar el querer de todos los individuos que forman parte de la nación.

El querer no se confunde con el pensar, aunque éste influya en aquél naturalmente, pero el sujeto toma de él lo que está más en consonancia con su íntima modalidad. No es el instinto, conforme suele decirse, quien mueve al

hombre a realizar sus actos. Por otra parte, es cierto que no hay acto humano que no está modificado por la existencia del juicio, de la palabra y el pensar. Pero, el acto personalísimo es el que emana del querer, mejor dicho, el acto es personalísimo precisamente porque emana del querer. Y es tan personal porque no reposa ni en el instinto ni en el pensar, sino en fuerzas netamente psicológicas, tales como la ambición, el impulso afectivo, el temperamento, o cualquier otra. Toma, sí, del instinto su impulso animal, material; del pensar el recuerdo y el sentido histórico, pero todo ello lo articula el querer y le da su sello inconfundible, que es espiritual, volitivo y personal.

Se me dirá que muchas veces el acto inicial nuestro está en el pensamiento, en una palabra oída, en algo visto, o simplemente pensado, pero ¿quién nos dice a nosotros que la palabra sentida o el pensamiento hecho no responden a causas más hondas ínsitas en nuestros íntimos deseos?

Es cierto que para decidir correctamente hay que hacer dos juicios y después elegir uno de ellos, pudiendo a veces existir razonamientos intermedios que impidan una inmediata resolución. Mas ¿no habrá en el querer una modalidad específica y analógica al pensar en donde se aloje la experiencia pasada, ya que en cada instante reaccionamos adecuadamente, y que esa reacción se haga, no en forma de dos juicios y de elección de uno de ellos, sino de un solo juicio seleccionado en virtud de algún deseo, de alguna fuerza psicológica que incida en el querer?

Además, cuando yo voy a tomar una decisión, desde luego pienso, pero nadie puede asegurar que esa decisión sea la que en realidad me mueva en última instancia a la acción. Cuántas veces sucede decir: cuando venga le diré esto, y la persona llega y le decimos lo contrario. Y es que el querer es más profundo, decisivo y rápido que el pensar. Los crímenes, las guerras, las luchas sociales, las diferencias personales, la ambición, el orgullo, todo aparece en el querer. Si no tuviéramos más que pensar nuestra vida sería una balsa de aceite. Repito, el acto humano es fruto del querer. Viene luego el pensar, inmediatamente después, y trata de modificar al querer; pero a quien modifica no es al querer actual, sino al del acto siguiente con su recuerdo. Por eso no hay un acto de querer ni de pensar puros, pero el del querer es el primitivo y básico.

Kant quería librarse de la influencia subjetiva del querer en la ética y con tal fin engarzó la razón en la vida práctica, una razón que nos condujera por el camino del bien, pues la filosofía y en general la cultura han considerado siempre que la razón es la productora del bien, de la verdad y de la belleza, y en cambio al querer se le ha tachado como origen de pasiones y fuente del mal. Por eso Kant, ya digo, pretendió liberar su sistema moral del querer, del mal, del deseo y el capricho, dando a la razón la primacía. Y por ello nos dijo en su imperativo categórico: "Obra de tal manera que la razón de tu acción pueda ser

erigida en una ley universal". El gesto es noble. El intento puro. Como Kant quería que fuera la voluntad en el obrar. Aspiración al bien universal, a la paz perpetua. Optimismo del siglo XVIII. Restos del racionalismo.

Yo me alejo del racionalismo y me instalo en el voluntarismo. También Ortega quiso alejarse del racionalismo, aunque no de la razón. Era natural que así fuera, si había de poner la proa de su navío hacia el campo del raciovitalismo. Pero en tanto que él no rompió abiertamente con la tradición racionalista, puesto que de *ratio* a racionalismo no hay un muy largo trecho, en cambio yo no me anduve con remilgos y me adentré por los campos del querer, como Don Quijote por los de Montiel. También el maestro quería poner el querer en la base de su filosofía. Lo prueba cuando nos dice que "la razón no puede, no tiene que aspirar a substituir la vida". Y en las *Meditaciones del Quijote* exclama: "Muy lejos nos sentimos hoy del dogma hegeliano que hace del pensamiento sustancia última de toda realidad. Pero al destronar la razón cuidemos de ponerla en su lugar. No todo es pensamiento, pero sin él no poseemos nada con plenitud". Y sin embargo, en otra ocasión el maestro nos decía: "El pensamiento no es, pues, lo primario, sino la actuación de algo más hondo todavía. Ese algo más hondo es el vivir mismo". Y bien ¿qué es el vivir mismo –me pregunto yo– sino la acción profunda que dicta el querer? Esta pendulación de Ortega entre razón y vida, es precisamente el punto neurálgico de su sistema filosófico. Él piensa que lo vital es lo esencial de su filosofía, y a pesar de ello, en lugar de conservarle la prioridad, pacta con la razón, hace concesiones definitivas a lo que de germánico quedó en su espíritu en la dura disciplina de la escuela de Marburgo. Y fruto de esta pugna es este pensamiento suyo de las *Meditaciones del Quijote*: "Para un mediterráneo no es lo más importante la esencia de una cosa, sino su presencia, su actualidad; a las cosas preferimos la sensación viva de las cosas". Esto es exacto como interpretación psicológica. Los que nacimos en las orillas mediterráneas nos quedamos con nuestros pensamientos en la superficie, en los instantes en que la vida se nos manifiesta; pero ¿qué sería de la vida humana si desapareciera de nuestra mente la captación de los instantes superficiales de nuestra existencia? Es en el instante mismo donde se pone en commoción todo nuestro organismo físico y nuestro psiquismo, y donde se unen el alma y el cuerpo. Es el instante el único lugar de nuestra realidad y donde podemos evocar el pasado e inventar el futuro, y sobre todo donde realizamos la acción. Quitad al instante de la vida humana y la habéis anulado. Yo no reniego de mi mediterranismo. Yo sé que Ortega no hubiera cambiado Marbella por Marburgo. Y seguramente San Agustín tampoco hubiera renunciado a Tagasta e Hipona.

Insisto sobre lo que antes dije. Ortega quiso y puso la razón en el primer plano de su filosofía. Y luego subordinó la vida a la razón. Adjetivó la vida, a

pesar de que constituye lo esencial de su sistema. No se llama su filosofía vitarracionalismo, sino raciovitalismo. Por eso se ve que el barco orteguiano dio fuertes bandazos, unas veces inclinándose hacia las esencias de Husserl, una nueva forma del idealismo, y otras renegando del mismo. Pero la unión de la razón y de la vida es un matrimonio mal avenido, no es estable, no puede serlo, porque la razón representa lo universal, lo genérico, y la vida es profundamente individual y volitiva en su última e íntima expresión.

¿Pero por qué Ortega no fue fiel a seguir la trayectoria que le imponía su propio pensamiento, la circunstancia vital? Es verdad que tratará de resolver la gran dificultad proponiéndonos la aceptación de la vida como un concepto ocasional, esto es, como un concepto con capacidad de adaptación a todas y cada una de las situaciones por participar de lo racional y de lo vital al mismo tiempo. Mas un concepto híbrido no puede justamente conducir a un camino único en la filosofía; no es en realidad un concepto claro y distinto, como diría Descartes. También éste osciló entre pensar y querer y se decidió por el primero y abandonó el segundo, aun reconociendo ser éste de mayor volumen que aquél. Pero en Descartes la explicación es convincente dada la época en que vivía, estrictamente racionalista; pero no en Ortega. Porque nuestro maestro había ya demolido el edificio cartesiano, al igual que Descartes había terminado con el aristotélico. Y Ortega, después de habernos descubierto con acento patético un mundo nuevo, el de la propia vida como concepto filosófico, de entraña y formato absolutamente nuevos, punto de partida admirable, luminoso, nos da para orientarnos la brújula de la razón, que en el fondo no podía interpretar en toda su integridad la vida.

Yo sé que Ortega rechazaría mis palabras y me respondería con estas suyas, contenidas en *La Historia como Sistema*: "Para mí la razón vital es la razón con mayúscula, todas las demás son formas particulares de la razón, es decir, simplificaciones abstractas de ella; la razón pura, naturalista, físico-matemática, geométrica, son simplificaciones abstractas de ella". Y el maestro nos habla de razón vital y de razón histórica. No conozco los dos últimos libros tuyos, titulados *El hombre y la gente* y *Aurora de la razón histórica*, por no haberse aún publicado; pero lo que no quería Ortega era poner la razón pura como fundamento de su filosofía, y por eso en *El tema de nuestro tiempo* nos dice que todo consiste en "Reducir la razón pura a razón vital". Ahora bien ¿consistirá esa reducción en salvar a la razón pura de su imposible universalidad y al convertirla en circunstancia vital dará al individuo, en todas sus actividades, el sostén creador e inteligente que le son necesarios? Por otra parte Ortega nos dice que la razón vital es la razón histórica, y yo me pregunto si acaso ahí irían apareciendo y formándose los presentes sucesivos, recogiendo en ellos todo lo que la humanidad y el hombre hicieron en su pasado, e incluso imaginando

lo que podrían hacer en el futuro. ¿Será entonces la razón vital comprensiva de todas las actividades espirituales, incluyendo las de la razón histórica? No soy yo sólo el que piensa que éstos son puntos que necesitan precisiones. Lo que si diré es que la razón, vital o histórica, siempre será razón, y para mí la razón carece del impulso creador para ser el origen de la vida psíquica, el cual reside en el querer.

El querer, el yo quiero, he ahí lo básico; pero no por capricho mío. Abrimos los ojos de par en par y nos convenceremos de ello. El maestro ha dicho continuamente que la vida del hombre es un hacer, que el hombre depende de lo que haga en cada instante. Nos lo repite como un *ritornello* a lo largo de toda su obra. He aquí una frase suya reveladora de que el camino del querer y no el de la razón era el suyo: "Llamo espíritu –dice en *Vitalidad, alma, espíritu*– al conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista. El ejemplo más claro es la voluntad. Ese hecho interno que expresamos con la frase «Yo quiero», ese resolver y decidir, nos aparece como emanación de un punto céntrico en nosotros, que es lo que estrictamente debe llamarse «Yo». Y en el ensayo *Azorín. Primores de lo vulgar* aparecen estas palabras: "Y esta vida inmediata, estas emociones de cada uno son para cada uno lo primero en el universo. Quiera o no. Todo lo demás es secundario y en él se articula". Y no contento con eso, en las *Meditaciones del Quijote*, en plena juventud, exclama Ortega lleno de gozo esta expresión definitiva: "Deberíamos considerar que así la vida social como las demás formas de la cultura, se nos dan bajo la especie de vida individual, de lo inmediato. Lo que hoy recibimos ya ornado con sublimes aureolas tuvo a un tiempo que estrecharse y encogerse para pasar por el corazón del hombre".

Y si nos acogemos a las creencias de las que el maestro nos habla continuamente como fundamento y raíz de nuestra vida, veremos que él llega a decirnos: "Si no fuera por las creencias la vida humana sería incomprensible". Y bien, las creencias, ¿no están en el corazón del hombre, en su querer más que en su pensar?

Claro es que en seguida surgirá la airada protesta de los dogmáticos. ¿Una filosofía sin razón? Eso se llama irracionalismo y es inadmisible. Pero vengamos a cuentas, señores. Hemos partido en nuestro caso de la vida como punto de vista fundamental. Si ello nos lleva a romper con las respuestas tradicionales es porque éstas se ajustaban al punto de partida del ser. Y precisamente el concepto de vida está más allá del que siempre se consideró como punto clave de toda filosofía: el del ser, porque lo comprende.

La razón es más teórica que práctica. Será, como pretendía Ortega "una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar". Y aunque esté yo naturalmente de acuerdo con él en apreciar el valor supremo que tiene

en filosofía, pues sin ella no se podría dar un paso; una cosa es que sea imprescindible para construir un sistema filosófico, y otra que sea el origen mismo de la vida, porque en el principio no fue el logos, sino la acción, diría con Goethe, y la acción tiene por base el querer. Pero este querer no es la razón práctica de Kant, ni la vital de Ortega, ni la razón histórica de Dilthey. Es la voluntad de Duns Escoto o de Schopenhauer, sin los supuestos místicos del primero, o de los negativos y apriorísticos del segundo. El querer es lo que impulsa al hombre, culto o vulgar, a hacer frente a su vida. Y ese querer es afirmación perenne, amor y deseo de vivir, fuerza temperamental, ambición, esperanza, ensueño, incluso vicio; pero en todo caso superación de la muerte y ansia de inmortalidad y eternidad, precisamente por el íntimo convencimiento del hombre de que su vida se forma en instantes.

