

Revista de Estudios Orteguianos

30 
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 Cordon, Nelson Orringer, José Antonio Pascual,
Ramón Rodríguez, Jaime de Salas, Javier San Martín, Ignacio Sánchez Cámara**

PUBLICACIÓN SEMESTRAL

Revista de Estudios Ortegaianos

30 
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@fog.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 es miembro de

arce

www.revistasculturales.com

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.n30>



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 30. Mayo de 2015

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset

Notas de trabajo sobre Dilthey II.

José Ortega y Gasset

Edición de

Jean-Claude Lévêque e Isabel Ferreiro Lavedán

5

Itinerario biográfico

José Ortega y Gasset – Coriolano Alberini. Epistolario (1916-1948).

Presentación y edición de Roberto E. Aras

39

ARTÍCULOS

*Acto lingüístico, conocimiento e intención significativa
en Coseriu y Ortega y Gasset.*

Jesús Martínez del Castillo

79

*La construcción del conocimiento científico como imperativo
ético-político en el pensamiento de José Ortega y Gasset.*

Domingo Fernández Agis

111

La recepción de la obra de José Ortega y Gasset en Polonia.

Dorota Leszczyna

127

*Idea y reforma de la Universidad: José Ortega y Gasset,
Manuel García Morente y Jaime Benítez.*

José Emilio Esteban Enguita

135

*Elementos para una antropología filosófica de la educación
en Ortega y Gasset.*

José Luis Botanch Callén

155

CLÁSICOS SOBRE ORTEGA

<i>Evocación: los encuentros de Vicente Aleixandre con Ortega.</i> Introducción de Felipe González Alcázar	175
<i>José Ortega y Gasset, en el jardín de Lope.</i> Vicente Aleixandre	183

RESEÑAS

<i>La Revista de Occidente, instrumento de pedagogía cultural europea.</i> Javier San Martín Sala (Carl Antonius Lemke Duque, <i>Europabild – Kulturwissenschaften Staatsbegriff. Die Revista de Occidente (1923-1936) und der deutsch-spanische Kulturtransfer der Zwischenkriegszeit</i>)	187
<i>La generación del 14 en su centenario.</i> Jorge Costa Delgado (Antonio López Vega (dir.), <i>Generación del 14. Ciencia y Modernidad</i>)	192
<i>La “vital curiosidad” italiana por Ortega y Gasset.</i> Elena Trapanese (Lucia Parente, <i>Ortega y Gasset e la “vital curiosidad” filosofica</i>)	197
<i>Ortega antes de Ortega, la cultura.</i> José Antúnez Cid (Alfonso García Nuño, <i>El carácter salvífico de la cultura en Ortega y Gasset. 1907-1914</i>)	199
<i>Ortega y su trayectoria filosófica. Del neokantismo a su última filosofía.</i> Jean-Claude Lévêque (José Ortega y Gasset, <i>Wprowadzenie dla niemieckich czytelników [Prólogo para alemanes]</i> , edición de Dorota Leszczyna, y Dorota Leszczyna, <i>José Ortega y Gasset. Studia na niemieckich uniwersytetach [José Ortega y Gasset. Estudios en la universidad alemana]</i>)	205
<i>Una generación modernizadora.</i> Javier Zamora Bonilla (Francisco José Martín (ed.), <i>Intelectuales y reformistas. La Generación de 1914 en España y en América</i>)	207
Relación de colaboradores	209
Normas para el envío y aceptación de originales	211
¿Quién es quién en el equipo editorial?	217
Table of Contents	221

José Ortega y Gasset

Notas de trabajo sobre Dilthey II

Edición de

Jean-Claude Lévêque e Isabel Ferreira Lavedán

ORCID: 0000-0003-2841-6078

Introducción

Con la intención de dar a conocer el mayor número posible de las notas de trabajo que Ortega y Gasset dedicó a Wilhelm Dilthey, la presente edición publica las carpetas: “Dilthey. Su época y exposición de la obra” con 20 hojas; “Lecturas para Dilthey”, de una hoja; y “Positivismo”, de 9 hojas, con nota de Soledad Ortega: “encontrado en una carpeta titulada I. Dilthey. Su época y exposición de la obra”.

Se suman estas notas, así, a las ya presentadas, en los números 17 y 18, pertenecientes a las carpetas “Dilthey”¹ y “Alrededor de Dilthey desde la razón vital”²; que abundan, pues, en mostrar el gran número de apuntes que Ortega dedicó al análisis de la obra del filósofo alemán. Queda así por publicar, acerca de Dilthey, una última carpeta, conservada en el Archivo de José Ortega y Gasset, titulada “Dilthey”, de 243 hojas más una carpetilla con dos hojas con bibliografía, que por razón de espacio tendrá que aguardar a una edición monográfica³.

¹ José ORTEGA Y GASSET, “Notas de trabajo de la carpeta «Dilthey»”, edición de Jean Claude Lévêque, *Revista de Estudios Orteguianos*, mayo 2009, n.º. 18, pp. 49-75.

² José ORTEGA Y GASSET, “Notas de trabajo de las carpetas «Alrededor de Dilthey desde la razón vital»”, edición de Jean Claude Lévêque, *Revista de Estudios Orteguianos*, noviembre 2009, n.º. 19, pp. 33-56.

³ [Cabe señalarse también la carpeta “Prólogo Dilthey. Heidegger”, con nota de Soledad Ortega “como aparece”, de 7 hojas, que incluye una carpetilla titulada “Heidegger” de 12. Carpeta

Cómo citar este artículo:

Lévêque, J. C. y Lavedán, I. F. (2015). Notas de trabajo sobre Dilthey II. *Revista de Estudios Orteguianos*, (30), 5-29.

<https://doi.org/10.63487/reo.355>



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 30. 2015
mayo-octubre

Las notas que ahora se presentan en éste número parecen corresponder a distintos momentos. Como es sabido por él mismo, Ortega conoce a Dilthey tarde, es en los años treinta cuando lo descubre⁴, a partir de ahí aparece su inmediato interés por traducirlo y darlo a conocer en lengua española, como sus reflexiones en torno a él, de las que estas notas son muestra.

Algunas de estas notas pudieran ser preparatorias de su texto “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, publicado por primera vez en tres entregas en *Revista de Occidente*, en los números de noviembre y diciembre de 1933, y de enero de 1934. En ellas, queda implícita también la lectura de *Ser y Tiempo*; y se puede ver cómo Ortega profundiza en su filosofía de la razón vital e histórica, cómo señala los límites y los hallazgos de la filosofía diltheyana, y cómo se distancia de la ontología de Heidegger.

Si bien la superación de la terminología diltheyana se suscita, en cierta medida, por la discusión crítica a partir de la lectura de Husserl y de Heidegger, el diálogo con Dilthey, con todo, es también importante en la reelaboración orteguiana de la razón histórica, como en la concepción del hombre en cuanto ser-histórico, caracterizado por ser constitutivamente un heredero.

Años alante, el estudio de la obra de Dilthey seguirá dando lugar a Ortega a una profunda reflexión crítica, en un momento de su filosofía en plena madurez. A ese momento corresponde el “Prólogo a la *Introducción a las ciencias del Espíritu* de Wilhelm Dilthey” de 1946. Es ya el autor de los dos cursos sobre *La razón histórica*, impartidos en Buenos Aires y Lisboa, en 1940 y 1944 respectivamente, y pronto del dedicado a la *Historia universal* de Toynbee, en Madrid, entre 1948 y 1949.

Así, situando a Dilthey en su contexto, y analizando sus relaciones con Kant a la altura de 1883, año de publicación de la *Einleitung...*, Ortega destaca la importancia de la obra de Dilthey, y sus relaciones con el Positivismo y el cientificismo de su época, así como de los problemas filosóficos de la época post-hegeliana. El positivismo, según el filósofo madrileño, sordo para las ultимidades, no puede concebir la vida como realidad radical. Señalará también las dificultades encontradas por Dilthey a la hora de articular las dimensiones de la vida individual y de la vida social, temas que el filósofo madrileño retomará en *El hombre y la gente* (1949-1950).

y carpetilla ya publicadas, entre los números 2 y 3 de esta revista, en José ORTEGA Y GASSET, “Notas de trabajo sobre Heidegger” y “Notas de trabajo sobre Heidegger. Segunda parte”, edición de J.L. Molinuevo y D. Hernández Sánchez, *Revista de Estudios Ortegaianos*, n° 2 y n° 3, mayo y noviembre 2001 respectivamente.

⁴ José ORTEGA Y GASSET, “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, en *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, VI, 229. En adelante las citas de textos de José Ortega y Gasset se harán directamente del título de la obra, y se indicará el número de tomo en romanos y el de página en arábigos de esta edición.

Con todo, las notas dan cuenta de la familiaridad que tenía Ortega con la filosofía alemana contemporánea y, con ello, su capacidad para integrarla en su propia filosofía. De especial interés es la referencia a Georg Misch, yerno de Dilthey y pensador eminente en la Alemania de los años veinte y treinta, además de editor de las *Obras completas* del mismo Dilthey. Pues se puede advertir que Ortega conocía y había leído su obra principal, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, en el momento de la elaboración de algunos de sus más importantes textos de los años treinta y cuarenta, cuando su interpretación de Dilthey y de Husserl era realmente novedosa.

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 el Archivo. Las citas a textos antiguos aparecen también como son, esto es, sin haber actualizado la ortografía.

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

Cuando las notas consignan los libros utilizados por Ortega, se indica a pie de página la referencia exacta del libro mencionado. Asimismo, cuando remiten a una o varias páginas determinadas de un texto, se transcribe, siempre que ha sido posible, el párrafo o párrafos señalados por Ortega en los ejemplares que él mismo manejó de su biblioteca personal, conservada en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón⁵.

⁵ Los libros consultados para estas notas, que se encuentran en la biblioteca personal del autor, conservada en la Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón son los siguientes: Wilhem DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. I. Berlin: Verlag von Teubner, 1922; W. DILTHEY, *Introducción a las ciencias del espíritu*. Traducción de E. Imaz. México: Fondo de cultura económico, 1944; Edmund HUSSERL, *Méditations Cartésiennes: introduction a la phénoménologie*. París: Armand Colin, 1931; Georg MISCH, *Lebensphilosophie und*

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 [.]. El cambio de página se marca con //. Cada nota va precedida de *. el comienzo de cada carpetilla de **, y el de carpeta de ***. Se hace una llamada para indicar en nota al pie la signatura con que está numerado en el Archivo el texto que sigue. Los términos tachados se colocan y señalan así mismo a pie de página con la marca [tachado]; los superpuestos van entre // en el cuerpo del texto, con la indicación [superpuesto] en nota al pie. Los subrayados de Ortega se reproducen mediante cursiva, todo subrayado se debe al autor.

Phänomenologie: Eine Auseinandersetzung der Diltbey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl. Leipzig: Teubner, 1931; Georg MISCH, *Lebensphilosophie und Phänomenologie.* Leipzig: Teubner, 1931; Georg MISCH, *Vom lebens- und gedankenreis Wilhelm Diltbey.* Frankfurt: Schulte-Bulmke, 1947; Hans PICHLER, *Christian Wolff's Ontologie.* Leipzig: Verlag der Dürr'sche Buchhandlung, 1910; Georg SIMMEL, *Schopenhauer und Nietzsche.* Leipzig: Duncker & Humblot, 1907.

Otros libros relacionados con estas notas que no se conservan en la biblioteca: Titus LUCRETIVUS CARUS, *De rerum natura libri sex.* Florencia: Typis A. Massae, 1749; A. COMTE, *Discours sur l'esprit positif.* París: Dalmont, 1844; Francis Macdonald CORNFORD, *From religion to Philosophy.* Londres: Arnold, 1912; Joseph DÖRFLER, *Vom Mythos zum Logos,* Freistadt: Staatsg., 1914; Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* Tübingen: Max Niemeyer, 1967; Martín HEIDEGGER, *El ser y el tiempo.* Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003; J. S. MILL, *La Philosophie de Hamilton,* traducción de E. Cazelles. París: Germer Baillère, 1869. Los libros consultados para esta edición, fuera de la biblioteca de la Fundación, son: Jacob Christoph BURKHARDT, *La cultura del renacimiento en Italia,* traducción de T. Blanco, F. Bouza y J. Barja. Madrid: Akal, 2004; *Poetas líricos de los siglos XVI y XVII, colección ordenada por don Adolfo de Castro.* Madrid: Rivadeneyra, 1854, 2 vols.; DIÓGENES LAERCIO, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres,* traducción de C. García Gual. Madrid: Alianza, 2007; LUCRECIO, *De rerum natura,* traducción de A. García Calvo. Madrid: Gredos, 1977.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Notas de trabajo sobre Dilthey II

***1

Positivismo

*2

Hamilton simboliza la situación positivista de él mismo y de todo su tiempo así: Podemos decir del hombre lo que Virgilio decía de Eneas cuando éste contemplaba en las enceladuras proféticas de su escudo los destinos gloriosos de Roma:

Rerumque ignorus, imagine gaudet

Ignora la realidad y se satisface en sus nuevas imágenes.