Ortega oscila entre querer y pensar, y esa oscilación aparece de modo evidente en las apreciaciones que hemos hecho en el marco de su razón vital. Nos dice el maestro en su ensayo *El esquema de las crisis*, que ha habido períodos en la historia en los que la fe se ha impuesto, como ocurrió en la Edad Media, y otros en los que no se apreciaba el sentido y el valor de la ciencia; en cambio en el Renacimiento, al empezar a disminuir la fe religiosa se la substituye por la fe en la ciencia, la cual ha de prepararse durante cinco generaciones hasta que cuaja en Descartes. Y bien, yo me pregunto: ¿No será el mundo del espíritu como un recipiente en el cual su contenido, formado por el querer y el pensar, se coloca periódicamente por densidades, como los líquidos, lo que produce sus oscilaciones de nivel, que unas veces hace ascender el pensar, como ocurrió en Grecia; otras el querer, como sucedió en la Edad Media; más tarde reapareció el pensar en el Renacimiento; para volver a hacer su aparición pujante el querer en la época en que estamos viviendo, y que por eso se nos presenta tan mivida e inestable?

Y si el objetivo de la historia es como dice Ortega “transformar todo el pasado del hombre en un inmenso y virtual presente, ensanchando así de manera gigantesca nuestro presente efectivo”, ¿no vendremos en nuestra época, tiempo de la máxima presencia, a pretender resucitar todos los quereres posibles de los hombres de todas las edades, que al fin y al cabo no es otra cosa que penetrar en los íntimos sentidos de la historia? ¿Y no vendremos a encontrar en nuestra época la coincidencia del hombre vulgar y del hombre de ciencia, el primero por su intuición clarísima de que nuestra época es la del instante, por ser la del motor y la prisa, y el segundo pretendiendo dar forma con sus creaciones a esa manera acelerada de vivir; pero ambos partiendo del hecho fundamental, de que el querer es el hecho radical, sostén e iniciador de nuestra vida psíquica?

Lo que se necesita es hacer en el querer análogos estudios fundamentales que hasta ahora la filosofía hizo en el pensar y la razón. Éste ha sido mi intento en *Una Filosofía del Instante*; pero ello es solamente una iniciación. Por eso pretendo continuarla en una según da parte del citado libro y que llevará por título *Del Instante a la Acción*. Sé que no tengo fuerzas para tamaña empresa, y no es falsa modestia, pero muchas veces las obras humanas se aprecian por las aspiraciones más que por las realizaciones concretas.

Yo pido perdón al querido, al idolatrado maestro, por esta osadía mía de creerme con capacidad suficiente para tratar de abrir un camino en el mundo que él alumbró. Yo no sé cuáles serán las múltiples direcciones adonde la filosofía de Ortega conducirá. Lo que sí sé es que la filosofía del instante es una de ellas, y espero haber convencido de ello a algunos de mis oyentes. Por lo menos mi convicción es firme. Pero si en algunas personas que me escuchan, mis razonamientos no hubieran hecho mella, por lo menos en el ánimo de todas habrá quedado patente que al honrar el recuerdo del maestro he querido honrarme yo mismo.

Conferencia pronunciada en el Ateneo Español de México
el 20 de agosto de 1956.

Cuadernos Americanos, n° 6, año XV, vol. XC,
noviembre-diciembre de 1956, pp.115-129.
Instante, querer y realidad, FCE, México, 1958, pp. 416-429.

LA TÉCNICA Y SUS VACÍOS*

ORTEGA Y GASSET, José: *Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración*, edición de Antonio Diéguez Lucena y Javier Zamora Bonilla. Madrid: Biblioteca Nueva (Colección: Pensar en Español, pensamiento hispánico en sus textos), 2015, 232 p.

DOMINGO HERNÁNDEZ SÁNCHEZ
ORCID: 0000-0002-6893-6097

En “*Fuck off Google*”, un texto reciente, tan atractivo como desasosegante, del Comité Invisible, puede leerse lo siguiente: “Tecnofilia y tecnofobia forman una pareja diabólica unida por esta mentira central: que una cosa como *la técnica* existe. Sería posible, parece, separar en la existencia humana lo que es técnico y lo que no lo es. Pero no: basta con ver en qué estado de inacabamiento nace el retoño humano, y el tiempo que toma antes de conseguir tanto moverse en el mundo como hablar, para darse cuenta de que su relación con el mundo no está en modo alguno dada, sino que más bien es el resultado de toda una elaboración.

* Este trabajo se integra en los resultados del proyecto de investigación FFI2013-48725-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

La relación del hombre con el mundo, considerando que no depende de una adecuación natural, es esencialmente artificial, *técnica*¹. Por supuesto, no se trata de forzar relaciones, descontextualizar interpretaciones o continuar enfatizando el tan manido como inútil *ya lo dijo Ortega*, pero, sea como sea, el hecho es que cualquier conocedor de los textos de Ortega sobre la técnica puede seguir detectando la vigencia de algunas de sus ideas en investigaciones tan actuales como la que recoge la cita mencionada. Y es que si hay una sección del pensamiento orteguiano que, con todos los peros que se quiera, ha soportado la pátina del tiempo con elegancia y lucidez, ésa es la dedicada a la técnica. Desde su enunciación, claro está, los contextos han cambiado, los avances han discurrido frenéticamente y las investigaciones sobre el tema resultan inabarcables, pero ante lecturas tan *epochales* como las de Heidegger o Jünger, por

¹ COMITÉ INVISIBLE, *A nuestros amigos*. Logroño: Pepitas de Calabaza, 2015, p. 133. El artículo del Comité Invisible se recoge también en TIQQUN, *La hipótesis cibernetica, precedido de “A propósito de Tiqqun” de Giorgio Agamben y “Fuck off Google” del Comité Invisible*. Madrid: Acuarela Libros / Antonio Machado Libros, 2015.

Cómo citar este artículo:

Hernández Sánchez, D. (2015). La técnica y sus vacíos. Reseña de “Meditación de la técnica. Ensimismamiento y alteración”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (31), 165-168.

<https://doi.org/10.63487/reo.349>



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

ejemplo, el discurso orteguiano sobre la técnica sigue siendo útil.

Ésta es una de las razones para subrayar el acierto de una edición como la de Antonio Diéguez y Javier Zamora. Su trabajo es una muestra explícita de que, actualmente, no se trata ya sólo de editar un texto de Ortega, sino de hacerlo desde su sentido de *clásico*, ése que obliga a salvarlo “usando de él sin miramiento para nuestra propia salvación (...), trayéndolo hasta nosotros, contemporaneizándolo” (V, 142). En este caso, además, esa contemporaneización afecta tanto al contenido de la edición como al modo de realizarla. Y es que después de la fijación de los textos y el trabajo filológico realizado en la nueva edición de *Obras completas* (Taurus / Fundación José Ortega y Gasset), la publicación de ediciones particulares se ha visto obligada a variar el modo de proceder. Así, utilizar tanto el texto fijado en *Obras completas* como su apartaje filológico de variantes resulta obligatorio, pero también lo es solicitar al editor la presencia de comentarios e interpretaciones que *reciban* el texto y permitan completar la obra “completando su lectura” (I, 760) mediante la transformación del leer contemplativo en leer receptivo, en “leer pensativo” (I, 772). Ambos elementos aparecen en esta edición de un modo explícito, y en distintos niveles: una introducción *doble*, tan filosófica como filológica, tan contextual como actualizada; unas notas al pie donde las variantes textuales, el comentario intraorteguiano y el análisis *más allá* de Ortega discurren sin sobresaltos o, en general, una edición *colaborativa*, donde el especialista en

ciencia y tecnología y el erudito orteguiano se adaptan e interactúan a fin de ofrecer una investigación tan detallada filológicamente como atractiva filosóficamente. El resultado es excelente.

A todo ello ha de sumarse la importancia del lugar en el que se inserta esta nueva edición de *Meditación de la técnica*. Efectivamente, la colección *Pensar en español: pensamiento hispánico en sus textos*, que, con mimo y cuidado exquisitos, dirige Francisco José Martín para Biblioteca Nueva con el apoyo de Cilengua, es un proyecto fundamental que no debería pasarse por alto. Su objetivo, la construcción de un “lector panhispánico”, donde la lengua se muestre como fundamento para la comprensión de un pensamiento, de una identidad cultural repleta de fragmentaciones y heterogeneidades, resulta, en el fondo, profundamente orteguiano. “Un proyecto, eso es lo que en verdad es lo hispánico. Un proyecto: una ilusión fundada”, afirma Francisco José Martín, teniendo claro que tal proyecto únicamente puede configurarse “desde la debilidad constitutiva que nos une: la lengua”². Sólo aceptando debilidades y diferencias es posible crear espacios intelectuales y territorios culturales que articulen lengua y pensamiento. En tal contexto, obviamente, la figura de Ortega adquiere un papel determinante, pero ha de entenderse que, en este caso, su lugar es parte de ese proyecto, del que constituye junto a Giner de los Ríos y Leopoldo Zea (por aludir a los ya editados en la colección, el *Pensamiento*

² Francisco José MARTÍN, “El lector panhispánico”, *Revista de Occidente*, 391 (2013), p. 139.

en acción del primero y el *Discurso desde la marginación y la barbarie* del segundo), Villoro y Maeztu, Vasconcelos y Alfonso Reyes (algunos de los proyectados), entre otros, enfatizando así intencionalmente conexiones y diferencias.

Resulta muy sugerente, además, el hecho de que en tal colección, en tal proyecto, el texto seleccionado de Ortega sea el que reúne los escritos sobre la técnica. Se trata de uno de los ámbitos donde mejor se articulan las tesis orteguianas con el resto de su obra. Parece como si, en ese contexto, las ideas clásicas de Ortega obtuviesen un campo de acción idóneo para desplegarse cómodamente, sólidas en su lugar y dispuestas para el análisis del tema al que se dirigen. No sucede siempre, siendo quizás el ámbito del arte y la estética el más problemático. En este caso, sin embargo, todo parece desarrollarse de un modo tan coherente como efectivo. La técnica como algo inherente al hombre, la inadaptación y la insatisfacción como claves para su comprensión, el giro hacia la acción, los elementos proyectuales y programáticos en su dimensión de futuro, la ineludible exigencia de fantasía e imaginación, los peligros del intelectualismo o la tecnocracia, la siempre amenazante posibilidad de recaída en el primitivismo... todos ellos son temas cuya presencia en el sistema orteguiano, en el conjunto de su pensamiento, resultan fundamentales. Si, como es el caso, se les observa únicamente desde el prisma técnico y tecnológico, entonces ofrecen una posibilidad mayor: permiten entender a Ortega tanto en su contexto como en su dimensión de fu-

turo, permiten someterlo a la prueba del tiempo. Y en gran parte sale airoso.

Ha de tenerse en cuenta, además, que los escritos de Ortega sobre la técnica ocupan un periodo de tiempo que permite vislumbrar un proceso, el que discurre desde los años treinta hasta la etapa final de su pensamiento. Porque el volumen que nos ocupa incluye, acertadamente, no sólo *Ensimismamiento y alteración. Meditación de la técnica*, es decir, el libro de 1939 que reunía los artículos procedentes del curso de 1933 sobre la técnica, más la primera lección del curso de 1939 sobre "el hombre y la gente". Añade también, como no podía ser de otro modo, "El mito del hombre allende la técnica", la conferencia de 1951 en el Coloquio de Darmstadt, así como los artículos en torno a éste publicados en 1952. Se trata de veinte años, años fundamentales, ante los cuales casi resulta enternecedora aquella petición a Hella Weyl, en carta de 1933 (el año del curso, entonces), para que "se informase usted ahí sobre cuáles son los libros más importantes *über das Wesen der Technik –oder über Geschichte der Technik–*"³. Ortega, como siempre, no deseaba pasar por alto la bibliografía actualizada sobre el tema, y, sin embargo, parece como si su mantenerse al margen, intencionado o no, es decir, su vinculación del tratamiento de la técnica con el de su propia filosofía, hubiese provocado, en su futuro, resultados más atractivos.

³ Gesine MÄRTENS (ed.), *Correspondencia José Ortega y Gasset - Helene Weyl*, prólogo de Jaime DE SALAS. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2008, p. 155.

En esta edición, desde las páginas introductorias se analiza la relación de Ortega con Heidegger y otros autores con discursos clásicos sobre la técnica, pero también se le sitúa ante investigaciones muy posteriores, procedentes del ámbito de la paleontología, la paleogenética o la filosofía de la biología. Al mismo tiempo, se nos permite vislumbrar a un Ortega deslizado hasta lecturas más actuales sobre la técnica y la tecnología, dialogando en las notas al pie con autores como Bauman, Beck, Habermas o Popper. Hacerlo así no sólo extiende la comprensión del texto, sino que permite al intérprete la posibilidad de continuar haciéndolo, quizás con Blumenberg o Kittler, quizás, incluso, como se insinuaba mediante la cita inicial, con aportaciones desde ámbitos a primera vista mucho más lejanos. En este sentido, además, sería interesante investigar el lugar de las aportaciones de Ortega ante temas que, siendo fundamentales en su discurso sobre la técnica, lo superan ampliamente. Me refiero a problemáticas cada vez más presentes en contextos que exigen tanto su tratamiento filosófico como el social o político: la crisis del deseo, el fracaso de la imaginación, la transformación de la sociedad en *socialización*, las identidades convertidas en *perfíles*, etc. Que no resulte excesivamente forzado pensar tales problemáticas desde algunas de las ideas orteguianas sobre la técnica, es ya muestra de que éstas siguen teniendo algo que decir.

Cuando Ortega afirmaba aquello de que “la técnica, al aparecer por un lado como capacidad, en principio ilimitada, hace que al hombre, puesto a vivir de fe en la técnica y sólo en ella, se le vacíe la vida” (124), intuía ya el futuro y las consecuencias del verdadero problema. Y, sin embargo, en ningún caso podía imaginar la dialéctica actual entre la apoteosis tecnológica y el cúmulo de estilos de vida que discurre en paralelo, supuestamente con objetivos de compensación y/o anestesia. Como si, en el fondo, ya no se tratase sólo de la intensidad de la técnica, sino también, quizás sobre todo, de llenar los vacíos que deja, y todo ello, por supuesto, procedente del mismo entramado. La barbarie del especialismo, por decirlo en los términos de *La rebelión de las masas*, ya no tiene únicamente el peligro de la recaída en el primitivismo, sino que, ahora, también puede acudir a multitud de *maravillosas posibilidades liberadoras* recibidas *ad hoc* en el mismo paquete. “El ícono del sujeto actual es tal vez el típico programador indio que destaca durante el día por sus conocimientos especializados, y que al regresar a casa por la noche enciende una vela a la divinidad hindú local y respeta el carácter sagrado de la vaca”, dice Žižek⁴. Entendidas únicamente en su papel de objetos de teoría, de *temas a pensar*, cómo disfrutaría Ortega con estas cosas.

⁴ Slavoj ŽIŽEK, *Lacrimae rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberspacio*. Barcelona: Debate, 2006, p. 110.

LA MISIÓN DE LA UNIVERSIDAD SEGÚN ORTEGA Y GASSET

ORTEGA Y GASSET, José: *Misión de la Universidad*, edición de Santiago Fortuño Llorens. Madrid: Cátedra, 2015, 141 p.

VICENTE JOSÉ NEBOT NEBOT
ORCID: 0000-0003-2337-4139

La polémica en torno a la reforma universitaria no ha dejado de evidenciar su relevancia socio-cultural y su necesidad de incesantes planteamientos. Los continuos cambios educativos y sus consiguientes debates parecen testimoniar un complejo ideal y un futuro incierto. Resulta, pues, propicio volver la mirada hacia uno de los pensadores españoles de mayor repercusión internacional, José Ortega y Gasset, y, especialmente, hacia su obra *Misión de la Universidad* (1930), que presenta Santiago Fortuño en una cuidada edición. El ensayo orteguiano viene precedido por un estudio erudito que dilucida sus aspectos fundamentales y precisa la figura del autor como intelectual de su tiempo.

La primera edición de *Misión de la Universidad* fue publicada por Revista de Occidente en diciembre de 1930, en plena madurez del escritor, el mismo año que aparece *La rebelión de las masas*. El texto de la obra procede de la conferencia que impartió Ortega y Gasset en el Paraninfo de la Universidad Central de Madrid el 9 de octubre. Días después, el periódico *El Sol* iniciaba la publicación de este discurso, distribuido a lo largo de siete entregas entre mediados de octubre y principios de noviembre. Agradecemos en la edición de Fortuño la recuperación

de una dedicatoria y el primer capítulo, recogidos en unos "Apéndices", textos habitualmente suprimidos en las sucesivas ediciones de *Misión de la Universidad*. De la dedicatoria a la FUE –Federación Universitaria Escolar– se advierte el propósito de Ortega de anticipar con su libro de un futuro curso sobre *La Idea de la Universidad*. En el capítulo aludido, "Temple para la reforma", presenta con firmeza su ya antigua determinación de renovar la Universidad, aunque afirma poseer más entusiasmo que fe. Si eran contadísimas las personas favorables a una reforma en aquellos momentos de principios de siglo, tras la Dictadura de Primo de Rivera asegura Ortega que "la hora es feliz, llegan ustedes en la madrugada de una fecha ilustre". Sin embargo, manifiesta su duda de que exista un grupo humano dotado de las cualidades imprescindibles para la empresa. El mal radical de lo español se define, según el filósofo, con un solo y adecuado vocablo, la chabacanería, generalizada desde el Poder público hasta las familias o el gesto del individuo. La incitación final a la juventud, a una generación *en forma*, como contrapartida a lo chabacano, permitiría la esperanza de una transformación histórica.

Desde el capítulo primero, "La cuestión fundamental", determinar la misión de la Universidad supone la voluntad esencial de Ortega. Para alcanzar su autenticidad, añade, no es aceptable, sin atribuciones de casticismo, el cómodo y estéril ejercicio de servirse de modelos extranjeros. La posterior implantación de esas creaciones

Cómo citar este artículo:

Nebot, V. J. (2015). La misión de la Universidad según Ortega y Gasset. Reseña de "Misión de la Universidad". *Revista de Estudios Orteguianos*, (31), 169-172.

<https://doi.org/10.63487/reo.350>



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

nos lleva al “inexorable anacronismo de los pueblos imitadores y sin autenticidad”. A continuación, tras una mención al alejamiento “injustificable e insostenible” del obrero de la Universidad, se ofrecen dos asuntos primordiales: en primer lugar, mostradas las dos funciones de la enseñanza superior, profesionalización e investigación, fija Ortega la atención en la sorpresa de hallar “juntas y fundidas dos tareas tan dispares”; en segundo lugar, la urgencia de integrar otra función en la enseñanza universitaria: la transmisión de la cultura. Porque “Cultura es lo que salva del naufragio vital, lo que permite al hombre vivir sin que su vida sea tragedia sin sentido o radical envilecimiento”. Ante estas tres ocupaciones principales, la jerarquía de la investigación frente a las demás ha concluido en una “atrocidad” para la Universidad contemporánea, vinculada, como señala Fortuño, con “la barbarie del especialismo” expuesta en *La rebelión de las masas*. Para Ortega, la tarea universitaria radical está en la enseñanza de la cultura, ineludible para vivir a la altura de los tiempos, de las ideas de los tiempos. Por otra parte, la sociedad necesita otro género de profesionales, aquellos destinados a mandar, entendido como “la presión e influjo difusos sobre el cuerpo social”.

El principio de la economía en la enseñanza rige la disertación del segundo capítulo, de título homónimo. Dicho principio, expone Ortega, parte de la escasez y limitación en la capacidad de aprendizaje. Ante el exceso de riqueza cultural, acecha a la humanidad una “catástrofe”, ya que a cada generación

le resulta más difícil percibir el conocimiento. Es así como apremia “instaurar la ciencia de la enseñanza”. Por tanto, la Universidad debe organizarse desde el estudiante, figura capital de la institución, y transmitir solamente aquel núcleo de enseñanzas que pueda aprender y necesitar para su experiencia vital. Ortega recapitula con una doble selección de esta pedagogía, por un lado, aquellos saberes necesarios para “la vida efectiva y sus ineludibles urgencias”; por otro, dichas enseñanzas deben ser aún reducidas a aquellas “que de hecho puede el estudiante aprender con holgura y plenitud”.

Con el amplio título “Lo que la Universidad tiene que ser «primero». La Universidad, la profesión y la ciencia”, el tercer capítulo del ensayo principia con cuatro lemas básicos: la enseñanza superior dirigida hacia el hombre medio, su formación en las grandes disciplinas culturales (Física, Biología, Historia, Sociología y Filosofía), la profesionalización y la investigación científica. Seguidamente, se formula la distinción entre profesión y ciencia y la obligación de separar la enseñanza profesional de la investigación científica. Porque, matiza Ortega, la ciencia, en su genuino sentido, es solo investigación. La tarea de la Universidad, como órgano docente, deberá enseñar al estudiante el saber de una ciencia, la creación que el investigador ha realizado. Se reitera en este capítulo la fatal exclusión del elemento más importante, la cultura, a causa de la “desastrosa” tendencia hacia la investigación de la Universidad. Contundente y sin ambages, Ortega llama a esta circunstancia el “vicio del cientifismo”,

propulsado por la “pedantería y la falta de reflexión”.

En el apartado “Cultura y ciencia”, el pensador español reflexiona sobre el significado de cultura para resaltar la importancia de la docencia en la Universidad. Se define la cultura –son numerosas las aproximaciones a tal efecto– como “un sistema de ideas vivas que cada tiempo posee”. Son unas convicciones que cada momento histórico percibe. La cultura entraña un régimen interior vital y plenamente actual, “imprescindible”, adquiriendo una “dimensión constitutiva de la existencia humana”. Apremia a la Universidad restituir su tarea de “ilustración” del hombre, ya que solo así el estudiante cobrará conciencia del mundo actual. Es precisa la especialidad de un trabajo científico centrado en la simplificación de la enseñanza, pues, subraya Ortega, carecemos de una pedagogía universitaria. Aquellos profesores dotados de este talento integrador deberían ser los que ocuparan las cátedras universitarias, por delante de los investigadores.

En el capítulo que cierra el ensayo, “Lo que la Universidad tiene que ser además”, Ortega y Gasset compendia su disertación a partir del “principio de la economía”, una vez delimitada la misión de la Universidad en seis puntos básicos: formar al estudiante medio en cultura y profesión; solo pretenderá de él “lo que prácticamente puede exigírsele”; eliminación de la investigación científica en la estructura docente universitaria; un sistema pedagógico racionalizado para las disciplinas de cultura y los estudios profesionales; primacía en la elección del profesorado por su “talento sintético y

sus dotes de profesor” y, finalmente, reducida la enseñanza en “cantidad y calidad, la Universidad será inexorable en sus exigencias frente al estudiante”. Es en este entorno donde la ciencia, alma de la Universidad, debe estar en contacto con la cultura y las profesiones. Pero también necesita del contacto con la realidad histórica, y de ahí su ineludible intervención en la vida pública a través de la Prensa. Si los “antiguos poderes espirituales” han desaparecido, ya que la Iglesia ha renunciado al presente y el Estado está gobernado por la opinión pública, la Prensa se ha convertido en la única fuerza espiritual que se ocupa de la actualidad. No obstante, la opinión de Ortega frente a esta jerarquía del periodismo para dirigir el alma pública es ostensiblemente insatisfactoria, por lo que la Universidad deberá imponer su poder espiritual superior.

Como adelantamos, antecede a *Misión de la Universidad* un estudio introductorio que acerca el ensayo orteguiano, a cargo de Santiago Fortuño. Por la precisión de su desarrollo crítico, dicho análisis estructura la obra en todos sus contextos, desde la figura de Ortega como intelectual de su tiempo, el momento histórico-social de *Misión de la Universidad*, el tema de la educación y de la Universidad en el autor, las ideas principales del ensayo, su recepción crítica y su estilo literario. Resulta imprescindible destacar la exhaustiva bibliografía y su experta disposición en este texto preliminar, erudito y didáctico a un tiempo. Vinculado con la colección que publica el libro, “Letras Hispánicas” de Ediciones Cátedra, merece nuestro interés la sección dedicada al estilo de *Misión de la*

Universidad. Establece Fortuño la duplicidad de la figura orteguiana, pensador y comunicador, filósofo y pedagogo, siempre elocuente e intelígerible, “de pensamiento claro pero denso en la expresión” e inclinado al tópico *ars bene dicendi*, “en la doble función de embellecer y de conmover”, rasgos identificadores de una prosa “de quien supo equilibrar la elegancia con la sustancia del contenido intelectual”. En este sentido, Fortuño explica profusamente la claridad de su estilo literario, modo inteligente de concretar el concepto abstracto mediante un gran abanico de recursos expresivos, como defendía Ortega y Gasset en la línea de Du Marsais: “la claridad es la cortesía del filósofo”.

Concluye Fortuño con un pertinente “Final” a su estudio en relación a la vigencia de *Misión de la Universidad*. Aunque mucho ha cambiado la institución desde 1930, en la época de crisis actual la misión de la Universidad se nos presenta, expone el editor de esta obra, imprecisa y fluctuante. Por tal coyuntura,

urge determinar su lugar asignado a la educación y constituye un reto evaluar los objetivos alcanzados y detallar su momento presente para organizar un ideario futuro a la altura de nuestro tiempo. Cabe preguntarse en qué situación se halla la Universidad, según el proyecto de Ortega y Gasset, para integrar la transmisión de la cultura, la formación de profesionales, la síntesis de las enseñanzas y la justa medida en que se complementan la docencia y la investigación. Corresponde, asimismo, corroborar el compromiso de la institución universitaria para restablecer su trascendencia en la sociedad, dado su distanciamiento ante una época de febril incidencia de los medios de comunicación en la realidad inmediata.