Cit. en John Stuart Mill. *The Philosophie of Hamilton*. trad. fr. p. 22³.

*4

¿Qué significa?:

1º que todo conocimiento es ⁵ relativo (¿y por lo tanto su objeto?)

¹ [1/12. La carpeta tiene nota de Soledad Ortega "Positivismo" que dice: Positivismo. Encontrado en una carpeta titulada "I. Dilthey, su época y exposición de la obra"]

² [1/12-1]

³ ["Toute notre connaissance de l'Esprit et de la matière est donc, comme nous l'avons dit, simplement relative; nous ne savons rien de l'existence prise au sens absolu et en soi: et nous pouvons dir de l'homme ce que Virgile dit d'Énée, contemplant dans les ciselures prophétiques de son bouclier les glorieuses destinées de Rome: «Rerumque ignarus, imagine gaudet»": "Todo conocimiento nuestro del espíritu y de la materia es por lo tanto, como hemos dicho, simplemente relativo; no sabemos nada de la existencia, entendida en el sentido absoluto y en sí; y podemos decir del hombre lo que Virgilio dijo de Eneas, cuando éste contemplaba los gloriosos destinos de Roma en las tallas de su escudo: «Ignora los hechos, disfruta la imagen»", J. S. MILL, *La Philosophie de Hamilton*, trad. de E. Cazelles. París: Germer Baillière, 1869, p. 22]

⁴ [1/12-2]

⁵ abso [tachado]

2° que sólo conocemos lo inmanente.

3° que no conocemos ni sustancias ni causas sino leyes y relaciones.

*6

Pensar la ontología relativista del positivismo. El ente como mero pròs ti – Ver si esto es posible – ver si no se oculta tras esa ontología de idea otra vida de creencias.

*7

Comte

Una de sus cosas geniales es ser el primero que, no por prejuicios de otro orden, sino partiendo de [...] viviendo radicalmente la ciencia no tiene la menor beatería por el conocimiento. Por ejemplo Discours 38⁸. Se ve que no acepta lo mismo, que el conocimiento sea por sí un bien – frente a todo el pasado.

*9

Positivismo

Una y otra vez repite Comte la necesidad de “se restreindre aux recherches vraiment accessibles”, a los “problemas solubles”.

Hay, pues, en el h[ombre] posit[ivista] una conciencia de con –y retención– de tabú al Allende.

¿Por qué esto?

Porque a la espalda ¹⁰ tenía muchas creencias transcendentales: “estar en lo cierto”, “haber, por fin, llegado”, progreso, Razón. Limitación de la ciencia, invariabilidad de las leyes. ¿Por qué // pues, esa vergüenza ante la imaginación, ante el ataque a los problemas últimos... “insolubles”?

⁶ [1/12-3]

⁷ [1/12-4]

⁸ [“Car la pensée continue d’une subite perturbation arbitraire dans l’économie naturelle doit toujours rester inseparable, au moins virtuellement, de toute théologie quelconque, même réduite autant que possible”: “Porque el pensamiento continuo de una perturbación imprevista en la economía natural, tiene que quedar siempre inseparable, al menos de forma virtual, de cualquier teología, bien que reducida en la medida de lo posible”, A. COMTE, *Discours sur l’esprit positif*. Paris: Carilian-Gouery, 1844, p. 37]

⁹ [1/12-5]

¹⁰ había [tachado]

Comte declara con constante ingenuidad que las leyes o hechos generales son un “misterio”, por ejemplo Discours 28¹¹. Es decir, siente más allá del mundo positivo otro que es el decisivo pero deliberadamente se vuelven de espaldas a él. ¿Por qué? ¿Qué significa esto? ¿Cómo es *efectivamente* el mundo positivista, no el que él defina sino aquel que viva? //

*12

Toda filosofía comienza proponiéndose definir una realidad prototípica, firme, incuestionable –por ejemplo, en la segunda mitad del siglo XIX, el dato sensible. Es una faena intelectual que intenta poner orden último y firme entre nuestros conceptos y para ello necesita comenzar con uno que presente las condiciones requeridas para que en él se apoyen los demás y de él se pueda partir.

Ahora bien, estas ¹³ condiciones ¹⁴ que ha de tener una realidad para ser la primaria o prototípica o única, se las pone a sí mismo el intelecto en virtud de tales o cuales motivos o razones. En vista y función //

15

2

de éstas el intelecto pone algo como la realidad primaria. Ésta es, por tanto, resultado de una posición, de /ser/¹⁶ preferida por el intelecto. Ahora bien, la condición que cada vez se ha ido destacando más enérgicamente, /más conscientemente/¹⁷ en la evolución de la filosofía, es que la realidad no sea *puesta* por el intelecto, sino dada a él, puesta *a él por* sí misma. De aquí el positivismo.

¹¹ [“L’ordre naturel résulte, en chaque cas pratique, de l’ensemble des lois des phénomènes correspondants, doit évidemment d’abord nous être bien connu pour que nous puissions ou le modifier à notre avantage, ou du moins y adapter notre conduite, si toute intervention humaine y est impossible, comme envers les éléments célestes”: “El orden natural que resulta, en cada caso práctico, del conjunto de los fenómenos correspondientes, tiene que sernos bien conocido para que podamos o bien modificarlo para nuestra ventaja, o bien adaptarlo a nuestra conducta, si toda intervención humana resulta imposible, como en el caso de los elementos celestes”, A. COMTE, *Discours...*, ob. cit., p. 28]

¹² [1/12-6]¹³ realid [tachado]¹⁴ se las [tachado]¹⁵ [1/12-7]¹⁶ [Superpuesto] una [tachado]¹⁷ [Superpuesto]

Pero entonces no puede consistir la realidad primaria en algo que sólo aparece como resultado del proceso intelectual ya concretamente filosófico en que la hallamos, preferimos y ponemos, sino en lo que //

18

3

hay ya ahí puesto por sí cuando el intelecto parte a buscar “lo puesto por sí”.¹⁹ Siendo esto así, tendremos que en este momento de partir en busca de lo que verdaderamente hay o realidad primaria, lo que verdaderamente *hay* es eso: un hombre que busca la realidad y que ²⁰ /esa/²¹ su realidad pre-buscada tiene una determinada estructura que le fuerza o lleva a buscar aquélla: en suma, la vida en su incoercible e insuperable espontaneidad e ingenuidad.

*22

En el positivismo – anestesia metafísica – sordera para ultimidades. Cómo se puede vivir en penultimidades. La vida “distraída”.

La teoría del conocimiento no parte de lo que bona fide es conocer, pero sólo en el movimiento del auténtico conocer se produce el efectivo con sus limitaciones.

Además suelen faltar condiciones de la posibilidad y *de la necesidad* del conocer. En Kant falta esta última que es lo esencial. Injustificación del conocimiento.

***23

Lecturas para Dilthey

*24

¹⁸ [1/12-8]

¹⁹ Y entonces [tachado]

²⁰ la busca [tachado]

²¹ [Superpuesto]

²² [1/12-9]

²³ [4/1. El título de la carpeta, “Lecturas para Dilthey”, es de la mano de Ortega, y en la misma portada, anota al pie su hija, Soledad Ortega, “Como aparece”, por tanto, se trata de una carpeta que se conserva tal y como la dejó su autor, y así la reproducimos]

²⁴ [4/1-1]

I. J. Dörfler, *Vom Mythos zum Logos*, Fr[eistadt], 1914²⁵

F. M. Cornford, *From religion to philosophy*, 1912²⁶

***²⁷

Dilthey

Su época y exposición de la obra

*²⁸

Nota en el Prólogo *Dilthey* sobre generaciones.

La guerra civil, incuestionablemente, justifica muchas cosas, disculpa otras tantas pero lo que ni justifica ni disculpa es que se dediquen a escribir los señoritos aficionados siendo ²⁹ escribir una operación que anda siempre tan cerca de ser superflua.

*³⁰

Idealismo

Si las cosas ³¹ son pensamientos también el yo lo sería. Porque éste –según el idealismo– existe *porque* me doy cuenta de él, porque lo pienso. Pero si el pensar, si la conciencia no fuese posición de realidad esto sería imposible, sería irrealidad y *sólo* un yo pensado, no un yo existente –o el pensamiento no existiría– no *esset cogitatio*, sino que sería sólo pensamiento pensado y no pensamiento existiendo³².

²⁵ [Joseph DÖRFLER, *Vom Mythos zum Logos*, Freistadt: Staatsg, 1914]

²⁶ [Francis Macdonald CORNFORD, *From Religion to Philosophy*. Londres: Arnold, 1912]

²⁷ [4/2 El título de la carpeta: “Dilthey. Su época y exposición de la obra” es de mano de Ortega, y en la misma portada anota su hija, Soledad Ortega, “Encontrado así”, por tanto, se trata de una carpeta que se conserva tal y como la dejó su autor, y así la reproducimos]

²⁸ [4/2/1]

²⁹ la operación de [tachado]

³⁰ [4/2/2]

³¹ fueran [tachado]

³² [“El radicalismo con que la filosofía procede al elaborar su universal teoría nos hace caer en la cuenta de que toda teoría está condicionada y por qué condiciones lo está, o sea, que no hay teoría *ex nihilo*. Dicho en otra forma: que el contenido o toda teoría o tesis supone la teoría y la tesis como actuación, como ejecutividad, como vida, y, sin quererlo, pone a ésta como absoluta realidad, sólo en la cual y dentro de la cual puede existir con existencia secundaria, puede ser el contenido o teorema lo que pretende *ser*, a saber: verdad. Pero esto nos plantea la

*33

La vida inmanente y transcendente a la vez, por tanto, emanente.

La física es una concreción de la metafísica: la realidad que ésta define in genere e in genere estructura es en la física concretada, singularizada. Pero no ha habido una metahistoria. La historia /no/³⁴ se ha hecho como concreción de aquella. Y así, nos habla sólo de lo singular como tal, y por ello no sabemos de qué *género* de realidad nos habla. Una cabeza clara no sabe de qué le habla un libro de historia, como no entendería un párrafo hecho sólo de *adjetivos*. Ésta es y no otra la razón del retraso de la historia.

*35

Polibio y la “historia como sistema”

Al fin del cap[ítulo] VII del libro III, aparece muy clara y formalmente su idea de la “historia universal”. Sólo ésta hace saber y comprender un hecho histórico porque sólo ella lo deriva de *toda* la serie de sus antecedentes, concomitantes y consiguientes. Así la historia es un sistema íntegro de causación y ningún hecho queda bruto y sin derivar. Todo viene de algo, va algo y es presionado en torno por los otros algos contemporáneos. Polibio se da clara cuenta de que la misión del historiador no es “contar” sino “derivar”, “deducir”, por tanto, que su mirada tiene que ser incesantemente móvil, moverse de lo presente al pasado, al porvenir y a lo compresente³⁶. Las historias // particulares son, pues, en rigor, la negación de la historia.

paradójica tarea de construir una teoría primordial cuyo tema tiene que ser la realidad preteórica como tal. De que esto sea posible depende que sea posible la filosofía”, “[Vida como ejecución (El ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]”, VIII, 224]

³³ [4/2/3]

³⁴ [Superpuesto]

³⁵ [4/2/4]

³⁶ [“Zu Skepsis. Ursache. Die Kritik des Kausalbegriffs ist fundamental in dem skeptischen Denken. Sie wird nun aber auch angewandt auf die Grammatik und Geschichte. Hier entsteht das Problem, ob die Rechtfertigung des Kausalbegriffs, welche die stoischen Philosophen gegen die Skeptiker unternommen haben, auch von den Historikern aufgenommen worden ist. Im Kern ist die Durchführung des Kausalbegriffs im stoischen Weltbegriff die tatsächliche Antwort auf die Skepsis. Für die Geschichte also das Werk des Polybios. Fragt sich, ob derselbe ein doktrinales Bewußtsein davon hat”, Wilhelm DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol.I. Berlin: Verlag von Teubner, 1922, p. 425: “En cuanto a la Sképsis. La causa. La crítica del concepto de causa es fundamental en el pensamiento escéptico. Pero ahora se aplica también a la gramática y a la historia. Aquí surge el problema de si la legitimación del concepto causal intraprendida por los filósofos estoicos en contra de los Escépticos haya sido

En el Libro I, prólogo, se declara que es tan absurdo ³⁷ creer que se entera uno de algo con las historias particulares como que vea un ser viviente quien tiene separados los miembros de éste.