Quizá en algunas cuestiones fundamentales, la Universidad necesite de nuevo del aliento esperanzador con que Ortega vaticinó el amanecer de su tiempo, con aquel verso matinal del poema del Cid: “Apriesa cantan los gallos o quieren quebrar albores”.

ORTEGA Y LA MIRADA BURGUESA

MUÑOZ, Jacobo: *El ocaso de la mirada burguesa*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015, 152 p.

JAIME DE SALAS
ORCID: 0000-0002-7116-4091

De las formas de mantener viva la obra de Ortega, la que más valoro, la que creo que es el tema de futuros orteguianos, es la de quienes trabajando en contextos académicos distintos, tratan de pensar

con Ortega, los grandes temas de la filosofía y de la sociedad de nuestro tiempo. A lo largo de toda su trayectoria Ortega estuvo atento a lo que ocurría en el mundo de la filosofía académica. Leyó y releyó a los clásicos pero también entendió que algunos de sus contemporáneos eran puntos de referencia y por ello tenemos en sus páginas una recepción de la filosofía del momento que debe servirnos de ejemplo. No se debe perder ese aspecto de la obra de Ortega indepen-

dientemente de que se preste a trabajos más directos de aclaración de su pensamiento o que admita aplicaciones de manera directa a la realidad de cada cual. También para quienes se interesen por el autor de *Meditaciones del Quijote* se trata no sólo de profundizar en su pensamiento aunque ello sea imprescindible, sino de algo más importante, que es el pensar con él, y también con otros, en este caso Nietzsche y Adorno, los problemas actuales a los que nuestro tiempo debe hacer frente. Jacobo Muñoz sería excepcional en su generación académica por haber incorporado a Ortega a los autores que ha trabajado encontrándole un sitio junto con otros, por ejemplo Adorno y Nietzsche, a la hora de tratar los problemas vigentes para la filosofía académica.

El argumento de la obra consiste en mostrarnos la limitación del arte y de la vida que ésta refleja: Hölderlin, Leopardi, Musil, Gide, Kafka, Von Hofmannstahl y Samuel Beckett que representan formas de alienación consciente ante la realidad. Fundamentalmente se trata de la gran novela del siglo XIX. Al aproximarse uno al *Ocaso de la mirada burguesa* se encuentra un contexto conceptual que claramente es de Adorno con otros pensadores de la Escuela de Frankfurt, pero la atención prestada a Ortega merece un comentario.

En primer lugar, el reconocimiento de un clasicismo en las dos primeras partes de las *Meditaciones del Quijote* constituye una aportación convincente a la muy extensa bibliografía existente. Este momento clásico es atribuido por Muñoz al conocimiento de la obra de Goethe. ¿Qué habría que entender por

clásico en este contexto? Fundamentalmente, para utilizar el vocabulario del propio Ortega, el propósito de salvación de la realidad mostrando que su envergadura es compatible con la acción del sujeto, de forma que ésta se puede justificar como una mejora de la misma. Recordemos que *Meditaciones* se publica en el mismo año que *Vieja y nueva política* en un momento de esperanza de un grupo de intelectuales en lo que respecta a la coyuntura española.

En segundo lugar, Jacobo Muñoz comenta la crítica de Ortega a la figura de Goethe de "Pidiendo un Goethe desde dentro". Con razón la asocia con las nociones de vocación y de proyecto pero ciertamente no podría hablar de un esencialismo en este contexto. Tanto el proyecto vital como la vocación son el producto del encuentro del sujeto con su circunstancia. Por ello son contingentes e incluso abiertos a cambiar en función de las circunstancias. Siendo la vocación una norma ética para el individuo, e incluso la norma última dentro del escenario social de una sociedad moderna, no se puede elevar al rango de una "esencia" aunque ocupe el lugar que la naturaleza ha tenido en el pensamiento clásico. En este sentido "yo soy yo y mi circunstancia" evita que se identifique a Ortega con Sartre.

A este análisis se puede añadir el siguiente comentario: un año después de publicar "Pidiendo un Goethe desde dentro", Ortega dio el curso *En torno a Galileo* donde figuraba la noción de creencia como supuesto último de la representación de la realidad. La vocación puede interpretarse como una forma de creencia que se genera en el contexto

de la perspectiva individual, atendiendo no sólo a la cultura sino también a la idiosincrasia de cada agente. Esta observación es importante porque permite atender al concepto de "oficio". El intelectual asumiría por vocación un determinado oficio que a su vez remite a una determinada sociedad ya constituida.

En este contexto, tanto Goethe como Mann son palpablemente autores que se caracterizan por entender explícitamente su oficio de manera semejante, independientemente de cómo se puede entender el significado de sus obras. Incluso el segundo se considera heredero del primero. A los dos se les puede aplicar la categoría de burgueses teniendo en cuenta sobre todo la apología que Mann hace en *Reflexiones de un apolítico* de esta categoría. En cambio, en el caso de Ortega, el contexto en el que escribe "Pidiendo un Goethe desde dentro" era completamente diferente. Se trataba de la instauración de un nuevo orden político.

Finalmente, *El ocaso de la mirada burguesa* implícitamente plantea el tema del sujeto. La virtualidad y relevancia de la novela como género se encuentra en su capacidad de mostrar a los personajes en su realidad cotidiana. Por ello, uno debe preguntarse por el futuro de la novela en un mundo donde la burguesía se ha convertido en clase media. Es muy posible que las condiciones objetivas de la vida social y de la constitución de la identidad personal hayan cambiado hasta el punto de que la novela como forma pier-

da su vigencia. Efectivamente los personajes poseen su perspectiva, donde poseer no significa sólo ni principalmente las posesiones que el derecho civil protege, sino sobre todo el capital social, las personas y las relaciones que establecen entre ellas y la conciencia de tener una identidad narrativa.

La sociedad moderna no sólo comporta, como reconoció en su momento Hegel, una fragmentación de la identidad, sino ha dado por la comunicación por ordenador en los últimos tiempos una pérdida de sentido del marco en el que uno se produce. Difícilmente podemos caracterizar nuestro mundo como encuadrado entre los altos del Guadarrama y el Campo de Ontígola. Por otra parte, la constitución de la perspectiva se ha beneficiado de un periodo de sedimentación de experiencias, de ensimismamiento, que no se daría hoy cuando se ha llegado a la comunicación en tiempo real con interlocutores en cualquier lado del mundo. El personaje típico de una novela que cuenta con unos hábitos, un contexto social, y unos interlocutores con los que ha tratado desde hace años tiende a ser sustituido por un hombre permanentemente en estado de alteración.

En este contexto, el proyecto de salvación de la propia realidad y de comprensión de la historia de la que ésta emana, que caracteriza la obra de Ortega, pierde pie frente a formas menos elaboradas de constitución de la identidad.

Tesis Doctorales

MANN, PETER GORDON: *Vital humanism: Thomas Mann, José Ortega y Gasset, and the revolt against decadence in self-nation-Europe, 1900-1949*. Stanford, Estados Unidos: Stanford University, 2012.

Tesis presentada en el Departamento de Historia y Humanidades de Stanford University, dirigida por el doctor Paul Robinson.

Esta tesis investiga cómo los intelectuales europeos liberales de la primera mitad del siglo XX entendieron el conflicto político como un problema cultural y cómo la identidad cultural europea tomó forma en el crisol de las políticas culturales.

A partir de un estudio histórico comparado del novelista alemán Thomas Mann y del filósofo español José Ortega y Gasset, el autor muestra cómo estos dos importantes intelectuales públicos intentaron preservar el humanismo liberal reactualizándolo dentro de un mito movilizador y de una identidad cultural históricamente arraigada.

Basándose en las últimas interpretaciones historiográficas del fascismo como una “rebelión contra la decadencia”, Peter Gordon Mann sostiene que la construcción de Europa en el siglo XX como un ideal de la cultura liberal arrastró a la vuelta del siglo XIX preocupaciones modernistas sobre la decadencia y un deseo de renovación cultural. El autor expone cómo Mann y Ortega, representantes de un amplio discurso europeo sobre la crisis de la cultura occidental, interpretaron la decadencia como un problema de la identidad auténtica del yo, de la nación y de Europa, en términos de una crisis histórica.

Para ellos, las crisis políticas de Alemania, España y del conjunto de Europa eran expresiones de este problema cultural subyacente. La superación de la decadencia tenía que producirse, según ellos, con el logro de una auténtica identidad de Europa como nación, lo cual podría resolver los problemas de la percibida como ruptura de la modernidad, el colapso de los ideales universales y la erosión del ideal humanista de auto-cultivo (*Bildung*). Entre la Primera Guerra Mundial y la Segunda, esta misión de renovación dio forma a las visiones culturales y políticas de Mann y de Ortega sobre el humanismo vital y la identidad de una Europa unificada.

Atendiendo a los diferentes contextos nacionales de Alemania y

Cómo citar este artículo:

Mann, P. G. (2015). *Vital humanism: Thomas Mann, Jose Ortega y Gasset, and the revolt against decadence in self-nation-Europe, 1900-1949*. *Revista de Estudios Orteguianos*, (331), 175-176.
<https://doi.org/10.63487/reo.352>



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

España, y basándose en material inédito de los archivos personales, el autor examina si las identidades como intelectuales públicos y defensores del humanismo liberal de Mann y Ortega cambiaron o persistieron en un período que conoció dos guerras mundiales, la Revolución Rusa, el fascismo y el exilio. Al mostrar que las políticas sobre la decadencia y la autenticidad configuraron la imagen de Europa como una unidad cultural liberal, el objetivo de esta tesis es redefinir nuestra comprensión de las políticas sobre la cultura europea durante la primera mitad del siglo XX.

MIGUEL GONZÁLEZ, GONZALO: *A la Altura de los Tiempos. La Revolución de los Claveles según la perspectiva orteguiana*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2010

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, dirigida por el doctor Francisco López Frías.

La obra *A la Altura de los Tiempos – Ortega y Gasset y la Revolución de los Claveles* es el resultado del intento de diálogo entre dos personajes distanciados temporalmente por los hechos históricos. Y aunque no sea un diálogo convencional o ni siquiera entre iguales, busca una misma verdad, puesto que pretende introducir concretamente al filósofo español, relacionándolo, abstracta y principalmente, con la razón histórica portuguesa desde la Revolución de los Claveles –resultado de la intemperie humana– hasta nuestros días. De esta forma, se verificará que la sociedad portuguesa –junto al hecho de la “revolución”– funcionará espléndidamente como un ejercicio *a posteriori* de todo el *corpus* orteguiano.

El título de la obra, en realidad, no es más que uno de los capítulos tratados por el pensador en su magistral obra *La rebelión de las masas*. Todavía, en la tesis funciona, asimismo, como el motor de la labor llevado a cabo, pues “estar *a la altura de los tiempos* es, asimismo, no estar *a la altura de los tiempos*, sino en el *intento* de estarlo”. Por eso, aunque estas palabras sean nuestras, podrían haber sido fácilmente pronunciadas por D. José, ya que reflejan en gran medida dos

momentos —que en realidad no son más que uno: lo que enfrentamos en el mundo y lo que hacemos con él. Ese movimiento nos permitió desarrollar, por ejemplo, algo que, si bien no fue puesto de manifiesto por el pensador español, se encontraba latente en su obra, como la distinción entre sociedad y comunidad, sin olvidar —claro está— la importancia que juega el papel del Estado en la organización y en la orden de la comunidad.

Sin embargo, el interés principal se focaliza en la importancia que constituyó la Revolución de los Claveles en Portugal, analizándola bajo los presupuestos orteguianos. Pero eso no es todo, ya que estar a la altura de los tiempos representa, asimismo, la conciencia de la necesidad de responsabilidad de la que parece carecer en la actualidad nuestra clase política. El que se haya escogido el caso portugués no fue una simple casualidad. Desde luego, parte de nuestra labor consistió justamente en contestar a las dudas que ambos personajes se colocaban; o sea, el pensamiento de Ortega —dando especial relevo a su análisis socio-político—, bajo el ojo del huracán, representado por el acto de la Revolución, contestará a muchos de sus presupuestos y, éste último, en gran medida, responderá, confirmando o negando, la mayoría de los presupuestos orteguianos.

La tesis se encuentra estructurada en siete partes, donde ya están incluidas la introducción y las conclusiones.

La primera parte, denominada introducción, sirve de prólogo al lector y, sobre todo, justifica el porqué del título *A la Altura de los Tiempos*.

La segunda parte trata sobre el filósofo español Ortega y Gasset. Aquí, de modo general, se presenta al pensamiento orteguiano, abordando temas como *“La verdad y perspectivismo”*; *“Sociedad y política”*; *“Socialismo y Liberalismo”*; *“Masa, minoría e intelectualismo”*; *“Nación, Patria y Europa”*; entre otros. Además, la mayoría de estos temas se encuentran divididos en subtemas, como por ejemplo: *“El papel del «yo» y del «colectivo» en la comunidad”*; *“La calda de la aristocracia y el ilusorio trono de la masa”*; *“La locura del hipotético «falso noble»”*; *“El refugio de la autenticidad: la nobleza”*; *“La nación y la patria”*; *“¡Europa como solución!”*; etc.