*38

La paradoja del historiador

Si el historiador se ocupa del futuro con el pasado, pero ¿por qué y para qué? Porque se pre-ocupa del [.]³⁹. Y más que nadie: lo tiene presente con su carácter radicalmente otro que el presente y el pasado. Le aterra que éste muera y no llegue a aquél. Quiere inyectar el pasado en el futuro.

*40

Eadem sunt omnia semper

Lucrecio

Véase también al fin del libro V de Lucrecio la tesis de que la civilización es una degeneración y no un progreso⁴¹.

*42

43

acogida también por los historiadores. En su núcleo la actuación plena del concepto de causa se encuentra de forma factual en el concepto estoico de mundo. En la Historia entonces en la obra de Polibio. Nos preguntamos si tuviera de esto una conciencia doctrinal"]

³⁷ que [tachado]

³⁸ [4/2/5]

³⁹ [Ortega hace un signo, una especie de Z o 2 grande, que parece querer ahorrarse escribir una palabra obvia. Podría ser "futuro" en este caso, a nuestro entender]

⁴⁰ [4/2/6]

⁴¹ ["Navigia, atque agri culturas, moenia, leges, arma, vias, vesteis, et cetera de genere horum, prsemia, delicias quoque vitae funditus omneis, carmina, picturas et daedala signa, politus usus et impigrae simul experientia mentis paulatim docuit pedetemptim progredientis. sic unum quicquid paulatim protrahit aetas in medium ratioque in luminis erigit oras; namque alid ex alio clarescere corde videbant, artibus ad summum donec venere cacumen", Titus LUCRETIUS CARUS, *De rerum natura*. Florencia: Typis A. Massae, 1749, Liber V, p. 433: "Y la navegación, la agricultura, la arquitectura, la jurisprudencia, el arte de hacer armas y caminos, de preparar las telas y las otras invenciones a estas semejantes, y aun todas las que son de mero gusto, la pintura, escultura y poesía, se inventaron a fuerza de experiencias por la necesidad y por la industria. El tiempo de este modo poco a poco trae los descubrimientos de las cosas, y la industria adelanta sus progresos; pues vemos que el ingenio perfecciona las artes sin cesar unas con otras, hasta que logran perfección cumplida"]

⁴² [4/2/7]

⁴³ Sobre el anuncio de [tachado]

Este libro comienza exponiendo el problema que representa dar un fundamento riguroso a las humanidades y anticipando que ese fundamento sólo puede consistir en una consideración “empírica” —esto es, que se atenga estrictamente a lo patente en los fenómenos⁴⁴ mentales— de⁴⁵ la “vida anímica”⁴⁶ según ella es cuando se la toma en su constituyente totalidad⁴⁷.

Mas la realización de este proyecto // queda para el tomo segundo⁴⁸. En el presente, lo que hay sobre ese anuncio y programa es una historia de la⁴⁹ metafísica anterior a Kant y una crítica de toda metafísica. Para D[iltbey], siendo el hombre un ente histórico y en grado eminente la inteligencia humana, toda teoría tiene que partir de su propia historia, cobrar conciencia de los pasos que ha dado antes del presente. Esa historia desemboca⁵⁰ por sí misma

⁴⁴ espirituales [tachado]

⁴⁵ la totalidad de [tachado]

⁴⁶ en su totalidad [tachado]

⁴⁷ [“Die tiefere Begründung der selbständigen Stellung der Geisteswissenschaften neben den Naturwissenschaften, welche Stellung den Mittelpunkt der Konstruktion der Geisteswissenschaften in diesem Werke bildet, vollzieht sich in diesem selber schrittweise, indem die Analysis des Gesamterlebnisses der geistigen Welt, in seiner Unvergleichbarkeit mit aller Sinnenerfahrung über die Natur, in ihm durchgeführt wird. Ich verdeutliche hier nur dies Problem, indem ich auf den zweifachen Sinn hinweise, in welchem die Unvergleichbarkeit dieser beiden Tatsachenkreise behauptet werden kann: entsprechend empfängt auch der Begriff von Grenzen des Naturerkennens eine zweifache Bedeutung”, W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, ed. cit., p. 9: “La fundación honda de la posición autónoma de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza, posición que constituye el centro de la construcción de las ciencias del espíritu que ofrece esta obra, se lleva a cabo en ella paso a paso al verificarse el análisis de la vivencia total del mundo espiritual en su carácter incomparable con toda la experiencia sensible acerca de la naturaleza. No hago más que aclarar un poco el problema al referirme al doble sentido en el cual se pueda afirmar la incompatibilidad de ambos grupos de hechos: y, a este tenor, el concepto de los límites del conocimiento natural cobra también un significado doble”, W. DILTHEY, *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. Traducción de E. Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 17]

⁴⁸ [“Cuando antes afirmaba que el individuo filósofo siempre dentro y desde una determinada tradición de pensamiento no expresaba lo último que es preciso decir. Esto: no sólo nuestra particular filosofía surge en una particular tradición intelectual —de un pueblo, de una época, de una escuela—, sino que la filosofía toda es sólo una inmensa tradición. El filósofo propende a hacerse la ilusión de lo contrario porque, en efecto, la filosofía es el esencial intento de existir fuera de una tradición, esto es, de no vivir en forma de tradicionalidad. Ésta consiste en un peculiar sonambulismo. El «tradicional» piensa, siente y quiere en los modos que desde tiempo «inmemorial» halla establecidos en su contorno humano sin ponerlos en cuestión, sin sentir la menor duda respecto a su validez. El sistema de la tradición viene a ser, en el hombre, un sucedáneo del sistema de los instintos que como animal perdió. En la medida en que estamos sumergidos dentro de una tradición vivimos sus formas «instintivamente». Ésta es la vida del puro «creyente», de la radical «fe», *Prólogo a Historia de la filosofía, de Émile Bréhier. (Ideas para una historia de la filosofía)* (1942), VI, 159]

⁴⁹ filosofía [tachado]

⁵⁰ naturalmente [tachado]

en una crítica de todo ese pasado, liberta de él y deja al hombre en franquía para atacar //

51

2

“el tema de nuestro tiempo”.

La historia de la metafísica que este volumen contiene es de una calidad excepcional. En ninguna otra obra, que yo sepa, se nos hace ver con pareja evidencia lo que efectivamente fue el pensamiento filosófico de todo ese pretérito para los hombres que lo crearon y recibieron, esto es, lo que esas filosofías fueron como función viviente de y para aquellas vidas⁵². Esa porción del libro, que es casi todo él, es lo que justifica el esfuerzo de su traducción, aquí tenemos // un primer trasunto de lo que deberá ser una historia de la filosofía que nos pauten en forma penetrante⁵³ lo que esa labor abstrusa de las mentes ha⁵⁴ sido como uno de los factores del destino humano⁵⁵.

⁵¹ [4/2/8]

⁵² [“La situación actual de la ciencia o razón física resulta bastante paradójica. Si algo no ha fracasado en el repertorio de las actividades y ocupaciones humanas, es precisamente ella cuando se la considera circunscrita a su genuino territorio, la naturaleza. En este orden y recinto, lejos de haber fracasado, ha trascendido todas las esperanzas y, por vez primera en la historia, las potencias de realización, de logro, han ido más lejos que las de la mera fantasía. La ciencia ha conseguido cosas que la irresponsable imaginación no había siquiera soñado. El hecho es tan incuestionable, que no se comprende, al pronto, cómo el hombre no está hoy arrodillado ante la ciencia como ante una entidad mágica. Pero el caso es que no lo está, sino, más bien al contrario, comienza a volverle la espalda. No niega ni desconoce su maravilloso poder, su triunfo sobre la naturaleza; pero, al mismo tiempo, cae en la cuenta de que la naturaleza es sólo una dimensión de la vida humana, y el glorioso éxito con respecto a ella no excluye su fracaso con respecto a la totalidad de nuestra existencia. En el balance inexorable que es en cada instante el vivir, la razón física, con todo su parcial esplendor, no impide un resultado terriblemente deficitario. Es más: el desequilibrio entre la perfección de su eficiencia parcial y su falla para los efectos de totalidad, los definitivos, es tal que, a mi juicio, ha contribuido a exasperar la desazón universal”, *Historia como sistema y Del imperio romano* (1941), VI, 54]

⁵³ e inex [tachado]

⁵⁴ rep [tachado]

⁵⁵ [“Mas cuando esta creencia le falla, cuando deja de *estar* en ella, no tiene donde estar y se ve obligado a hacer algo para lograr saber de nuevo a qué atenerse respecto a aquello. Eso que se pone a hacer es pensar, porque Pensamiento es cuanto hacemos —*sea ello lo que sea*— para salir de la duda en que hemos caído y llegar de nuevo a estar en lo cierto. Quiera o no el hombre, no tiene más remedio que preocuparse de acertar. Esto le diferencia de los animales y de los dioses. Pero con esto no se ha dicho cuál sea la figura de operación que el hombre ejerce al pensar. Estas figuras pueden ser muy diferentes. No es una sola que el hombre posea una vez para siempre, que le sea «natural» y que, por tanto, con más o menos perfección haya de continuo ejercitado. Lo único que el hombre tiene siempre es la *necesidad* de pensar, porque más o menos está siempre en alguna duda. Los modos de satisfacer esa necesidad —se entiende, de intentar sa-

*56

/Nota al pie cuando hable de los coetáneos de Dilthey/⁵⁷

Quien tenga, de verdad, interés en conocer mi doctrina sobre la “generación histórica” y lo que he llamado el “método de las generaciones” tiene que recurrir, por ahora, a las lecciones dadas por mí el año 19[33] en la cátedra Valdecilla de la Universidad Central. Esas lecciones fueron publicadas como ⁵⁸ serie de artículos en “La Nación” de B[uenos] Aires desde [el 18 de febrero] hasta [el 11 de mayo]⁵⁹. No debe confiar en exposiciones recientes de ella tan ligeras como petulantes. Acontece que no pocos escritores // actuales, tanto de los que están en España como de los que están fuera de España, se han acostumbrado a que nadie les vaya a la mano con lo cual han perdido el sentido de sus límites, de su *síntesis* y con ello perdieron también el sentido del sentido que tiene lo mismo que ellos dicen. Hay quien cree que se puede *hacer* de “pensador”, sin más, recién llegado del fondo de una provincia en cuyo periodiquín local se ha acrobatizado. Pero la verdad es que eso de ser “pensador” tiene muchas, muchas cosas dentro, casi tantas como un *minué*.

Lo acontecido en España a este propósito es un ejemplo curioso y, al mismo tiempo, una demostración, de cómo la vida intelectual efectiva de un país //

60

tisfacérle, lo que podemos llamar técnicas, estrategias o *métodos* del pensar— son, en principio, innumerables, pero ninguno le es regalado, ninguno es una «dote» con que desde luego se encuentra. Lejos de esto, tiene que irlos inventando el hombre y adiestrándose en ellos, experimentándolos, ensayando su posible fecundidad y tropezando siempre, a la postre, con sus límites. Tal vez no hay injusticia mayor que atribuir a la «naturaleza» humana —«naturaleza» es el conjunto de lo que nos es regalado y que poseemos a *nativitate*— el inmenso repertorio de procedimientos intelectuales que el pobre ente llamado «hombre» ha tenido que agenciarse con tenaz esfuerzo para intentar extraerse a sí mismo del enigmático pozo en que cayó al existir. Uno, pero *sólo uno*, de esos métodos es el”, “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia” (1941), VI, 15]

⁵⁶ [4/2/9]

⁵⁷ [Superpuesto]

⁵⁸ artículos [tachado]

⁵⁹ [En efecto, Ortega impartió dentro de los Cursos Especiales de la Cátedra Valdecilla de la Universidad Central doce lecciones, “entre el 18 de febrero y el 11 de mayo de 1933 con el título «Sobre la época de Galileo (1550-1650). Ideas sobre las generaciones decisivas en la evolución del pensamiento europeo». A lo largo de 1933 y 1934 fueron publicándose en *La Nación*, de Buenos Aires, varias series con partes pertenecientes a este curso” (*En torno a Galileo*), puede verse la nota a la edición a “Teoría de las Generaciones y El método de las generaciones”, IX, 1415]

⁶⁰ [4/2/10]

forma una especie de *corpus mysticum*, que tiene su anatomía y su fisiología normales. Tiene sobre todo la capacidad más característica de un organismo que es la de regularse a sí propio (lo cual no ⁶¹ /sobreentiende/⁶² que la regulación sea perfecta). Cuando ese “cuerpo” se desintegra en virtud de una catástrofe, como ha acontecido ahora en España al separar ⁶³ de la convivencia intelectual unos de otros, escritores y profesores, dividiéndolos en emigrados (y éstos a su vez en emigrados diaspóricamente en distintos países) y ⁶⁴, el *corpus mysticum* queda desreglado y la actuación // de los individuos, /actos o remanentes/⁶⁵ queda sin control. Ahora es preciso intentar la reintegración de la manera más fértil y más suave posible pero me temo que en algunos casos no haya más remedio que agarrar al intelectualete desorbitado por su pescuezo mental, sacudirlo y ponerlo en su *sitw*, que viene a ser, en su sitio. Es el primer aviso.

*66

Dilthey piensa como Comte que las ciencias provienen de las técnicas y no de una intención cognoscitiva. Sólo hacia el fin de su vida cambiará un tanto de opinión.

*67

Einleitung

Este libro tiene los mismos años que yo, véase fecha prólogo.

Psicología, Teoría del conocimiento... son los nombres bajo los cuales vive ya en este libro “otra cosa”.

5. Contra los que dicen que la historia no es ciencia.

Está contra los positivistas, por ej[emplo]

5. En cuanto que son “naturalistas” no en cuanto que son anti-metafísicos y emplean el “empirische Methode[n]”.

⁶¹ impone [tachado] implica [tachado]

⁶² [Superpuesto]

⁶³ [...] [tachado]

⁶⁴ [hay un espacio en blanco]

⁶⁵ [Superpuesto]

⁶⁶ [4/2/11]

⁶⁷ [4/2/12]

Recibe y toma el problema desde Kant.

Como un hueco en Kant: la “razón histórica” como contrapuesto a la razón naturalista – físico, matemática] y biológica. Tardó mucho en convertirse en la Selbstbesinnung / (aparece ya p. 26)⁶⁸ que es ya otra cosa que Erkenntnistheorie, que es metafísica.

69

2

Einleitung

14 a 21⁷⁰ – Confusa relación entre ⁷¹ ciencias naturales y espíritu, “zur Grundlage”⁷².

⁶⁸ [Superpuesto]

⁶⁹ [4/2/13]

⁷⁰ [Ortega subraya con lápiz rojo y azul, en su ejemplar de W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, ed. cit., el siguiente texto de la página 17: “Aus dieser Zergliederung der psycho-physischen Lebenseinheiten entspringt nun eine deutlichere Vorstellung der Abhängigkeit derselben von dem ganzen Zusammenhang der Natur, innerhalb dessen sie auftreten, wirken und aus dem sie wieder zurücktreten, und somit auch des Studiums der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit von der Naturerkenntnis. Hiernach kann der Grad von Berechtigung festgestellt werden, der den Theorien von Comte und Herbert Spencer über die Stellung dieser Wissenschaften in der von ihnen aufgestellten Hierarchie der Gesamtwissenschaft zukommt. Wie diese Schrift die relative Selbständigkeit der Geisteswissenschaften zu begründen verruche wird, so hat sie als die andere Seite der Stellung derselben im wissenschaftlichen Gesamtganzen das System von Abhängigkeiten zu entwickeln, vermöge dessen sie durch die Naturerkenntnis bedingt sind, und sonach in dem Aufbau, welcher in der mathematischen Grundlegung anhebt, das letzte und höchste Glied bilden. Tatsachen des Geistes sind die oberste Grenze der Tatsachen der Natur, die Tatsachen der Natur bilden die unteren Bedingungen des geistigen Lebens”: “De este análisis de las unidades psicofísicas de vida surge ahora una idea más clara de su dependencia de toda la conexión natural, dentro de la cual se presentan, actúan y desaparecen, y también de la dependencia que guarda el estudio de la realidad histórico-social con el conocimiento natural. Con esto podemos medir el grado de justificación que puede corresponder a las teorías de Comte y Herbert Spencer acerca del lugar de estas ciencias en la jerarquía del mundo científico establecida por ellos. Como esta obra trata de fundamentar la autonomía relativa de las ciencias del espíritu, tendrá que desarrollar, como el otro aspecto de su lugar en el todo científico, el sistema de dependencias en cuya virtud se hallan condicionadas por el conocimiento natural y constituyen, así, el miembro último y supremo de la Estructura que comienza con los fundamentos matemáticos. Los hechos del espíritu constituyen el límite supremo de los hechos de la naturaleza, los hechos de la naturaleza constituyen las condiciones ínfimas de la vida espiritual”, W. DILTHEY, *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, ed. cit., p. 24]

⁷¹ nat [tachado]

⁷² [“En cada momento de mi vida se abren ante mí diversas posibilidades: puedo hacer esto o lo otro. Si hago esto, seré A en el instante próximo; si hago lo otro, seré B. En este instante puede el lector dejar de leerme o seguir leyéndome. Y, por escasa que sea la importancia de este ensayo, según que haga lo uno o lo otro, el lector será A o será B, habrá hecho de sí mismo

¿Lo son o no en serio? Lo más /a/⁷³ que llega es 17 – a hablar de “Selbständigkeit” de las *geisteswissenschaften*]⁷⁴.

Ya es donde se plantea, aunque sin lograda claridad la cuestión: “Das problem des Verhältnissen...” Aparecen aquí como dos mundos reales: la naturaleza y el espíritu (éste es mi “vida íntima” y su proyección analógica –Einfühlung– en aquélla). Desde el Espíritu la Naturaleza es Idea. Desde la Naturaleza el Espíritu es *signo*.

Pero esta confusión tiene, en realidad, su valor positivo. Porque revela que ya entonces D[ilthey] no acepta el predominio naturalista. Pero no se atreve a contraponerle el predominio del Geist, porque esto //

75

3

podía entonces significar recaída en la metafísica post-kantiana de Hegel, Schelling aber. Está de acuerdo con el “naturalismo” en que conocimiento es experiencia y no dialéctica, no quiere, de manera ninguna, abandonar este “nivel positivista”. Quiere un conocimiento del Geist que sea ciencia empírica, en rigor más empírico que la física porque ya ve lo fundamental: que en la realidad espiritual también el nexo, el Zusammenhang, es *hecho*. Nótese que todavía para él la disciplina fundamental es “psicología”, bien que *sui generis*.

un A o un B. El hombre es el ente que se hace a sí mismo, un ente que la ontología tradicional sólo topaba precisamente cuando concluía y que renunciaba a entender la *causa sui*. Con la diferencia de que la *causa sui* sólo tenía que «esforzarse» en ser la *causa* de sí mismo, pero no en determinar qué *él mismo* iba a causar. Tenía, desde luego, un *él mismo* previamente fijado e invariable, consistente, por ejemplo, en infinitud. Pero el hombre no sólo tiene que hacerse a sí mismo, sino que lo más grave que tiene que hacer es determinar *lo que* va a ser. Es *causa sui* en segunda potencia. Por una coincidencia que no es casual, la doctrina del ser viviente sólo encuentra en la tradición como conceptos aproximadamente utilizables los que intentó pensar la doctrina del ser divino”, *Historia como sistema y Del imperio romano* (1941), VI, 64]

⁷³ [Superpuesto]

⁷⁴ [“Das Problem des Verhältnisses der Geisteswissenschaften zu der Naturerkenntnis kann jedoch erst als gelöst gelten, wenn jener Gegensatz, von dem wir ausgingen, zwischen dem transzendentalen Standpunkt, für welchen die Natur unter den Bedingungen des Bewußtseins steht, und dem objektiv empirischen Standpunkt, für welchen die Entwicklung des Geistigen unter den Bedingungen des Naturganzen steht, aufgelöst sein wird”, W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, ed. cit., p. 17: “Pero podrá considerarse como resuelto el problema de las relaciones de la ciencia del espíritu con el conocimiento natural cuando se resuelva por su lado esa oposición entre el punto de vista trascendental, según el cual la naturaleza se halla bajo las condiciones de la conciencia, y el punto de vista empírico objetivo, según el cual el desarrollo del espíritu se halla bajo las condiciones de la naturaleza entera, oposición de la que partimos nosotros”, W. DILTHEY, *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, ed. cit., p. 27]

⁷⁵ [4/2/14]

Habla de Selbstbesung pero sin formalizarlo. De aquí que no quiera –sobre no ser su carácter– radicalizar la fórmula de la relación entre unas y otras ciencias. Su tema //

76

4

es precisamente fundar con carácter plenario de ciencia las del espíritu: no tiene sentido comenzar por el superlativo y proclamar desde el principio que las ciencias naturales se reducen a las espirituales. De aquí esa dualidad p. 20 entre el punto de vista transcendental y el empírico. Probablemente su idea se creta y acaso aun no claramente formulada, era en esta fecha la siguiente:

1º Kant tiene razón en considerar como ciencia básica el análisis transcendental del conocimiento.

2º Pero era su error reducir el *Faktum* a explicar a las ciencias naturales y no ampliarlo a las histórico-sociales⁷⁷. //

78

5

3º Ese análisis transcendental muestra inmediatamente que el conocimiento no es una realidad exenta sino que empieza y termina en modos humanos que no son conocimiento, sino sentimiento y voluntad. Por tanto, que el sujeto a analizar transcendentemente no es la conciencia intelectual, sino la humana integral, la vida humana.

4º Ésa lleva a ver que el conocimiento naturalista es secundario al conocimiento del gusto vida espiritual, por tanto que lo primero es una teoría del conocimiento histórico-social.

⁷⁶ [4/2/15]

⁷⁷ ["Este hecho de que haya estado ahí, en el mundo de los intercambios intelectuales, un hombre como Dilthey, y que, sin embargo, resulte –prácticamente– como si no hubiese estado, este paradójico carácter de ausencia que ha tenido su presencia requiere una explicación a fondo. Porque a todo lo indicado fuera menester añadir la última potencia, que es ésta: no sólo no ha influido más allá de sus inmediatos y como corporales discípulos, sino que estos mismos se han caracterizado también por una extraña incapacidad de llegar a un cuerpo aristado de doctrina y de influir, a su vez, sobre el contorno. Convenía no ocultar esta condición como paralítica de toda una escuela, porque acaso sólo ello haga caer en la cuenta a los lectores totalmente ajenos al caso Dilthey de la superlativa anomalía con que el papel histórico de este gran pensador se nos presenta", "Guillermo Dilthey y la idea de la vida" (1933-1934), en *Teoría de Andalucía y otros ensayos* (1942), VI, 232]

⁷⁸ [4/2/16]

5º La idea de “naturaleza” es función de aquel conocimiento. //

79

6

Todo esto era excesivo en 1883 y prefiere dejar las cosas confusas y en esa confusión guardar su libertad.

Habría que ver qué hay de los años 70 a 80 que fuese a formar parte del tomo segundo, porque es de presumir que allí se atrevería más que en esta introducción.

-33.34 No está claro el valor *fundamental* de la Biografía⁸⁰. 34 parecería que la biogr[afía] no necesita de la historia sino sólo de psicología y antropología. Mi [...] de que el individuo humano “preexiste en gran parte a sí mismo” porque lo que va a ser está preformado en la sociedad según ésta es [en] una determinada fecha, muestra que la biografía tiene que comenzar por⁸¹ hablar //

82

⁷⁹ [4/2/17]

⁸⁰ [“Ist die Biographie ein wichtiges Hilfsmittel für die weitere Entwicklung einer wahren Realpsychologie, so hat sie andererseits in dem dermaligen Zustande dieser Wissenschaft ihre Grundlage. Man kann das wahre Verfahren des Biographen als Anwendung der Wissenschaft der Anthropologie und Psychologie auf das Problem, eine Lebenseinheit, ihre Entwicklung und ihr Schicksal lebendig und verständlich zu machen, bezeichnen. Regeln persönlicher Lebensführung haben zu allen Zeiten einen weiteren Zweig der Literatur gebildet; einige der schönsten und tiefsten Schriften aller Literatur sind diesem Gegenstande gewidmet. Sollen sie aber den Charakter der Wissenschaft erlangen: so führt eine solche Bestrebung zurück in die Selbstbesinnung über den Zusammenhang zwischen unserer Erkenntnis von der Wirklichkeit der Lebenseinheit und unserem Bewußtsein von den Beziehungen der Werte zueinander, welche unser Wille und unser Gefühl im Leben finden”, W. DILTHEY, *Einleitung...*, ed. cit., p. 34: “Si la biografía constituye un medio importante para el desarrollo de una verdadera psicología, por otra parte encuentra su base en la situación de esta ciencia. Se puede designar el verdadero método de los biógrafos como una aplicación de la ciencia de la antropología y de la psicología al problema de hacer viva y comprensible una unidad de vida, su desarrollo y su destino. Las reglas de la conducta personal de la vida han constituido en todos los tiempos una amplia rama de la literatura; algunas de las obras más bellas y profundas de todas las literaturas están dedicadas a este tema. Pero si semejantes empeños han de lograr el carácter de ciencia habrá que acudir a la autognosis en torno a la conexión entre nuestro conocimiento de la realidad de la unidad de vida y nuestra conciencia de las relaciones recíprocas de los valores que nuestra voluntad y nuestro sentimiento encuentran en la vida”, W. DILTHEY, *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, ed. cit., p. 43]

⁸¹ no [tachado]

⁸² [4/2/18]

7

de ese pre-individuo, es decir, ser historia de un pueblo.