La tercera parte, que trata de encuadrar al pensador español en la circunstancia portuguesa, procura destacar e interpretar al pueblo portugués como nación y, al mismo tiempo, elucidar el error histórico por parte de la mayoría de los historiadores respecto al silencio de Ortega sobre la “circunstancia portuguesa”.

La cuarta parte consiste en un análisis histórico superficial –pero conciso– de los acontecimientos que constituyeron el proceso conocido como “La Revolución de los Claveles”. Es decir, se presenta un breve estudio que ayude a comprender al lector la situación histórica portuguesa del 74 y, para ello, se recurre a aquéllos datos previos al evento para entender mejor el recorrido del proceso y tal vez las futuras consecuencias.

En la quinta parte se reflexiona sobre el hecho concreto de la Revolución y se intenta responder a la pregunta de si en realidad hubo o no una verdadera revolución en Portugal.

La sexta parte, debido a la relevancia que la realidad Europa ocupaba en el pensamiento de Ortega, busca comprobar la importancia que supone Europa para Portugal y España y viceversa; donde, asimismo, queda la sospecha de que quizás la Revolución de los Claveles podría haber sido el antídoto para esa misma Europa enferma, preconizada por Ortega.

Y por último, la séptima parte, denominada justamente “Meditación de una conclusión inacabada”, analiza el trabajo como un todo, que debido a la constante actualización de los presupuestos, tanto de Ortega como de las consecuencias de la Revolución de los Claveles, todavía se considera inacabado.

BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2014*

Enrique Cabrero Blasco

ORCID: 0000-0001-5621-636X

1. Obras de Ortega y Gasset

- 1.1. Textos inéditos
- 1.2. Nuevas ediciones
- 1.3. Reediciones y reimpresiones
- 1.4. Traducciones

2. Obras sobre Ortega y Gasset

- 2.1. Estudios
- 2.2. Tesis doctorales
- 2.3. Índice temático

1. OBRAS DE ORTEGA Y GASSET

1.1. TEXTOS INÉDITOS

"Notas de trabajo de *Meditaciones del Quijote*". Edición de Isabel Ferreiro Lavedán y Felipe González Alcázar. *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 28, 2014, pp. 17-41.

"Notas de trabajo de la carpeta *Paisajes*". Edición de Felipe González Alcázar e Isabel Ferreiro Lavedán. *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 29, 2014, pp. 5-38.

1.2. NUEVAS EDICIONES

Ensimmamiento y alteración. Meditación de la técnica y otros ensayos. Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo; 4), 2014.

España invertebrada y otros ensayos. Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo; 2), 2014.

La rebelión de las masas y otros ensayos. Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo; 1), 2014.

Meditaciones del Quijote. Estudio introductorio por Javier Zamora Bonilla. Apéndice de variantes por José Ramón Carriazo Ruiz. Edición facsímil conmemorativa del centenario de su publicación. Madrid:

* Aunque esta bibliografía corresponde al año 2014, también se incluyen trabajos de años anteriores que no fueron recopilados en su día.

Cómo citar este artículo:

Cabrero Blasco, E. (2015). Bibliografía orteguiana, 2014. *Revista de Estudios Orteguianos*, (31), 179-190.

<https://doi.org/10.63487/reo.354>



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

Alianza Editorial / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón / Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2014.

Meditaciones del Quijote y otros ensayos. Madrid: Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo; 3), 2014.

1.3. REEDICIONES Y REIMPRESIONES

Estudios sobre el amor. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset; 7), 2014, 16^a edición.

La deshumanización del arte y otros ensayos de estética. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial (Obras de José Ortega y Gasset; 10), 2014, 18^a edición.

La rebelión de las masas. Introducción de Julián Marías. Barcelona: Espasa Calpe (Austral; 336), 2014, 44^a edición, 5^a reimpresión.

1.4. TRADUCCIONES

“Cuando no hay alegría”, “Meditación del Escorial”, “Egipcios”, “Hegel y América”, “Mallarmé”, “La estrangulación de Don Juan”, “En la muerte de Unamuno”, “La voluntad del Barroco”, “Estética en el tranvía”, “Teoría del clasicismo”, “Sobre la enseñanza clásica” y “*La Gioconda*”. Portugués:

Ensaios. A beleza foi feita para ser roubada. Organización de Ricardo Araújo. Traducción de Ricardo Araújo, Danilo Nolasco Marinho, Laís Maia, Leonardo Mazulo, Juliana Walczuk, Ana Maria Oliveira y Sidney Barbosa. Brasilia: Universidade de Brasilia, 2014.

Meditaciones del Quijote. Italiano:

Meditazioni del Chisciotte. Traducción de Armando Savignano. Milán: Mimesis, 2014.

2. OBRAS SOBRE ORTEGA Y GASSET

2.1. ESTUDIOS

ACEVEDO GUERRA, Jorge: “Acerca del lenguaje y la comunicación entre los hombres, según Ortega y Gasset”, *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, nº 9 (4), 2013, pp. 350-356.

ACEVEDO GUERRA, Jorge: *Ortega, Renan y la idea de nación*. Santiago de Chile: Universitaria, 2014.

ALMEIDA AMOEDO, Margarida I. (coord.): *A Vida como Projecto - na senda de José Ortega y Gasset*. Évora: Universidade de Évora, 2014a.

ALMEIDA AMOEDO, Margarida I.: “A vida humana como «problema» e «projecto» em J. Ortega y Gasset”. En ALMEIDA AMOEDO, Margarida I. (coord.): *A Vida como Projecto - na senda de José Ortega y Gasset*. Évora: Universidade de Évora, 2014b, pp. 51-61.

- ALONSO FERNÁNDEZ, Marcos: "El problema de la futurición en Ortega y Marías", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 29, 2014, pp. 155-179.
- ALONSO ROMERO, Elvira: "Meditaciones políticas de Ortega y Gasset: contexto y actualidad", *Debats*, nº 124, 2014, pp. 77-82.
- ARAÚJO, Luís de: "Ortega - uma filosofia para o presente e futuro". En ALMEIDA AMOEDO, Margarida I. (coord.): *A Vida como Projecto - na senda de José Ortega y Gasset*. Évora: Universidade de Évora, 2014, pp. 17-24.
- ARENAS-DOLZ, Francisco: "Apuntes para una retórica de la mirada: Ortega, Cervantes y las *Meditaciones del Quijote*", *Debats*, nº 124, 2014, pp. 83-91.
- ARRIOLA, Juan Federico: "Ortega desde Gaos", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 29, 2014, pp. 215-218. [Reseña a: GAOS, José: *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, introducción y edición de José Lasaga Medina. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón, 2013].
- ATENCIA PÁEZ, José María: "En torno a la inteligibilidad de España: Ortega y Marías", *SCI/O*, nº 10, 2014, pp. 15-38.
- BAGUR TALTAVULL, Juan: "La idea de nación en Ortega y Gasset: estado de la cuestión", *Ab Initio. Revista digital para estudiantes de historia*, nº 7, 2013, pp. 125-160.
- BAGUR TALTAVULL, Juan: "José Ortega y Gasset en el movimiento reformista: la Liga de Educación Política Española como proyección del «patriotismo fenomenológico» (1913-1916)", *Ab Initio. Revista digital para estudiantes de historia*, nº 10, 2014, pp. 153-188.
- CABRERO BLASCO, Enrique y DONOFRIO, Andrea: "De la democracia deliberativa a la democracia del público", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 29, 2014, pp. 222-227. [Reseña a: SIMEONI, Monica: *Una democrazia morbosa. Vecchi e nuovi populismi*, prefacio de Stefano Ceccanti. Roma: Carocci, 2013].
- CARO BAROJA, Julio: "Ortega en mi memoria", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 29, 2014, pp. 201-208.
- CARPINTERO CAPELL, Helio: "Ideas sobre la novela. Coincidencias y divergencias entre Antonio Rodríguez Huéscar y Julián Marías", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 28, 2014, pp. 99-115.
- CARRIAZO RUIZ, José Ramón: "Viaje de Ortega a Alemania, 1949. Segunda parte", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 28, 2014a, pp. 43-96.
- CARRIAZO RUIZ, José Ramón: "Baedeker dialogado de un pensamiento", *Revista de Occidente*, 4ª época, nº 396, 2014b, pp. 149-152. [Reseña a: ZAMORA BONILLA, Javier (ed.): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013].
- CARVALHO, José Mauricio de: "El problema del conocimiento en *El Espectador* de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 29, 2014a, pp. 99-114.

CARVALHO, José Maurício de: "O raciovitalismo de Ortega y Gasset". En CARVALHO, José Maurício de: *História da filosofia contemporânea (IV)*. São João del-Rei: Núcleo de Educação a Distância, 2014b, pp. 101-137.

CASTILLA URBANO, Francisco: "Ortega, en el recuerdo y en la obra de Caro Baroja", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 29, 2014, pp. 183-200.

CAVA LÁZARO, Gloria: "«El imperio de la política es el imperio de la mentira». Observaciones de Ortega y Gasset en torno a utilidad, verdad y perspectiva", *SCI/O*, nº 10, 2014, pp. 169-171. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *Confesiones de El Espectador*].

CEREZO GALÁN, Pedro: "El bosque y la retama ardiendo. (Apuntes sobre poesía y realidad en *Meditaciones del Quijote*)", *Revista de Occidente*, 4ª época, nº 396, 2014, pp. 12-34.

CONILL SANCHO, Jesús: "Morgenröte der unreinen Vernunft. Nietzsche bei Ortega y Gasset", *Nietzsche-Studien*, vol. 42, nº 1, 2013, pp. 330-342.

COSTA DELGADO, Jorge: "Capital cultural, carrera profesional y trayectoria política en la crisis de la Restauración", *Sociología Histórica*, nº 2, 2013, pp. 153-180.

DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M.: "Las dos muertes de Ortega. A propósito de la norma de la filosofía", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 28, 2014, pp. 186-194. [Reseña a: MORENO PESTAÑA, José Luis: *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013].

DIÉGUEZ, Antonio: "La acción tecnológica desde la perspectiva orteguiana: el caso del transhumanismo", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 29, 2014a, pp. 131-153.

DIÉGUEZ, Antonio: "Reflexiones sobre las tecnologías de mejoramiento genético al hilo del pensamiento de Ortega y Gasset", *SCI/O*, nº 10, 2014b, pp. 59-79.

DONOFRIO, Andrea y CABRERO BLASCO, Enrique: "De la democracia deliberativa a la democracia del público", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 29, 2014, pp. 222-227. [Reseña a: SIMEONI, Monica: *Una democrazia morbosa. Vecchi e nuovi populismi*, prefacio de Stefano Ceccanti. Roma: Carocci, 2013].

FERNÁNDEZ ZAMORA, Jesús A.: "El postmodernismo de Ortega y Gasset. La superación de la modernidad en *Meditaciones del Quijote*", *Debats*, nº 124, 2014a, pp. 42-49.

FERNÁNDEZ ZAMORA, Jesús Antonio: "La crítica de Ortega y Gasset a la fenomenología. Las influencias de Husserl y Natorp en la elaboración de las *Meditaciones del Quijote*", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 28, 2014b, pp. 117-130.

FERNÁNDEZ ZAMORA, Jesús A. y HERRERAS, Enrique: "Introducción: Las circunstancias de un centenario", *Debats*, nº 124, 2014c, pp. 36-41.

FERRARI NIETO, Enrique: "Circunstancia y vocación: apuntes de Ortega para una biografía", *Anuario Filosófico*, vol. 42, nº 3, 2009, pp. 601-612.