33. Aparecen como fundamentos psicol[ógicos] y teoría del conocimiento, ésta para aclarar la relación entre el pensar psicológico y la realidad humana de que el individuo –objeto de la psicología– es sólo una parte (¿Cuál es la otra? ¿La sociedad? /Sí - v. 35/)⁸³.

¡Qué mal escrito está todo esto! ¡Qué imprecisas, tenues, vagas las expresiones! Y además –34–, al hablar de la literatura sapiencial aparece otra vez la Selbstbesinnung.

Y además –33– si la Erkenntnistheorie investiga la relación entre la Psic[ología] (ciencia fundamental) y la realidad ¿es que incluye en sí una //

84

8

teoría de la realidad, por tanto una ontología?

Todo esto es ejemplo típico de lo que llamamos una “mala época del pensamiento”.

43. El “fundamento natural” –Naturgrundlage– de la articulación social “es profundísimo”⁸⁵ secreto metafísico”, no se entiende bien⁸⁶.

⁸³ [Superpuesto. “Von dieser Zergliederung der einzelnen psycho-physischen Einheiten ist diejenige unterschieden, welche das Ganze der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit zu ihrem Gegenstande hat. Franzosen und Engländer haben den Begriff einer die Theorie dieses Ganzen entwickelnden Gesamtwissenschaft entworfen und dieselbe als Soziologie bezeichnet. In der Tat kann die Erkenntnis der Entwicklung der Gesellschaft nicht von der Erkenntnis ihres gegenwärtigen Status getrennt werden. Beide Klassen von Tatsachen bilden einen Zusammenhang. Der gegenwärtige Zustand, in welchem die Gesellschaft sich befindet, ist das Ergebnis des früheren, und er ist zugleich die Bedingung des nächsten”, W. DILTHEY, *Einleitung...*, ed. cit., p. 35: “De este análisis de las unidades psicofísicas se distingue aquel que tiene por objeto la totalidad de la realidad histórico-social. Franceses e ingleses han trazado el concepto de una ciencia completa que estudiaría la teoría de este todo y la han designado como sociología. De hecho, el conocimiento del desarrollo de la sociedad no puede separarse del conocimiento de su estado actual. Ambas clases de hechos constituyen un nexo. El estado actual en que se encuentra la sociedad es resultado del anterior y, al mismo tiempo, condición del próximo. El estado actual, por lo tanto, pertenece ya, en el próximo, a la historia. Toda sección que nos ofrezca el status de la sociedad en un determinado momento, tiene que ser considerada, en cuanto nos elevamos sobre el momento mismo, como un estado histórico. Se puede, por lo tanto, emplear el concepto de sociedad para designar este todo en desarrollo”, W. DILTHEY, *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, ed. cit., p. 44]

⁸⁴ [4/2/19]

⁸⁵ mis [tachado]

⁸⁶ [“Wir sahen, die Naturgrundlage der gesellschaftlichen Gliederung, welche in das tiefste metaphysische Geheimnis zurückreicht und von dort her in geschlechtlicher Liebe, Kindeslie-

48-49. Todo se reduce a insistir, frente a “la escuela abstracta” (intelectualista, anglo-francesa) a reclamar la puesta en contacto permanente de *cada* ciencia parcial del hombre, con el *tótem* de la vida. Pero dicho así no se entiende, queda vago y sin evidencia⁸⁷.

Opone a “la escuela abstracta” la “escuela histórica”, irracionalista 49⁸⁸. //

be, Liebe zum mütterlichen Boden mit starken dunklen Banden naturgewaltiger Gefühle uns zusammenhält, bringt in den Grundverhältnissen der genealogischen Gliederung und der Niederlassung Gleichartigkeit kleinerer und größerer Gruppen und Gemeinschaft zwischen ihnen hervor; das geschichtliche Leben entwickelt diese Gleichartigkeit, vermöge deren insbesondere die einzelnen Völker sich dem Studium als abgegrenzte Einheiten darbieten. Hierüber hinaus entstehen nun dauernde Gebilde, Gegenstände der gesellschaftlichen Analyse, wenn entweder ein auf einem Bestandteil der Menschennatur beruhender und darum andauernder Zweck psychische Akte in den einzelnen Individuen in Beziehung zueinander setzt und so zu einem Zweckzusammenhang verknüpft, oder wenn dauernde Ursachen Willen zu einer Bindung in einem Ganzen vereinen, mögen nun diese Ursachen in der natürlichen Gliederung oder in den Zwecken, welche die Menschennatur bewegen, gelegen sein. Insofern wir jenen ersten Tatbestand auffassen, unterscheiden wir in der Gesellschaft die Systeme der Kultur; insofern wir diesen letzteren betrachten, wird die äußere Organisation sichtbar, welche sich die Menschheit gegeben hat: Staaten, Verbände, und wenn man weiter greift, das Gefüge dauernder Bindungen der Willen, nach den Grundverhältnissen von Herrschaft, Abhängigkeit, Eigentum, Gemeinschaft, welches neuerdings in einem engeren Verstande als Gesellschaft im Gegensatz zum Staat bezeichnet worden ist”, W. DILTHEY, *Einleitung...*, ed. cit., p. 43: “Como hemos visto, el fundamento natural de la articulación social, que llega hasta el más recóndito misterio metafísico y que nos sujeta con los lazos oscuros y potentes de grandes sentimientos naturales, en el amor sexual, en el amor a los hijos, en el amor al solar patrio, acarrea, gracias a las relaciones básicas de la articulación genealógica y del asentamiento, la homogeneidad entre grupos menores y mayores y la comunidad entre ellos; la vida histórica desarrolla esta homogeneidad, en cuya virtud se ofrecen al estudio en un primer plano los diversos pueblos en calidad de unidades limitadas. Sobre esta base surgen formaciones permanentes, objetos del análisis social, cuando un fin que arraiga en algo constitutivo de la naturaleza humana y que es, por lo mismo, permanente, promueve actos psíquicos de los individuos en recíproca relación y los entreteje en un plexo o «conexión» de fin; o cuando causas permanentes traban las voluntades en un todo, ya se deban estas causas a la articulación natural o a los fines que mueven a la naturaleza humana. En la medida en que consideramos esa primera realidad vamos distinguiendo en la sociedad los «sistemas culturales»; a medida que estudiamos la segunda se nos hace patente la «organización» extrema que los hombres se han dado: estados, asociaciones y, ahondando más, la trama de las vinculaciones permanentes de las voluntades según relaciones fundamentales de señorío, dependencia, propiedad, comunidad, que recientemente se ha caracterizado como sociedad en un sentido más restringido, en oposición al estado”, W. DILTHEY, *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, ed. cit., pp. 50-51]

⁸⁷ [“Para lograr que predomine un mínimo de sociabilidad y, gracias a ello, la sociedad como tal perdure, necesita hacer intervenir con frecuencia su interno «poder público» en forma violenta y hasta crear —cuando la sociedad se desarrolla y deja de ser primitiva— un cuerpo especial encargado de hacer funcionar aquel poder en forma incontestable. Es lo que ordinariamente se llama el Estado”, *El hombre y la gente [Curso de 1949-1950]*, X, 323]

⁸⁸ [“Es war der Grundfehler der abstrakten Schule, die Beziehung des abstrahierten Teilinhaltes auf das lebendige Ganze außer acht zu lassen und schließlich diese Abstraktionen als Realitäten zu behandeln. Es war der komplementäre, aber nicht minder verhängnisvolle Irrtum

/55/⁹⁰ Clara postulación de una “grund lagende Wissenschaft” de las ciencias humanas. (Debo proponer llamar humanidades a las Geisteswissenschaften).

54. Idea confusa de derecho aunque con su peculiar veracidad reconoce sus dos lados, sin precisarlos ni mostrar cómo se reúnen⁹¹.

55. ¿Cómo habla, sin más, de “Gesamtwille”, cual un Rousseau cualquiera?

156. ⁹³ Desafortunada explicación de la identidad Ser –pensar en Parménides–. Sorprendente desconocimiento de lo que significó el descubrimiento del

der historischen Schule, in dem tiefen Gefühl der lebendigen, irrational gewaltigen, alles Erkennen nach dem Satze vom Grunde überschreitenden Wirklichkeit aus der Welt der Abstraktion zu flüchten”, W. DILTHEY, *Einleitung...*, ed. cit., p. 49: “El error capital de la escuela abstracta consistió en descuidar la relación de los abstractos contenidos parciales con el todo vivo y en tratar, finalmente, estas abstracciones como realidades. El error complementario, pero no menos fatal, de la escuela histórica, consistió en huir del mundo de la abstracción para refugiarse en el sentimiento profundo de la realidad viva, poderosamente irracional, que sobrepasa a todo conocimiento según el principio de razón suficiente”, W. DILTHEY, *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, ed. cit., pp. 55-56]

⁸⁹ [4/2/20]

⁹⁰ [Superpuesto]

⁹¹ [“In der Tatsache des Rechts sind, als an der Wurzel des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen, die Systeme der Kultur noch nicht von der äußeren Organisation der Gesellschaft getrennt. Das Merkmal dieses Tatbestandes ist, daß jeder Rechtsbegriff das Moment der äußeren Organisation der Gesellschaft in sich enthält. An diesem Punkte erklärt sich ein Teil der Schwierigkeiten, welche sich dem entgegenstellen, der aus der Wirklichkeit des Rechts einen allgemeinen Begriff desselben abzuleiten beabsichtigt. Es erklärt sich zugleich, wie der Neigung eines Teils der positiven Forscher, die eine der beiden Seiten in der Tatsache des Rechts herauszuheben, stets die Neigung eines anderen Teils gegenübertritt, welcher dann die von jenem vernachlässigte Seite geltend macht”, W. DILTHEY, *Einleitung...*, ed. cit., p. 54: “En el hecho del derecho, como raíz de la convivencia social de los hombres, no se hallan separados todavía los sistemas de la cultura de la organización externa de la sociedad. Es característica de esta situación que todo concepto jurídico implica el factor de la organización externa de la sociedad. Así se explica una parte de las dificultades con que tropieza quien pretende derivar de la realidad del derecho un concepto universal del mismo. Así se explica también cómo a la propensión de una parte de los investigadores positivos, la de destacar uno de los dos aspectos que implica el hecho jurídico, se enfrente siempre la propensión de la otra parte, que hace resaltar el aspecto descuidado”, W. DILTHEY, *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, ed. cit., p. 61]

⁹² [4/2/21]

⁹³ Mala [tachado]

pensar, como boquete por donde entra el Ser, supuesto de la jocosidad de conocer⁹⁴.

95

Dilthey

Que su filosofía ha sido para todos invisible hasta la publicación de sus *postuma* reconocido taxativamente por Misch en *Lebensphilosophie* p. 32⁹⁶.