- FERRARI NIETO, Enrique: "La lectura ontológica de la autonomía del arte con la que Ortega enfoca las vanguardias", *Estudios Filosóficos*, vol. LX, nº 175, 2011, pp. 417-434.
- FERREIRA PATRÍCIO, Manuel: "Nótulas sobre a recepção da filosofia de Ortega y Gasset em Portugal e no espaço luso-brasileiro". En ALMEIDA AMOEDO, Margarida I. (coord.): *A Vida como Projecto - na senda de José Ortega y Gasset*. Évora: Universidade de Évora, 2014, pp. 7-16.
- FONCK, Béatrice: "L'Andalousie ou l'idéal de vie végétative d'après Ortega y Gasset", *Transversalités*, nº 122, 2012, pp. 59-68.
- FONCK, Béatrice: "Argentinidad y europeísmo en Ortega: dos miradas complementarias", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 29, 2014, pp. 115-130.
- GAJ, Ryszard: "Aktualnosc filozofii politycznej José Ortegi y Gasseta". En JAGLOWSKIEGO, Mieczyslawa (ed.): *Wokół José Ortegi y Gasseta (1883-1955). W piecdziesiąta rocznice śmierci filozofa*. Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, 2006, pp. 59-84.
- GARCÍA-MARGALLO, Francisco: *José Ortega y Gasset. Virtudes públicas o laicas*. Madrid: Ediciones CyC, 2014.
- GÓMEZ ÁLVAREZ, Nieves: "La persona como ser futurizo y proyectivo". En ALMEIDA AMOEDO, Margarida I. (coord.): *A Vida como Projecto - na senda de José Ortega y Gasset*. Évora: Universidade de Évora, 2014, pp. 73-90.
- GONZÁLEZ ALCÁZAR, Felipe: "Lo que cada cual traiga", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 28, 2014a, pp. 173-176. [Reseña a: MARTÍNEZ DE PISÓN, Eduardo: *Imagen del paisaje. La Generación del 98 y Ortega y Gasset*, prólogo de Helio Carpintero. Madrid: Fórcola, 2012].
- GONZÁLEZ ALCÁZAR, Felipe: *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 19, 2014b, pp. 332-336. [Reseña a: ZAMORA BONILLA, Javier (ed.): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013].
- GONZÁLEZ ALCÁZAR, Felipe: "Vidas no tan paralelas", *Revista de Occidente*, 4ª época, nº 396, 2014c, pp. 152-156. [Reseña a: MARTÍNEZ CARRASCO, Alejandro: *D'Ors y Ortega frente a frente*. Madrid: Dykinson, 2013].
- GRACIA, Jordi: *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus, 2014.
- GRUDZINSKI, Lech: "Człowiek, historia i kryzys kultury w filozofii José Ortegi y Gasseta". En JAGLOWSKIEGO, Mieczyslawa (ed.): *Wokół José Ortegi y Gasseta (1883-1955). W piecdziesiąta rocznice śmierci filozofa*. Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, 2006, pp. 31-47.
- GUTIÉRREZ POZO, Antonio: "Meditaciones del Quijote como respuesta al nihilismo", *Revista de Occidente*, 4ª época, nº 396, 2014, pp. 80-97.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, Domingo: "Las guías de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 28, 2014, pp. 169-172. [Reseña a: ZAMORA BONILLA, Javier (ed.): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013].

HERRAIZ SOUSA, Conrado: *SCIO*, nº 10, 2014, pp. 173-176. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *Ideas y creencias*, en *Obras completas*, vol. 5. Madrid: Alianza, 1983].

HERRERAS, Enrique: "La importancia de la estética en el primer Ortega", *Debats*, nº 124, 2014a, pp. 58-66.

HERRERAS, Enrique y FERNÁNDEZ ZAMORA, Jesús A.: "Introducción: Las circunstancias de un centenario", *Debats*, nº 124, 2014b, pp. 36-41.

JAGŁOWSKIEGO, Mieczysława (ed.): *Wokół José Ortegi y Gasseta (1883-1955). W piecdziesiąta rocznice śmierci filozofa*. Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, 2006a.

JAGŁOWSKI, Mieczysław: "Przeciw historii. Marii Zambrano wizja «rozumu poetyckiego»". En JAGŁOWSKIEGO, Mieczysława (ed.): *Wokół José Ortegi y Gasseta (1883-1955). W piecdziesiąta rocznice śmierci filozofa*. Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, 2006b, pp. 119-133.

JIMÉNEZ, Juan Ramón: "Españoles de tres mundos", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 28, 2014, pp. 167-168.

KONARZEWSKA, Małgorzata: "José Ortegi y Gasset pojecie filozofii na podstawie «Ewolucji teorii dedukcyjnej»". En JAGŁOWSKIEGO, Mieczysława (ed.): *Wokół José Ortegi y Gasseta (1883-1955). W piecdziesiąta rocznice śmierci filozofa*. Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, 2006, pp. 25-30.

LASAGA, José: "La forma centauro en filosofía. Sobre la escritura filosófica orteguiana", *SCIO*, nº 10, 2014, pp. 81-125.

LESZCZYNA, Dorota: "Ortega frente a sus circunstancias", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 28, 2014, pp. 180-182. [Reseña a: WINTER, Rosemarie: *Ich bin Ich und mein Umstand... Grundlegung der Philosophie von José Ortega y Gasset*. Marburgo: Tectum Verlag, 2013].

LÉVÈQUE, Jean-Claude: "Ortega y Gasset 1910-1916: huellas del neokantismo en su colaboración con el Centro de Estudios Históricos", *Coloquio El Centro de Estudios Históricos de la JAE: cien años después (Madrid, 14-17 de diciembre de 2010)*, 2010, 11 p.

LÓPEZ COBO, Azucena: "Meditaciones del Quijote. (1905-1914)", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 29, 2014, pp. 39-96.

MAESTRE, Agapito: "Herrera, Laín y Ortega". En MAESTRE, Agapito: *El fracaso de un cristiano: el otro Herrera Oria*. Madrid: Tecnos, 2009a, pp. 167-229.

MAESTRE, Agapito: "Herrera y dos cristianos". En MAESTRE, Agapito: *El fracaso de un cristiano: el otro Herrera Oria*. Madrid: Tecnos, 2009b, pp. 121-163.

MAILLARD GARCIA, María Luisa: "Soledad Ortega. La «salvación» de una doble circunstancia", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 28, 2014, pp. 7-9.

MARTÍN, Francisco José: "Il ponte della traduzione e la guerra del contesto (A proposito di Miseria y esplendor de la traducción, di José Ortega y Gasset: una lettura politica)", *Lingue e Linguaggi*, nº 11, 2014, pp. 143-155.

- MARTÍNEZ CARRASCO, Alejandro: "Conocimiento conceptual y filosofía en Ortega", *Pensamiento*, vol. 70, nº 264, 2014, pp. 515-535.
- MARTÍNEZ DE PISÓN, Eduardo: "La solución es el paisaje", *Revista de Occidente*, 4ª época, nº 396, 2014, pp. 35-49.
- MEDIN, Tzvi: *Entre la veneración y el olvido. La recepción de Ortega y Gasset en España. I (1908-1936)*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón, 2014.
- MENÉNDEZ ALZAMORA, Manuel: "Ortega en perspectiva italiana", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 28, 2014, pp. 182-186. [Reseña a: CACCIATORE, Giuseppe y MASCOLO, Armando (eds.): *La vocazione dell' arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bérgamo: Moretti & Vitali, 2012].
- MENÉNDEZ ALZAMORA, Manuel: "La generación del 14 y José Ortega y Gasset". En MENÉNDEZ ALZAMORA, Manuel y ROBLES EGEA, Antonio (eds.): *Pensamiento político en la España contemporánea*. Madrid: Trotta, 2013, pp. 347-374.
- MILAGRO PINTO, Alba: "Ortega desde fuera (1908-1936)", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 29, 2014, pp. 218-222. [Reseña a: MEDIN, Tzvi: *Entre la veneración y el olvido. La recepción de Ortega y Gasset en España. I. 1908-1936*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón, 2014].
- MOLLO, María Lida: "Il trascendentale della crisi nei saggi e nelle ricerche di Giuseppe Cacciatore sulla filosofia spagnola", *Archivio di Storia della Cultura*, vol. XXVII, 2014, pp. 309-324.
- MONFORT PRADES, Juan Manuel: "El héroe en las *Meditaciones del Quijote*", *Debats*, nº 124, 2014a, pp. 67-76.
- MONFORT PRADES, Juan Manuel: *Filosofía de la cultura en Ortega y Gasset. Entrevistas con expertos*. Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2014b.
- MONFORT PRADES, Juan Manuel: "Sobre la relación entre los «usos sociales» y las «creencias» en los últimos años de Ortega", *Éndoxa*, nº 34, 2014c, pp. 173-188.
- MONFORT PRADES, Juan Manuel y VILARROIG MARTÍN, Jaime: "De Ortega a Marías, en torno a la educación de los sentimientos", *Espíritu*, año LXIII, nº 147, 2014d, pp. 117-139.
- MORA GARCÍA, José Luis: "Decálogo para una aproximación a la persona y el pensamiento de José Ortega y Gasset". En JAGŁOWSKI, Mieczysława (ed.): *Wokół José Ortegi y Gasseta (1883-1955). W piecdziesiąta rocznice śmierci filozofa*. Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, 2006, pp. 9-24.
- OLHABERRIAGUE, Concha D': "Caricatura lírica de José Ortega y Gasset por el poeta Juan Ramón Jiménez", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 28, 2014, pp. 161-165.
- ORTEGA SPOTTONO, Soledad: "La mujer ante el reto de su liberación. (Fragmento)", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 28, 2014, pp. 11-15.

PEÑA GONZÁLEZ, José: "Ortega y Gasset o la sublimación del ensayo". En SÁNCHEZ GARRIDO, Pablo (dir.) y MARTÍNEZ SICLUNA, Consuelo (ed.): *Miradas liberales. Análisis político en la Europa del siglo XX*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2014, pp. 151-191.

PÉREZ, Ángel: "Edición del centenario de *Meditaciones del Quijote*", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 29, 2014a, pp. 209-211. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *Meditaciones del Quijote*, edición facsímil y crítica, estudio introductorio por Javier Zamora Bonilla, apéndice de variantes (edición crítica) por José Ramón Carriazo Ruiz. Madrid: Alianza Editorial / Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón / Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2014].

PÉREZ, Ángel: "El roble y el fresno: Cervantes y Ortega", *Revista de Occidente*, 4ª época, nº 396, 2014b, pp. 98-110.

PÉREZ, Ángel: *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 19, 2014c, pp. 261-263. [Reseña a: MARTÍN, Francisco José (ed.): *Intelectuales y reformistas. La generación de 1914 en España y América*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2014].

PÉREZ CARRASCO, Mariano: "I due volti della modernità: storiografia vs solipsismo in Ortega y Gasset". En PIAIA, Gregorio y MANOVA, Iva (eds.): *Modernità e progresso: due linee guida nella storia del pensiero*. Padua: Cleup, 2014, pp. 317-334.

PINEDA BUITRAGO, Sebastián: "Comprensión de España en clave mexicana: Alfonso Reyes y la generación del 14", *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 19, 2014, pp. 11-31.

PINO CAMPOS, Luis Miguel: "El magisterio de Ortega en María Zambrano". En VV. AA.: *María Zambrano. Raíces de la cultura española*. Madrid: Fundación Fernando Rielo, 2004, pp. 187-308.

PINO CAMPOS, Luis Miguel: "El magisterio de Ortega en María Zambrano. Las cartas a Pablo de Andrés Cobos", *Aurora*, nº 13, 2012, pp. 60-72.

PINO CAMPOS, Luis Miguel: "Poetas griegos en la obra de José Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 28, 2014, pp. 131-157.

PINTO, Joaquim: "José Ortega y Gasset e Xavier Zubiri - historicidade, geração e possibilidade: um estudo comparativo". En ALMEIDA AMOEDO, Margarida I. (coord.): *A Vida como Projeto - na senda de José Ortega y Gasset*. Évora: Universidade de Évora, 2014, pp. 63-72.

POLIT, Krzysztof: "José Ortega y Gasset a wizja zjednoczonej Europy". En JAGŁOWSKI, Mieczysława (ed.): *Wokół José Ortegi y Gasseta (1883-1955). W piecdziesiąta rocznice śmierci filozofa*. Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, 2006, pp. 49-58.

ROCO GODOY, Francisco: *Introducción a la filosofía o para leer las Meditaciones del Quijote*. La Serena: Universidad de La Serena, 2014.

RODRÍGUEZ GARCÍA, Sonia Ester: *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 19, 2014, pp. 225-227. [Reseña a: GAOS, José: *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, introducción y edición de José Lasaga Medina. Madrid: Biblioteca Nueva, 2013].

- RUIZ, Sandra: *SCI*O, nº 10, 2014, pp. 181-186. [Reseña a: GRACIA, Jordi: *José Ortega y Gasset*. Barcelona: Taurus, 2014].
- RUIZ PINTO, Isabel: *SCI*O, nº 10, 2014, pp. 177-180. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Tecnos, 2002].
- RUSO, María Teresa: "Antropología de la técnica: Ortega y Gasset y el pensamiento italiano", *Revista Portuguesa de Filosofía*, nº 65, 2009, pp. 619-628.
- SÁINZ MORENO, Fernando: "La labor parlamentaria de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 28, 2014, pp. 177-179. [Reseña a: VALERO LUMBRERAS, Ángel: *José Ortega y Gasset, diputado*. Madrid: Congreso de los Diputados, 2013].
- SALAS ORTUETA, Jaime de: "Filosofía, concepto y acción política en *Meditaciones del Quijote*", *SCI*O, nº 10, 2014a, pp. 39-58.
- SALAS ORTUETA, Jaime de: "Las *Meditaciones del Quijote* y el problema identitario", *Revista de Occidente*, 4ª época, nº 396, 2014b, pp. 50-61.
- SALAS ORTUETA, Jaime de: "Vida y psicología. Una biografía de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 29, 2014c, pp. 212-215. [Reseña a: GRACIA, Jordi: *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus].
- SAN MARTÍN, Javier: "Meditaciones del Quijote, un libro de encrucijada", *SCI*O, nº 10, 2014, pp. 127-143.
- SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, Juana: "Pensamiento educativo en Ortega. José Ortega y Gasset: misión y educación". En JAGLOWSKIEGO, Mieczysława (ed.): *Wokół José Ortegi y Gasseta (1883-1955). W piecdziesiąta rocznice śmierci filozofa*. Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, 2006, pp. 95-101.
- SANCHIS MATOSES, Pau: *SCI*O, nº 10, 2014, pp. 187-191. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *Meditación de la técnica y otros ensayos*. Madrid: Alianza, 2000].
- SANMARTÍN ESPLUGUES, José: "Ensayo de filosofía impertinente", *SCI*O, nº 10, 2014, pp. 145-166.
- SCOTTON, Paolo: "Educazione alla vita politica. Individuo e società nel pensiero di José Ortega y Gasset, a partire dalle *Meditaciones del Quijote* (1914)", *History of Education & Children's Literature*, vol. IX, nº 2, 2014, pp. 603-62.
- TRAPANESE, Elena: *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 19, 2014, pp. 281-282. [Reseña a: PARENTE, Lucia: *Ortega y Gasset e la "vital curiosidad" filosofica*. Udine: Mimesis, 2013].
- URBANEK, Krzysztof: "Obecność myśli José Ortegi y Gasseta w dziele Pedra Laína Entralgo". En JAGLOWSKIEGO, Mieczysława (ed.): *Wokół José Ortegi y Gasseta (1883-1955). W piecdziesiąta rocznice śmierci filozofa*. Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, 2006, pp. 103-118.
- VILARROIG MARTÍN, Jaime y MONFORT PRADES, Juan Manuel: "De Ortega a Marías, en torno a la educación de los sentimientos", *Espíritu*, año LXIII, nº 147, 2014a, pp. 117-139.

VILARROIG MARTÍN, Jaime: "Unamuno y Ortega, entre energúmenos y papanatas", *Debats*, nº 124, 2014b, pp. 50-57.

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis: "Samuel Ramos: «Salvaciones» a la mexicana", *Revista de Occidente*, 4ª época, nº 396, 2014, pp. 62-79.

WACHOWSKA, Judyta: "Ortega i sztuka, czyli o przypadkach patrzenia na estetyke przez rozum witalny". En JAGŁOWSKIEGO, Mieczysława (ed.): *Wokół José Ortegi y Gasset (1883-1955). W piecdziesiąta rocznice śmierci filozofa*. Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, 2006, pp. 85-94.

ZAMORA BONILLA, Javier: "A razão histórica". En ALMEIDA AMOEDO, Margarida I. (coord.): *A Vida como Projecto - na senda de José Ortega y Gasset*. Évora: Universidade de Évora, 2014a, pp. 25-50.

ZAMORA BONILLA, Javier: "Lecturas que no cesan. Centenario de *Meditaciones del Quijote*", *Revista de Occidente*, 4ª época, nº 396, 2014b, pp. 5-11.

ZAMORA BONILLA, Javier: "[Nuevas reflexiones sobre el arte: mirar la ingeniería en términos de humanismo filosófico]", *NotaBene*, nº 28, 2014c, 9 p.

ZHANG, Weijie: "Esto no es una mujer, es pintura", *Beijing Youth Daily*, 14 de noviembre de 2014a, p. 7. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *La deshumanización del arte*].

ZHANG, Weijie: "[Masas tremendas]", *Beijing Youth Daily*, 5 de septiembre de 2014b, p. 7. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *La rebelión de las masas*].

2.2. TESIS DOCTORALES

GARCÍA PÉREZ, Sandra: *La filosofía de José Ortega y Gasset hoy. El raciovitalismo como sustento teórico humanista de la configuración de las sociedades del conocimiento*. Veracruz, México: Universidad Veracruzana, 2014.

MANN, Peter Gordon: *Vital humanism: Thomas Mann, Jose Ortega y Gasset, and the revolt against decadence in self-nation-Europe, 1900-1949*. Stanford, California: Stanford University, 2012.

MIGUEL GONZÁLEZ, Gonzalo: *Ortega y Gasset – A la altura de los tiempos: La Revolución de los Claveles y Europa según la perspectiva orteguiana*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2010.

2.3. ÍNDICE TEMÁTICO

- Andalucía:** Fonck
- Argentina:** Fonck
- Arte:** Ferrari Nieto
- Cacciatore, Giuseppe:** Mollo
- Caro Baroja, Julio:** Castilla Urbano
- Cervantes Saavedra, Miguel de:** Pérez, 2014b
- Circunstancia:** Ferrari Nieto – Leszczyna
- Clasicismo:** Pino Campos
- Cobos, Pablo de A.:** Pino Campos
- Comunicación:** Acevedo Guerra
- Conocimiento:** Carvalho, 2014a – Martínez Carrasco
- Creencias:** Monfort Prades, 2014c
- Crisis:** Grudzinski – Sanmartín Esplugues
- Crítica:** Arriola – Cava Lázaro – Herraiz Sousa – Rodríguez García – Ruiz Pinto – Sanchis Matoses
- Cultura:** Atencia Páez – Monfort Prades, 2014b – San Martín
- Decadencia:** Atencia Páez
- Democracia:** Sanmartín Esplugues
- Educación:** Monfort Prades, 2014d – Sánchez-Gey Venegas – Scotton – Vilarroig Martín, 2014a
- Ensayo:** Lasaga – Peña González
- Estética:** Herreras, 2014a – Wachowska
- Europeísmo:** Bagur Taltavull – Fonck – Polit
- Filosofía:** Araújo – Carvalho, 2014b – Díaz Álvarez – Grudzinski – Konarzewska – Lasaga – Martínez Carrasco – Medin – Mora García – Peña González
- Franquismo:** Díaz Álvarez
- Generación del 14:** Menéndez Alzamora – Pérez, 2014c – Pineda Buitrago
- Generación del 98:** González Alcázar, 2014a
- Heidegger, Martin:** Diéguez, 2014a
- Herrera Oria, Ángel:** Maestre, 2009a – Maestre, 2009b
- Historicismo:** Pérez Carrasco
- Husserl, Edmund:** Fernández Zamora, 2014b
- Influencias ejercidas:** Ferreira Patrício
- Intelectuales:** Costa Delgado
- Jiménez, Juan Ramón:** Olhaberriague
- La deshumanización del arte:** Zhang, 2014a
- Laín Entralgo, Pedro:** Urbanek
- Lenguaje:** Acevedo Guerra
- Liga de Educación Política:** Bagur Taltavull
- Marías, Julián:** Alonso Fernández – Carpintero Capell – Gómez Álvarez
- Masas:** Zhang, 2014b
- Meditaciones del Quijote:** Alonso Romero – Arenas-Dolz – Cerezo Galán – Fernández Zamora, 2014a – Fernández Zamora, 2014c – Gutiérrez Pozo – Herreras, 2014a – Herreras, 2014b – López Cobo – Martínez de Pisón – Monfort Prades, 2014a – Pérez, 2014a – Pérez, 2014b – Roco Godoy – Salas Ortueta, 2014a – Salas Ortueta, 2014b – San Martín – Zamora Bonilla, 2014b
- Miseria y esplendor de la traducción:** Martín
- Modernidad:** Pérez Carrasco
- Mujeres:** Ortega Spottorno
- Nación:** Acevedo Guerra – Atencia Páez – Bagur Taltavull
- Natorp, Paul:** Fernández Zamora, 2014b
- Neokantismo:** Lévèque
- Nietzsche, Friedrich:** Conill Sancho
- Ors, Eugenio d':** González Alcázar, 2014c
- Ortega Spottorno, Soledad:** Maillard García
- Ortega y Gasset, José (biografía):** Caro Baroja – Carriazo Ruiz, 2014a – Gracia – López Cobo – Medin – Milagro Pinto – Ruiz – Salas Ortueta, 2014c
- Ortega y Gasset, José (tema general):** Almeida Amoedo, 2014a – Carriazo Ruiz, 2014b – González Alcázar, 2014b – Hernández Sánchez – Jaglowskiego, 2006a – Jiménez
- Partido Reformista:** Bagur Taltavull
- Pensamiento:** Trapanese
- Persona:** Gómez Álvarez
- Política:** Alonso Romero – Gaj – Medin – Sáinz Moreno – Scotton
- Populismo:** Cabrero Blasco – Donofrio
- Ramos, Samuel:** Villacañas Berlanga
- Razón histórica:** Zamora Bonilla, 2014a
- Regionalismo:** Bagur Taltavull
- Renan, Ernest:** Acevedo Guerra
- Restauración:** Costa Delgado
- Reyes, Alfonso:** Pineda Buitrago
- Rodríguez Huéscar, Antonio:** Carpintero Capell

Superhombre: Conill Sancho

Técnica: Diéguez, 2014a – Diéguez, 2014b –
Russó – Zamora Bonilla, 2014c

Unamuno, Miguel de: Vilarroig Martín, 2014b

Usos: Monfort Prades, 2014c

Valores: García-Margallo – Monfort Prades,
2014d – Vilarroig Martín, 2014a

Vanguardismo: Ferrari Nieto

Vida: Almeida Amoedo, 2014b

Vocación: Alonso Fernández – Ferrari Nieto –
Menéndez Alzamora

Zambrano, María: Jaglowskiego, 2006b – Pino
Campos, 2004 – Pino Campos, 2012

Zubiri, Xavier: Pinto

Relación de colaboradores

RODOLFO GUTIÉRREZ SIMÓN

Estudiante de doctorado en Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid con una tesis sobre Ortega y Gasset, licenciado en Filosofía y máster en Pensamiento Español e Iberoamericano por la misma Universidad. Es miembro del consejo de redacción de *Revista de Hispanismo Filosófico*, de la que también es secretario técnico, así como de la Asociación de Hispanismo Filosófico, y revisor de artículos de la revista *Daimon*. Sus principales líneas de investigación se centran en la historia de la filosofía y el pensamiento español y latinoamericano y la antropología de José Ortega y Gasset y Xavier Zubiri. Ha publicado notas críticas, estudios introductorios y reseñas en diversas revistas científicas, como *Res Publica*, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, *Revista de Hispanismo Filosófico*, y capítulos de libros colectivos.

LIOR RABI

Doctor en Historia por la Universidad de Tel-Aviv. Sus principales líneas de investigación son Georg Simmel, György Lukács, individualidad y modernidad. Ha publicado “The democratic challenge designed for the Spanish intellectuals in the political thought of José Ortega y Gasset” (2012), “Georg Simmel, Ortega y Gasset y el retorno a la metafísica tradicional: rumbo a una filosofía de la vida” (2011) y (en hebreo) *The silent language experiencies of alienation and silence in the big city* (2011).

JORGE WIESSE REBAGLIATI

Profesor de la Universidad del Pacífico y de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en las que dicta cursos de Lingüística y Literatura. Es miembro de diversas instituciones científicas, como la Asociación Internacional de Hispanistas y la Asociación Internacional Siglo de Oro. Sus principales líneas de investigación son lengua y literatura, rítmica y métrica hispánicas, gramática del español, teoría y filosofía del lenguaje, didáctica de la lectura y de la redacción y poesía hispánica. Ha editado libros colectivos como *Paisajes peruanos 1912-2012. José de la Riva-Agüero, la ruta y el texto* (2013), *La Divina Comedia. Voces y Ecos* (2008) y (coeditado con Jerónimo Pizarro) *Los futuros de Fernando Pessoa* (2013). Como autor, ha publicado *El mago y el brujo. El Exenplo XI de “El Conde Lucanor” de Don Juan Manuel y “El brujo postergado” de Jorge Luis Borges* (2015) y *Otros textos. Apropiaciones, 1989-2009* (2010).

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 Maraño, 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 Maraño
c/ Fortuny, 53.
28010 Madrid (España)**

Dirección electrónica: estudiosorteguianos.revista@fogm.es

Tfno.: 34 917 00 41 39 • 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 entrecollar.

5. Las referencias bibliográficas y las notas deben ajustarse a las pautas que siguen. Se preferirá utilizar el sistema de citas bibliográficas con notas a pie de página y al final del artículo figurará siempre un apartado de Referencias bibliográficas en que se recogerán, ordenados alfabéticamente por el apellido del autor, todos los trabajos citados en el texto. De todos modos, se aceptará cualquier modalidad recogida en la Norma ISO 690.