⁹⁴ ["Etwas einfacher und dem Sprachgebrauch des Parmenides näher sagen wir: ist das Sein nicht da (eine abstrakte Bezeichnung für das ist, welches die im Vorstellen gegebene Gegenständlichkeit ausdrückt), alsdann kann ja auch kein Denken vorhanden sein. — Da also nichts anderes außer dem Sein existiert, so ist auch das Denken gar nicht etwas von dem Sein Unterschiedenes. Denn außer dem Sein ist überhaupt nichts; es ist gleichsam der Ort, in welchem auch die Aussage stattfindet. Denken und Sein sind darum dasselbe. Nichtseiendes ist also ein Ungedanke, ein Nonsens in strengstem Verstande. Diese Sätze enthalten allerdings das Denkgesetz des Widerspruchs in metaphysischer Fassung im Keime; aber ihre Tragweite reicht hierüber hinaus. In ihnen ist der Befund des Bewußtseinszusammenhangs, in welchem mit dem Subjekt das Objekt untrennbar verbunden ist und das Objekt den Charakter substantieller Festigkeit besitzt, in unentwickeltem Tiefsinn ausgesprochen", W. DILTHEY, *Einleitung...*, ed. cit., p. 156: "De un modo más sencillo y más cercano al lenguaje de Parménides podemos decir: si el ser no está ahí (una designación abstracta del «es» que expresa la objetividad ofrecida en el representar) entonces tampoco puede haber ningún pensamiento. Como tampoco existe nada fuera del ser, tampoco el pensar es algo diferente del ser. Pues fuera del ser no hay nada; es el lugar donde también tiene su asiento el enunciado. Pensar y ser son, por lo tanto, lo mismo. El no-ser es un nopensar, un «sin sentido» al pie de la letra. Estas proposiciones contienen en germen la ley mental de la contradicción en su forma metafísica, pero su alcance va más lejos. Expresan también con una hondura implícita el «hallazgo» de la conexión de conciencia en la que se da el objeto inseparablemente unido al sujeto y posee el carácter de solidez sustancial", W. DILTHEY, *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, ed. cit., p. 153]

⁹⁵ [4/2/22]

⁹⁶ [Ortega señala con lápiz rojo en su ejemplar el siguiente texto de Misch: "Die Intention wird vollends deutlich, wenn man den Fortgang an dem auf diesem Felde Erreichten müßt, wie das Heidegger selber tut, indem er sein Unternehmen mit den Bemühungen Husserls einerseits, Diltheys andererseits (und, sozusagen dazwischenliegend, Schellers) konfrontiert. Überall, sei es gegenüber Diltheys Ausgangspunkt vom «Leben» und seiner Beziehung zur «geistigen Welt», sei es gegenüber Husserls Entwurf einer «phänomenologischen Philosophie», der auf dem Grunde des «reinen Bewußtsein die Konstitution» erst der materiellen Natur, dann der animalischen zergliederte. und nun, zur geistigen Welt fortschreitend, das Thema formulierte: diese «personalistische Einstellung im Gegensatz zur naturalistischen», oder gegenüber Schellers Konzeption einer philosophischen Anthropologie, die in analoger Schichtung über dem Kraft- und dem Vital- Zentrum das geistige «Person-zentrum» herausarbeitete: überall ist das entscheidende Argument, daß die Forschung überhaupt nicht «in die Dimension» der ontologischen Fragestellung der Frage nach dem Sein des Daseins kommt", G. MISCH, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*. Leipzig y Berlín: Teubner Verlag, 1931, pp. 31-32: "El propósito puede ser claramente cumplido, cuando sea posible alcanzar el progreso hacia ese territorio, lo que hizo el mismo Heidegger, bien que él haya confrontado su empresa con los esfuerzos de Husserl, por una parte y por la otra de Dilthey (y por así decir, también de él que estaba entre los dos, de Scheler). En general, esto fue más allá del logro de Dilthey, la «Vida» y sus relaciones con el

Al buscar en la simple y previa realidad que es vivir el punto de apoyo y el fundamento /radical/⁹⁸ para ⁹⁹ afrontar los problemas de la cultura –verdad, conocimiento, derecho, bondad y maldad etc.– descubrimos que la cultura y especialmente la nuestra ocultaba y ensordecía los ¹⁰⁰ más esenciales problemas y puesta sobre nuestra vida lo que hacía era cloroformizarnos para esos problemas extremos, educándonos en el olvido y la desatención de los momentos extremos de ella –¹⁰¹ por ej[emplo] la muerte, // congénita a la vida– el ser /último/¹⁰² del universo y de nosotros mismos–. Es decir, que la cultura era la falsificación de la vida y nos condenaba a una vida que no es lo que ella es y, por tanto, *inauténtica*.

*103

Progresismo V, 47¹⁰⁴.

Insuficiencia de los historiadores, 48, V.

«Mundo espiritual», y más allá del esbozo husserliano de una «Filosofía fenomenológica», la cual, en el fundamento de una conciencia pura, delimitó, en primer lugar, la «constitución» de una naturaleza material y luego de la animal y ahora, progresiendo hacia el mundo espiritual, formuló el tema siguiente: la posición personalista en contraste con la naturalista, o bien, más allá de la concepción scheleriana de una Antropología filosófica, la cual, en una estratificación analógica construyó el centro personal espiritual sobre los centros de fuerzas y vitales; el argumento decisivo es por doquier el que la investigación en general no se da después de todo en la dimensión de la formulación ontológica de la pregunta por el ser del ser-ahí”]

⁹⁷ [4/2/23]⁹⁸ [Superpuesto]⁹⁹ rectificar y [tachado]¹⁰⁰ verda [tachado]¹⁰¹ sobre [tachado]¹⁰² [Superpuesto]¹⁰³ [4/2/24]

¹⁰⁴ [“Der Mensch ist nicht ein Wesen solcher Art. Es bestehen andere Eigenschaften seinen Natur, welche in der Wechselwirkung dieser psychischen Atome zu den dargelegten noch andere konstante Beziehungen hinzufügen, deren am meisten ins Auge fallenden von uns als Staat bezeichnet werden. Es besteht infolge hiervon eine andere theoretische Betrachtung des gesellschaftlichen Lebens, welche in den Staatswissenschaften ihren Mittelpunkt hat. Die regellose Gewalt seiner Leidenschaften so gut als sein inniges Bedürfnis und Gefühl von Gemeinschaft machen den Menschen, wie er Bestandteil in dem Gefüge dieser Systeme ist, so zu einem Glied in der äußeren Organisation der Menschheit. Von der Struktur, welche ein Zusammenhang psychischer Elemente in dem Zweckganzen eines Systems zeigt, von der Analysis derselben, welche die Beziehungen in einem solchen System untersucht, unterscheiden wir die Struktur, welche in den Verbänden von Willenseinheiten entsteht, und die .Analysis der Eigenschaften der äußeren Organisation der Gesellschaft, der Gemeinsamkeiten, der Verbände, des Gefüges, das in Herrschaftsverhältnissen und äußerer Bindung vom Willen entsteht”, W. DILT-

Cómo el especialista desemboca en filos. V, 48¹⁰⁵.

✱106

Conciencia histórica y metahistórica

Muy importante la última parte de mi nota "*Ontos on*" mágico.

© Herederos de José Ortega y Gasset.

HEY, *Einführung...*, ed. cit., p. 47: "El hombre no es un ser de esta índole. Su naturaleza reviste otras propiedades que, en la interacción de estos átomos psíquicos, agregan a las relaciones referidas otras tramas constantes, de las que la más patente designamos como estado. Se da, por lo tanto, otra consideración teórica de la vida social que encuentra su centro en las ciencias del estado. El poder desatado de sus pasiones, lo mismo que su necesidad íntima, su sentimiento de comunidad, convierten al hombre, que es un elemento integrante de la trama de este sistema, en un miembro de la organización exterior de los hombres. Distinguimos de la estructura que ofrece la interacción de factores psíquicos en el todo final de un sistema, la que surge en la asociación de unidades de voluntad y el análisis de las propiedades de la organización externa de la sociedad, de las comunidades, de las asociaciones, de las organizaciones que surgen en las relaciones de dominación y en la vinculación exterior de las voluntades", W. DILTHEY, *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, ed. cit., p. 54]

¹⁰⁵ ["Augenscheinlich besteht dasselbe Verhältnis, vermöge dessen Begriffe und Sätze der Wissenschaften der Kultur von denen der Anthropologie abhängig waren, auch auf diesem Gebiet der Wissenschaften von der äußeren Organisation der Gesellschaft. Die Tatsachen zweiter Ordnung, welche hier die Grundlage bilden, werden an einem späteren Punkt erörtert werden, da sie erst nach einer näheren Analysis der Systeme der Kultur mit hinreichender Deutlichkeit gesehen werden können. Aber wie wir sie auch bestimmen werden, sie müssen dasselbe Problem einschließen, dessen Vorhandensein Beweis für die Notwendigkeit einer Wissenschaft ist, welche unter den allgemeinen Bedingungen menschlichen Erkennens die Gestaltung des auf die geschichtliche und gesellschaftliche Wirklichkeit gerichteten Erkenntnisprozesses untersucht, seine Grenzen, seine Mittel, den Zusammenhang der Wahrheiten darlegt, in welchem voranzuschreiten der Wille der Erkenntnis in der Menschheit auf diesem Gebiet gebunden ist. Die Lücke im Zusammenhang des wissenschaftlichen Denkens lässt sich den Staatswissenschaften so fühlbar gemacht, als denen der Religion oder politischen Ökonomie", W. DILTHEY, *Einführung...*, ed. cit., p. 48: "La misma relación en cuya virtud los conceptos y las proposiciones de las ciencias de la cultura dependían de los conceptos y proposiciones de la antropología, se da también en este campo de las ciencias que estudian la organización externa de la sociedad. Los hechos de segundo orden que aquí constituyen el fundamento, se explicarán más tarde, pues sólo después de un análisis más detallado de los sistemas culturales podrán ser vistos con claridad suficiente. Pero de cualquier modo que los determinemos, tendrán que implicar el mismo problema cuya existencia es prueba de la necesidad de una ciencia que, bajo las condiciones generales del conocimiento humano, investiga la forma del proceso cognoscitivo orientado hacia la realidad histórica y social, señala sus límites, sus medios, y la conexión de sus verdades que vincula a la voluntad de adentrarse en el conocimiento de lo humano dentro de este campo. Las ciencias del estado han sentido tan intensamente las lagunas en la conexión del pensamiento científico como la ciencia de la religión o la economía política", W. DILTHEY, *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, ed. cit., p. 55]

¹⁰⁶ [4/2/25]

ITINERARIO BIOGRÁFICO

José Ortega y Gasset – Coriolano Alberini

Epistolario (1916-1948)

Presentación y edición de

Roberto E. Aras

ORCID: 0000-0003-4167-4928

Resumen

Las cartas que intercambian José Ortega y Gasset y el filósofo argentino Coriolano Alberini, entre 1916 y 1948, testimonian no sólo el respeto intelectual que ambos se profesaban mutuamente sino también la coincidencia en un proyecto de renovación cultural verdaderamente hispanoamericano. La transición doctrinaria que supuso salir del positivismo se observa varias veces en las cartas que ahora se publican y opera como el telón de fondo del período más denso de intercambios. El resto del conjunto epistolar da cuenta de los contactos y las tribulaciones orteguianas en torno a sus proyectos culturales y personales en Argentina.

Palabras Clave

José Ortega y Gasset, Coriolano Alberini, positivismo, Argentina

Abstract

The letters exchanged between José Ortega y Gasset and Argentine philosopher Coriolano Alberini, between 1916 and 1948, testify not only intellectual respect both professed each other but also the agreement on a draft truly Hispanic cultural renewal. The doctrinal transition that led out of positivism is seen several times in letters now published and operates as the backdrop of the densest of exchanges period. The rest of the correspondence shows contacts and Ortega's tribulations around their cultural and personal projects in Argentina.

Keywords

José Ortega y Gasset, Coriolano Alberini, positivism, Argentina

Las cartas que intercambian José Ortega y Gasset y el filósofo argentino Coriolano Alberini¹, entre 1916 y 1948, testimonian no sólo el respeto intelectual que ambos se profesaban mutuamente sino también la coincidencia en un proyecto de renovación cultural verdaderamente hispanoame-

¹ Coriolano Alberini nació el 27 de noviembre de 1886, en Milán, y se trasladó a la Argentina con sus padres a los tres meses de edad. Hacia 1901, ingresó en el prestigioso Colegio Nacional de Buenos Aires para recibir la educación secundaria y, al finalizar, en 1906, inicia su formación universitaria en la Facultad de Filosofía y Letras, al tiempo que también simultaneaba estudios en la de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Finalmente desistió de la preparación en Derecho y se concentró en Filosofía. Sus profesores pertenecieron a la de-

Cómo citar este artículo:

Aras, R. E. (2015). José Ortega y Gasset – Coriolano Alberini. Epistolario (1916-1948). *Revista de Estudios Orteguianos*, (30), 39-76.
<https://doi.org/10.63487/reo.356>



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

Revista de
Estudios Orteguianos
N° 30. 2015
mayo-octubre

ricano. Podría decirse que la amistad nacida en ocasión de aquella primera visita de Ortega a la Argentina adquirió pronto una dimensión referencial y se constituyó en memoria viviente del éxito de aquella experiencia transatlántica del pensador español. Bajo el magisterio de Ortega, las generaciones filosóficas de la ribera del Río de la Plata se asomaron a Europa para sacudirse defi-

nominada “generación de 1896”, que había recibido su instrucción en el seno de la cultura positivista.

La Facultad de Filosofía y Letras había sido fundada en 1895 y contaba con un claustro heterogéneo formado por abogados, sociólogos, psiquiatras y pocos profesionales de la filosofía, entre los cuales se hallaban unos cuantos profesores extranjeros. Entre sus condiscípulos en esta etapa cabe mencionar –por su proyección futura– a Ravignani, Giusti, Rivarola y Noé.

A partir de 1907, el trato con el Dr. Félix Krüger, despertó en él el interés por la psicología y se inició en la lectura de autores como Wundt, Dilthey y los neokantianos.

En 1908, publicó el artículo “Amoralismo subjetivo” en la revista *Novotras*, dirigida por Giusti y Bianchi.

En 1911, se gradúa con una aguda crítica al positivismo, corriente a la que pertenecían todos los miembros del tribunal (el decano José Nicolás Matienzo, Alejandro Korn, José Ingenieros, Francisco Quesada, Juan Chiabra y Rodríguez Etchart). Luego de su graduación, continuó ligado a la Universidad a través de la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, cuya conducción ejerce entre 1912 y 1924. La redacción de la revista le permite descubrir autores que no había estudiado en las aulas: Croce, Gentile y otros. Por eso, cuando Ortega llega a la Argentina en 1916, Alberini encuentra en sus conferencias la confirmación de los estudios que había emprendido años atrás. Cuando en 1917 se organiza el “Movimiento Novecentista”, Alberini se suma junto a Alejandro Korn a la reacción antipositivista de los estudiantes hasta que, finalmente, se impone la *Reforma Universitaria* en 1918. Constituido, entonces, en referente para los alumnos y profesores, alentó las candidaturas a decano de Alejandro Korn (1918-1921) y de Ricardo Rojas (1921-1924) hasta que en 1925 alcanzó la dignidad decanal (hasta 1928) y, luego, en dos períodos más (1931-1932 y 1936-1940). La gestión académica lo encontró también como vicedecano (1921-1923) y delegado ante el Consejo Superior de la Universidad (1923-1925). Su labor docente se inició en 1920, cuando accedió a la cátedra de Introducción a la Filosofía, para continuar luego en Psicología (1921) y en Gnoseología y Metafísica (1923), esta vez en la Universidad de La Plata, mientras dictaba Filosofía en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales.

Antecedido por su prestigio intelectual y sus amplios conocimientos, fue invitado en 1927 a representar a la Argentina en el Congreso de Filosofía de Harvard. Más tarde, en 1930, viajó a Alemania para dictar un ciclo de conferencias y tomar contacto con algunas de las mentes filosóficas más importantes del momento, tal el caso de Husserl y Heidegger. A su regreso, publicó *Die Deutsche Philosophie in Argentinien*, prologado por Albert Einstein.

Lamentablemente, en el verano de 1944, sufrió un ataque cerebro-vascular que le imposibilitó continuar con la enseñanza activa, dejando las tareas universitarias en 1946. Quizás su última gran obra, a la que se consagró íntegramente, fue la organización del Primer Congreso Argentino de Filosofía en Mendoza (1949), que –en rigor– fue internacional y al que concurrieron personalidades de todo el mundo, suscitando un inusual interés por la filosofía en todo el país. A pesar de su estado de salud, la labor publicista de Alberini no se detuvo y continuó escribiendo, dictando conferencias, redactando monografías y discursos académicos, hasta que el 18 de octubre de 1960 falleció en la Ciudad de Buenos Aires. Cfr. Diego PRÓ, *Coriolano Alberini*. Mendoza: Valle de los Huarpes, 1960.

nitivamente los anacronismos del positivismo criollo, y así, liberados, emprenderían nuevas rutas de conocimiento y reflexión.

Esta labor académica, pero que se extendía incluso fuera de las aulas universitarias, era recordada por Ortega como una auténtica gesta de conquista de los territorios mentales de su auditorio sudamericano. Así confiesa en el “Prólogo para alemanes”:

Algunas cosas que durante veinte años he silenciado –inclusive en la conversación privada– van a salir ahora audazmente de mi pluma. La primera, ésta: Alemania no sabe que yo, y *en lo esencial yo solo*, he conquistado para ella, para sus ideas, para sus modos, el entusiasmo de los españoles. Y algo más. De paso, he inyectado a *toda* Sudamérica de germanismo. En este continente ultramarino la cosa se ha declarado con toda energía y solemnidad (1).

(1) Véase la conferencia dada en Alemania en 1930 por Coriolano Alberini, decano de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires: *Die deutsche Philosophie in Argentinien*².

Se comprende, entonces, que siendo combatientes de una causa radical (la “reacción antipositivista”³), los años transcurridos hayan convertido a los recuerdos en conjuros para la salvación de la propia identidad. No creo equivocarme si interpreto el siguiente pasaje como un homenaje y, a la vez, la confirmación de que la labor desarrollada en aquella época juvenil debía ser recuperada y puesta en perspectiva:

² José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo para alemanes” (1934), *Obras completas*. Madrid. Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010, tomo IX, p. 134. En adelante se citará esta obra por tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos).

³ “En sus enseñanzas de Buenos Aires asumió Ortega, como era natural, una postura resueltamente antipositivista. (...) Esta venida de Ortega y Gasset tuvo gran repercusión y ejerció notable influencia. Estimuló la renovación que se venía preparando, la justificó con argumentos traídos de la más fresca actualidad filosófica europea, la aceleró considerablemente”, Francisco ROMERO, *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Raigal, 1952, pp. 44-45.

⁴ “La Razón Histórica. [Curso de 1940]”, Lección I, IX, 478. También la siguiente referencia: “Esta imagen y esta tesis fueron enunciadas por mí ya en 1916 y las he encontrado de nuevo en el texto taquígráfico que me ha proporcionado el doctor Alberini. [Por cierto que, el otro día, ignorando el nombre del excelente taquígrafo que salvó aquel remoto trabajo, no pude agradecersele nominativamente: se llama el señor Icat]”, “La Razón Histórica. [Curso de 1940]”, Lección II, IX, 506. Este curso lo pronunció Ortega en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, los días 23 y 30 de septiembre, y 7, 14 y 18 de octubre de 1940. En el párrafo citado Ortega se refiere al curso “Introducción a los problemas actuales de la filosofía” realizado en la misma institución en 1916 (VII, 557 y ss.).

Hace pocas semanas que el Dr. Alberini me sorprendió –mi viejo amigo Alberini, viejo de amistad no viejo de vejez–, mi viejo amigo Alberini, digo, es siempre sorprendente. Me sorprendió presentándose, pulcramente encuadernado, el texto de las conferencias que yo di desde esta cátedra en 1916. Yo ignoraba, por completo, la existencia de ese texto y no guardo de aquella labor ningún apunte ni rastro. Pero el doctor Alberini, que entre sus espléndidas calidades tiene la de poseer un ojo siempre alerta, ojo avizor de gavilán que le hace descubrir desde lo alto las menores realidades del suelo, supo, tiempo ha, que un solícito espontáneo había estenografiado aquel curso de mi distante juventud. Y como al gavilán, ave magnífica, pertenece además de la alerta pupila la garra certera, el doctor Alberini logró pronto poner su mano sobre el papelorio y asegurar su conservación. De aquel curso conservo sólo el recuerdo de haber dicho dos o tres cosas importantes que un decenio después han empezado a verse en otras partes. Del resto sólo conservaba el olvido⁴.

Queda claro, pues, que Ortega sentía por Alberini un afecto cordial⁵ al tiempo que lo reconocía “como uno de los padres fundadores de la filosofía en la Argentina, en tanto práctica disciplinar o científica especial. Ello no se debió tanto a su obra filosófica (fragmentaria y esporádica), sino más bien a su labor docente, su prédica disciplinar, sus trabajos historiográficos y su actuación en la política universitaria”⁶. Por eso, las cartas que se presentan a continuación señalan también la capacidad de diálogo filosófico que era necesario entablar en Hispanoamérica, reuniendo y articulando voluntades para avanzar sobre temas y cuestiones de máxima actualidad, creando redes intelectuales que comunicaran los dos continentes y se pusieran al servicio de un programa amplio de circulación de las ideas, y, en definitiva, acercando los espíritus de quienes no rechazaran universalizar los debates.

Por otra parte, el argentino respondió a esa confianza inicial con la continuidad de una relación que creció con cada visita posterior de Ortega y que, con una mirada retrospectiva, pondría de manifiesto en este texto redactado cuarenta años después:

⁵ “Me pareció, no sé bien por qué, que esta vez el deseo de oírme era auténtico y no convencional. Además se había elegido para llegar a mí un cauce seguro, perdone el doctor Alberini que le llame cauce; son bromas que puedo permitirme con quien fue mi compañero de estudios en tiempos mozos y es amigo constante desde una juventud, que se ha empeñado en sernos groseramente remota”, “Meditación del pueblo joven” (1939), IX, 262. Conferencia dada en la Municipalidad de La Plata, capital de la Provincia de Buenos Aires, Argentina, el 27 de noviembre de 1939.

⁶ M. DONNANTUONI MORATTO, “El antipositivismo y la formación de un nuevo discurso filosófico en Coriolano Alberini”, [en línea], *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 45 (2014), recuperado de <http://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/RFPn45a01>. [Consulta: 6 de abril de 2015].

Ortega y Gasset, en 1916, llegó por primera vez a Buenos Aires, y permaneció entre nosotros casi seis meses. Puede decirse que por él, la filosofía salió a la calle, por lo menos a la de Florida⁷... No era poco en aquellos tiempos antifilosóficos. Su saber novedoso y su estro artístico y oratorio, dieron la sensación pública de la filosofía, más que el claro concepto. Los jóvenes antipositivistas rodeamos a Ortega y Gasset, acentuando, como se comprende, la parte negativa de su obra, es decir, contra el positivismo. No así tocante a todas las nuevas ideas que él traía⁸.

Esa transición doctrinaria se observa varias veces en las cartas que ahora se publican y opera como el telón de fondo del período más denso de intercambios. El resto del conjunto epistolar da cuenta de los contactos y las tribulaciones orteguianas en torno a sus proyectos culturales y personales en Argentina.

Nota a la edición

Para esta edición, se ha consultado el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, donde se conservan las cartas enviadas por Coriolano Alberini; se indican al pie las referencias de los documentos en el catálogo. Por otro lado, se han recuperado, de la edición previa que hiciera el profesor Diego F. Pró y su equipo, las cartas de José Ortega y Gasset pertenecientes al Archivo que la viuda del Dr. Alberini, Sra. Elena Suárez, donara a la Universidad de Cuyo. Estas cartas aparecieron en Coriolano Alberini, *Epistolario* (Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, Colección de Historia de la Filosofía Argentina, Serie Documental IV, 1980, tomo I, pp. 11-18). Hoy ese fondo pertenece al Instituto de Filosofía Argentina y Americana-IFAA de dicha Universidad⁹.

El criterio utilizado en esta edición es cronológico y se han cruzado las cartas entre ambos filósofos, de manera que su lectura –aunque las cartas puedan separarse por lapsos más o menos prolongados– mantenga la fisonomía de un diálogo.

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

⁷ La calle Florida de la ciudad de Buenos Aires era, en esos años, una vía peatonal que se iniciaba en la avenida Rivadavia y terminaba en la Plaza San Martín. Tuvo esa denominación desde 1857. En sus edificios y lujosos locales se reunía la clase alta porteña durante la primera mitad del siglo XX.

⁸ Coriolano ALBERINI, “Prólogo”, en Luis FARRÉ, *Cincuenta años de filosofía en Argentina*. Buenos Aires: Peuser, 1958, p. 13.

⁹ Agradezco a la Dra. Clara Alicia Jalif de Bertranou, directora del IFAA, su generosa disposición para la reproducción de los documentos mencionados.

consonantes implosivas del tipo *substancia/sustancia*, *obscurito/oscurito*, etc., y otros rasgos propios de la ortografía del siglo pasado) y las distintas grafías en nombres de personas y lugares siempre que no sean un error evidente. Se han normalizado los usos gráficos sin transcendencia fonética, pero se ha respetado la variación que en algún momento de la historia de la escritura haya podido tener relevancia fónica. Se mantienen las grafías que indican una falta de distinción fonémica tanto si emplean el grafema que indica la articulación del sonido en cuestión como las grafías que indican la falta de distinción mediante hipercorrección. Se mantienen también las grafías que 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.