Citas bibliográficas en notas a pie de página:

- a) Monografías: José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente, 1930, p. 15.
- b) Capítulos o partes de monografías colectivas: José ORTEGA Y GASSET, "Prólogo", en Karl BÜHLER, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, 1950, p. 7.
- c) Publicaciones periódicas: José ORTEGA Y GASSET, "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia", *Logos*, 1 (1941), p. 12.
- d) *Obras completas* de José Ortega y Gasset:
Si las citas aluden a las *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos). Por ejemplo, en el caso de "La destitución de Unamuno": I, 661-663. Se preferirá el uso de esta edición por su mayor vigencia y actualidad.
Si las citas aluden a las *Obras completas*. 12 vols. Madrid: Revista de Occidente / Alianza Editorial, 1983, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos), anteponiéndoles *Oc83*. Por ejemplo, en el caso de "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia": *Oc83*, V, 517-547.
Si las citas de *Obras completas* van en el cuerpo del texto se seguirá el mismo esquema.
- e) Para citas de ediciones electrónicas véanse más adelante los formatos de citación en el apartado de Referencias bibliográficas, teniendo en cuenta que en las notas se cita el nombre por delante de los apellidos del autor.
- f) Al citar los números de páginas, utilizar el esquema pp. 523 y ss. para referirse a una página y las siguientes.
- g) En las citas sucesivas de alguna obra citada con anterioridad se preferirá el uso de ob. cit. si se repite el título y se omite el lugar de edición y la editorial, siempre y cuando no sea la cita inmediatamente anterior, en cuyo caso puede utilizarse *ibidem* o *ibid.* si es la misma obra y distinta página o, *idem* o *id.*, si se trata de la misma obra y página.
- h) *Vid.* o *cfr.* se emplearán para referirse a una obra cuyo texto no se ha citado directamente.

Citas bibliográficas en el apartado de Referencias bibliográficas:

- a) Monografías: ORTEGA Y GASSET, J. (1930): *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente.
- b) Capítulos o partes de monografías colectivas: ORTEGA Y GASSET, J. (1950): "Prólogo", en K. BÜHLER, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 7-9.

- c) Publicaciones periódicas: ORTEGA Y GASSET, J. (1941): "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia", *Logos*, 1, pp. 11-39.
 - d) Sitio web: *Perseus Digital Library Project* (2008): CRANE, G. R. (ed.). [Online]. Tufts University. Dirección URL: <http://www.perseus.tufts.edu>. [Consulta: 7, octubre, 2008].
 - e) Artículo en una revista electrónica: PATERNIANI, E. (1996): "Factores que afectan la eficiencia de la selección en maíz", *Revista de Investigación Agrícola-DANAC*, [Online], 1. Dirección URL: <http://www.redpavfpolar.info.ve/danac/index.html>. [Consulta: 22, abril, 2001].
 - f) Trabajo publicado en CD-ROM: McCONNELL, W. (1993): "Constitutional History", en *The Canadian Encyclopedia*, [CD-ROM]. Toronto: McClelland & Stewart.
6. Los resúmenes de Tesis Doctorales, que irán acompañados de las correspondientes palabras clave en español e inglés, no deben exceder de 400 palabras. Deben adjuntar, asimismo, los siguientes datos:

- a) Título de la tesis
- b) Nombre y apellidos del autor de la tesis
- c) Nombre y apellidos del director de la tesis
- d) Departamento, Facultad, Universidad y año académico en que la tesis fue defendida y aprobada
- e) Datos de contacto del autor (teléfono, dirección postal y de correo electrónico)

En los casos en que la tesis no haya sido escrita en español, se incluirá la traducción al mismo del título y el resumen.

7. No se remitirán las primeras pruebas a los autores por lo que los manuscritos han de enviarse revisados. Los autores recibirán un ejemplar impreso de la *Revista* y un archivo pdf de su trabajo.

El proceso de evaluación y aceptación de manuscritos se realizará del siguiente modo: Los autores remiten el trabajo a la *Revista*, pudiendo recomendar o recusar nombres de potenciales revisores. Tras la revisión editorial, los manuscritos serán objeto de dos informes a cargo de dos revisores externos, que desconocerán la identidad de los autores. En caso de discrepancia, se recurrirá al juicio de un tercer evaluador. El Consejo Editorial decidirá, en vista a los informes respectivos, sobre la conveniencia de su publicación. La *Revista* comunicará a los autores el dictamen y, en caso de que éste haya sido favorable, la fecha previsible de publicación. En caso necesario se solicitará del autor una versión definitiva.

El proceso concluye habitualmente en seis meses, aunque en determinadas circunstancias y por razones diversas la comunicación a los autores puede demorarse.

Serán criterios excluyentes para la admisión de los manuscritos: no incidir en el ámbito cultivado por la *Revista*, excederse en la extensión establecida, no utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada y no enviar el trabajo en el soporte requerido.

El Consejo Editorial de la *Revista de Estudios Orteguianos* acusará recibo y acepta considerar todos los originales inéditos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, salvo cuando sean aceptados, hayan sido expresamente solicitados o para comunicar el dictamen.

Las fechas de recepción, revisión y aceptación de los originales, figurarán también en la página web de la *Revista* en el momento de su publicación.

Es condición para la publicación de originales inéditos en la edición impresa y electrónica, si a ella hubiera lugar, que el autor o autores cedan a la *Revista de Estudios Orteguianos* los derechos de propiedad (*copyright*). Con posterioridad a su publicación en la *Revista*, los autores podrán reproducir los trabajos o parte de los mismos, indicando siempre el lugar de aparición original.

La *Revista de Estudios Orteguianos* es recogida sistemáticamente por las Bases de Datos y Repertorios Bibliográficos *SCOPUS*, *The Philosopher's Index*, *ISOC-Ciencias sociales y Humanidades*, *Catálogo Latindex* y está categorizada en España (ANEP, CARHUS y CIRC) e Italia (ANVUR).

La *Revista de Estudios Orteguianos* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

Revista de Estudios Orteguianos

Quién es quién en el equipo editorial

DIRECTOR:

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:

Enrique Cabrero Blasco, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

Iván Caja Hernández-Ranera, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

María Isabel Ferreiro Lavedán, 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 Aizpurúa, 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
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 Toharia Cortés, Universidad Autónoma de Madrid, España
José Varela Ortega, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España
Fernando Vallespín Oña, Universidad Autónoma de Madrid, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

CONSEJO ASESOR:

- Enrique Aguilar*, Pontificia Universidad Católica Argentina
Paul Aubert, Université d'Aix-Marseille, Francia
Marta María Campomar, Fundación José Ortega y Gasset Argentina
Helio Carpintero Capell, Universidad a Distancia de Madrid, España
Pedro Cerezo Galán, Universidad de Granada, España
Béatrice Fonck, Institut Catholique de Paris, Francia
Ángel Gabilondo Pujol, Universidad Autónoma de Madrid, España
Luis Gabriel-Stheeman, The College of New Jersey, Estados Unidos
Javier Gomá Lanzón, Fundación Juan March, Madrid, Consejo de Estado, España
Domingo Hernández Sánchez, Universidad de Salamanca, España
José Lasaga Medina, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España
Thomas Mermall (†), The City University of New York, Estados Unidos

José Luis Molinuevo Martínez de Bujo, Universidad de Salamanca, España

Ciriaco Morón Arroyo, Cornell University, Estados Unidos

Javier Muguerza Carpintier, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense de Madrid, España

Nelson Orringer, University of Connecticut, Estados Unidos

José Antonio Pascual Rodríguez, Universidad Carlos III, Madrid, Real Academia Española, España

Ramón Rodríguez García, Universidad Complutense de Madrid, España

Jaime de Salas Ortueta, Universidad Complutense de Madrid, España

Javier San Martín Sala, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

Ignacio Sánchez Cámara, Universidad Católica de Valencia, España

Table of Contents

Number 31. November, 2015

ARCHIVE DOCUMENTS

Working Papers by José Ortega y Gasset

Working papers for the article “The poetry of Ana de Noailles”.

José Ortega y Gasset

Edited by

Isabel Ferreiro Lavedán and Felipe González Alcázar

5

Biographical Itinerary

Ortega and Revista de Occidente’s relationship with The Dial.

Collected epistolary (1924-1927).

Margarita Garbisu

23

ARTICLES

Riva-Agüero, ¿Ortega’s precursor?

Jorge Wiesse Rebagliati

71

Reflections on bourgeois culture. José Ortega y Gasset’s ethics.

Lior Rabi

91

On the interpretation of an Ortega’s concept: “vocation”.

Rodolfo Gutiérrez Simón

115

THE SCHOOL OF ORTEGA

Luis Abad Carretero: a philosopher of the instant.

Presented by Ricardo Tejada

143

Inside Ortega.

A Meditation on Ortega.

Luis Abad Carretero

149

BOOK REVIEWS

<i>Technique and its emptiness.</i> Domingo Hernández Sánchez (José Ortega y Gasset, <i>Meditación de la técnica. Ensimeamiento y alteración</i> , edited by Antonio Diéguez Lucena and Javier Zamora Bonilla)	165
<i>University Mission according Ortega y Gasset.</i> Vicente José Nebot Nebot (José Ortega y Gasset, <i>Misión de la Universidad</i> , edited by Santiago Fortuño Llorens)	169
<i>Ortega and bourgeois' look.</i> Jaime de Salas (Jacobo Muñoz, <i>El ocaso de la mirada burguesa</i>)	172

DOCTORAL DISSERTATIONS

<i>Vital humanism: Thomas Mann, José Ortega y Gasset, and the revolt against decadence in self-nation-Europe, 1900-1949.</i> Peter Gordon Mann	175
<i>Keeping up with times. The Carnation Revolution under Ortega's perspective.</i> Gonzalo Miguel González	176

ORTEGUIAN BIBLIOGRAPHY, 2014

Enrique Cabrero Blasco	179
List of Contributors	191
Author Guidelines	193
Editorial team	199

**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



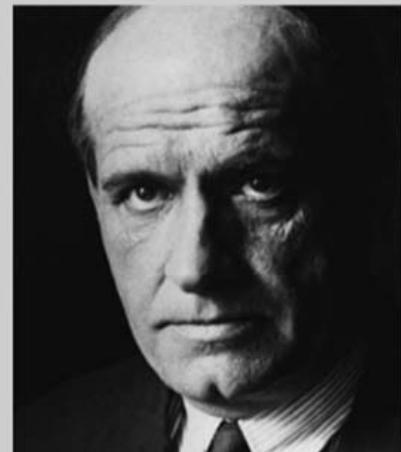
Ortega

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

Ensimismamiento y alteración.
Meditación de la técnica
y otros ensayos
Alianza editorial



La edición
definitiva de la
obra de José
Ortega y Gasset
en cuidados
volúmenes
individuales



 **Alianza** editorial

alianzaeditorial.es

Síguenos





Revistas Culturales

EN FORMATO ELECTRÓNICO

www.quioscocultural.com

LA OBRA COMPLETA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET



Tomo I (1902-1915)



Tomo II (1916)



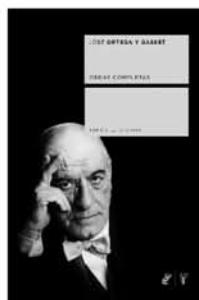
Tomo III (1917-1925)



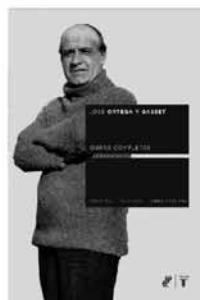
Tomo IV (1926-1931)



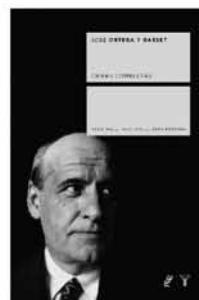
Tomo V (1932-1940)



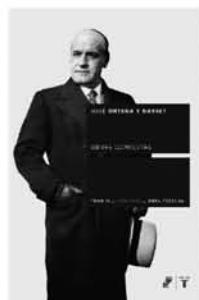
Tomo VI (1941-1955)



Tomo VII (1902-1925)
OBRA PÓSTUMA



Tomo VIII (1926-1932)
OBRA PÓSTUMA



Tomo IX (1933-1948)
OBRA PÓSTUMA



Tomo X (1949-1955)
OBRA PÓSTUMA E ÍNDICES GENERALES

«Por fin, Ortega entero: magnífico trabajo, cuidadoso cotejo con otras ediciones, índices, apéndices y anexos, publicación separada de textos que el autor no dio a la imprenta. Todo, en fin, como debe hacerse.»

SANTOS JULIÁ, *El País*



FUNDACIÓN JOSÉ ORTEGA Y GASSET

taurus

www.editorialtaurus.com

Edita



Fundadora
Soledad Ortega Spottorno

Presidente Ejecutivo
Eduardo Serra Rexach

Presidente Institucional
José Varela Ortega

Vicepresidente Institucional
Gregorio Marañón y Bertrán de Lis

Vicepresidente Segundo
Jesús Sánchez Lambás

Vicepresidente Tercero
Fernando Vallespín Oña

Secretaria del Patronato y Directora General
Lucía Sala Silveira

Presidente de la Comisión Académica
Juan Pablo Fusi Aizpurúa

Comisión Ejecutiva Delegada del Patronato
Gregorio Marañón y Bertrán de Lis, Jesús Sánchez Lambás,
Juan Pablo Fusi Aizpurúa, Manuel Gasset Loring,
Jaime Terceiro Lomba, Emilio Gilolmo López

FUNDACIÓN



Ortega-Marañón

Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón

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