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

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

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

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

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

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

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

JOSÉ ORTEGA Y GASSET – CORIOLANO ALBERINI Epistolario (1916-1948)

[1]¹

Diciembre de 1916

Sr. Coriolano Alberini

Amigo mío: al partir Julio Noé² cargó su amabilidad con la misión de transferirle un abrazo que para Ud. le he dado³.

Veo que tiene Ud. un gran poder de obliuiscencia. Ni una tarjeta, ni una carta, ni una palabra. Yo le envié en algún correo anterior mi saludo postal. Pero no estaba cierto de las señas: creo recordar que Ud. no vive donde vive, que es preciso conocer más señas heteróclitas, y que para llegar a Ud. es preciso un *detour* como para probar la existencia de Dios.

Deseo sinceramente que una vez reconocido no nos volvamos a perder del todo. Sabe cuánto estimo su espíritu y cuánto espero de él para su patria y para el pensamiento. Envíeme, le ruego, sus señas inequívocas.

Es muy suyo,

José Ortega y Gasset



Fotografía de Coriolano Alberini dedicada a José Ortega y Gasset. Buenos Aires, 19 de diciembre de 1916

NOTAS [1]

¹ Fondo Coriolano Alberini, Instituto de Filosofía Argentina y Americana-IFAA, Universidad de Cuyo.

² Julio Noé (Buenos Aires, 28-IV-1893 – 29-I-1983). Se graduó en Abogacía pero su actividad profesional estuvo más ligada a las empresas familiares que a la labor jurídica (fue gerente del establecimiento de licores y refrescos Inchauspe –apellido de su madre–, luego de las gaseosas *Cunnington*, y hasta se ocupó de una fábrica de sombreros: *Noelio*). Su vocación literaria lo acercó como secretario de redacción (1912-1917) a la famosa revista *Nosotros*, de la que fue codirector entre noviembre de 1920 y marzo de 1924, y ejerció dentro de la publicación las fun-

ciones de crítico literario. En 1923 edita *Nuestra Literatura. Notas y estudios críticos*, luego el *Curso y antología de literatura hispano-americana*, en 1926 publica la *Antología de la poesía argentina moderna, 1900-1925* (Buenos Aires: Nosotros), su obra más celebrada –cfr., Aníbal SALAZAR ANGLADA, “Julio Noé y *La antología de la poesía moderna argentina*: un punto de inflexión en la práctica antológica en Argentina”, *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 36 (2007), pp. 171–197, y en 1927 “La poesía argentina moderna”, a la que siguieron otros artículos y ensayos, cfr. VV. AA, *Julio Noé. Escritos de un lector –Homenaje–*, prólogo de Noé Jitrik. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, 1993. Fue miembro fundador de la Asociación de Amigos del Arte en 1924, institución en la que llegó a ocupar el cargo de secretario y que invitó a Ortega a Buenos Aires en 1928.

⁵ Si bien la fecha de la carta es diciembre de 1916, el regreso de Julio Noé a Buenos Aires no se produce sino hasta el final del invierno europeo de 1917, pues había acompañado a Ortega en su retorno a España. Así lo manifiesta en el relato autobiográfico que desarrolla como parte del volumen de homenaje que le dedicara al filósofo la *Revista de la Universidad de Buenos Aires*. Allí explica en primera persona las circunstancias de aquella experiencia compartida: “Una semana antes de su partida me preguntó qué pensaba hacer yo durante el verano. Como dudé en la respuesta, me instó a acompañarle en su viaje inminente.

“El 2 de enero de 1917 nos embarcamos en un transatlántico español y diecisiete días después llegamos a Cádiz. (...)”

“De vuelta en Madrid, después –claro está– de una escapada al París tristísimo de la guerra, Ortega me propuso diferir mi regreso a Buenos Aires y me prometió hacerme participar de una excursión a la Mancha con Baroja y Azorín. Aunque el ofrecimiento era muy tentador y me sobraban razones para permanecer en la península, decidí mi inmediato regreso. Como es de imaginar, nunca me he arrepentido bastante de tan absurda determinación”, Julio NOÉ, “Ortega y la Argentina”, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 5.ª época, año II, 2 (abril-junio 1957), pp. 170-175.

[2]⁴

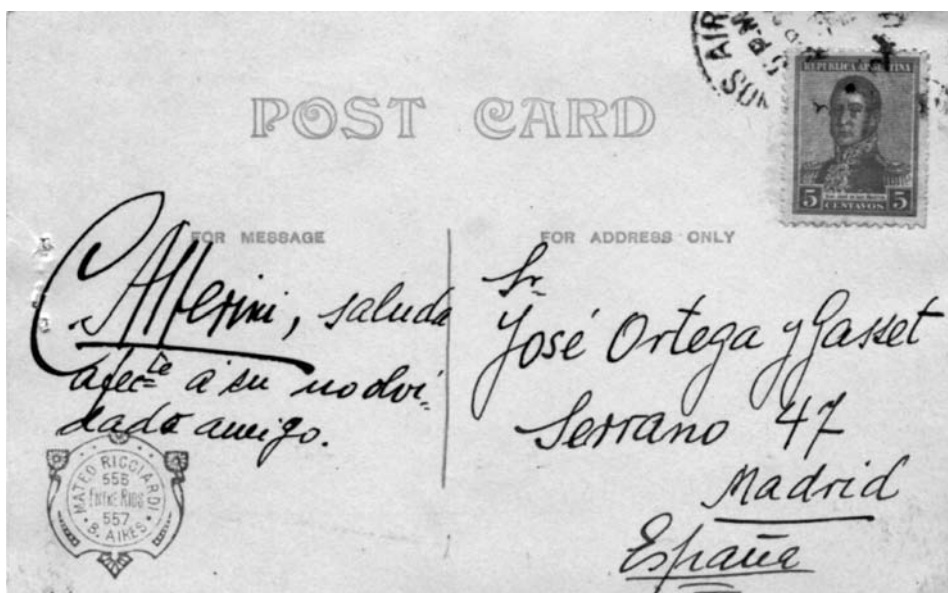
[s. f.]

POST CARD

FOR ADDRESS ONLY
Sr. José Ortega y Gasset
Serrano 47
Madrid
España

FOR MESSAGE

C. Alberini, saluda afec[tuosamen]te a su no olvidado amigo.



Anverso y reverso de la postal



Fotografía de Ernesto de Vergara Biedma, Julia del Carril de Vergara y Coriolano Alberini con José Ortega y Gasset a bordo del *Infanta Isabel de Borbón*. [2 de enero de 1917]

NOTAS [2]

⁴ Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón (en adelante se citará AO), sig. C-55/17a. Postal con la reproducción, en el anverso, de la medalla que le regalaron los estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires al finalizar su Seminario de siete lecciones sobre la *Crítica de la Razón Pura* de Kant en 1916. Aparecen ambas caras de la medalla acuñada y escrito a mano: “Modelada por Felipe Galante, 1916”*. En el anverso de la medalla, está la figura de Kant en el centro y el siguiente texto rodeándolo: “PHILOSOPHIA DUCE PROGREDIMUR – KANT –” [Progresamos con la guía de la filosofía – Kant –]. En el reverso de la medalla se lee: “JOSEPHO ORTEGA EIDEMQUE GASSET / JUVENES LITTERARUM ET / PHILOSOPHIAE STUDIO DEDITI / IN BONAERENSI UNIVERSITATE / ADMIRATIONIS ET GRATI / ANIMI ERGO / A. MCMXVI” [A José Ortega y Gasset los jóvenes estudiantes de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires le entregan con espíritu de admiración y agradecimiento. Año 1916]. En el reverso de la postal, aparece una estampilla de 5 centavos con el retrato del general José de San Martín y matasellos ilegible. Y, abajo a la izquierda, sello circular con ornamentos, donde se lee la dirección del estudio fotográfico de: “MATEO RICCIARDI * B[uenos] AIRES * Entre Ríos 555-557”. Seguramente quien tomó las imágenes de la medalla.

* Felipe Galante o Filippo Galante (Sora, Frosinone, Italia, 11-IX-1872 – Buenos Aires, 11-II-1953). Fue pintor, docente y medallista. Estudió en el Instituto de Bellas Artes de Roma, donde se graduó en 1894. Se nacionalizó argentino en 1916 y dictó la cátedra de Dibujo en el Colegio Nacional del Norte y en el de Buenos Aires. Trabajó con predilección en medallas y presentó sus trabajos en la Exposición Internacional de Milán en 1906.

[3]⁵

Madrid, 5 de abril de 1917

Reciba mi más cordial saludo y la seguridad de que no lo olvido. Cuénteme Ud. de ese mundo. Ruégole que salude al Dr. Korn⁶ y demás amigos comunes⁷. Pésima impresión de retorno. Sospecho de que tiene más sentido laborar ahí que aquí.

Muy suyo.

Ortega

Envíeme sus señas.

NOTAS [3]

⁵ Fondo Coriolano Alberini, Instituto de Filosofía Argentina y Americana-IFAA, Universidad de Cuyo.

⁶ Alejandro Korn (Buenos Aires, 3-V-1860 – La Plata, provincia de Buenos Aires, 9-X-1936). Estudió Medicina en la Universidad de Buenos Aires y ejerció la profesión privadamente hasta que en 1897 fue designado director del hospital provincial para enfermos mentales “Melchor Romero”, hasta su retiro en 1916. Paralelamente, desempeñó cargos docentes desde 1888 y, en particular, en la enseñanza superior de la filosofía se inició en 1906 como profesor suplente de Historia de la Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, de la que logró la titularidad en 1909. Dictó también Gnoseología y Metafísica en la misma Universidad, e Historia de la Filosofía en la Facultad de Humanidades de la Universidad de La Plata. Entre sus textos esenciales destacan *La Libertad Creadora* (1922), *Axiología* (1930), *Apuntes Filosóficos* (1935), *Influencias filosóficas en la evolución nacional* (1940).

⁷ Habría que incluir en esas fechas a Julio Noé, Alfredo Bianchi y Emilio Ravignani, entre otros.

[4]⁸

B[ueno]s A[ire]s, Junio 15 – 1917

Mi querido Ortega: Caramba! No lo creía a Ud. tan positivista! Pensar que le tengo olvidado simplemente porque no cultivo el epistoleo... Acabaré por creer que su llegada a España restauró en Ud. el “realismo ingenuo”, de lo contrario, me resulta inexplicable semejante fetiquismo del hecho bajo forma de carta perentoria. Bueno: si es así, véngase Ud. enseguida, que aquí hay quien de veras lo quiere. Más aún: por lo que a mí respecta, le diré que todavía no tengo conciencia de su partida. Y para que la alucinación sea realmente más verdadera, bastaría mentar mis constantes pláticas con nuestro querido Korn, con el cual a menudo como por ahí, ante una mesa donde siempre hay un lugar para Ud⁹. Si habremos hablado de Ortega y Gasset! Tocante a mí me es grato decirle que gozo, por culpa suya, de una fuerte celebridad lunar, pues todo el mundo me pregunta: ¿Y su amigo Ortega? Esa popularidad sube de punto y toma caracteres alarmantes en los dominios del Hotel España¹⁰. Hasta el encargado de la barbería y anexos días pasados se metió conmigo para saber de Ud. En fin, me pasa algo de lo que le toca al Moyita de “Amores y Amoríos”: –¿Hay novedades?–¹¹ Pero dado que, a la postre, la fama resulta un clavo, mis relaciones con Ud. me valen tal o cual titeo. –Claro! –exclaman los “barberos universitarios”, Alberini es el único que lo ha entendido!–. Tan formidable ironía me estremece de gusto, pues me pone en el trance envidiable de distribuir diplomas de estupidez irremediable. Es claro que al fin me asquea el discutir con gente tan profundamente enamorada de su estrechez de espíritu¹². Más aún: la cultivan como la más selecta de las virtudes filosóficas. Precisamente, ayer tuvo lugar en la Facultad de Fi[losofía] y L[etras] la recepción académica del Dr. Korn¹³. El discurso de nuestro amigo, que Ud. pronto leerá en uno de los próximos números de la Revista de la Universidad, fue escuchado y aplaudido con vivísima simpatía. Jamás nuestro público celebrara tanto un discurso académico. En virtud de este éxito, dije a Korn dos cosas: 1.º– Ud. no merece todavía ser académico, 2.º– su discurso es el certificado de defunción del positivismo¹⁴ de la Facultad. En cambio, los positivastros universitarios, si Dios quiere, pronto serán y yacerán todos en la Academia. Sin embargo, por ahora están en mayoría y cuentan con el apoyo de la vulgaridad, también en mayoría. Reconozcamos, empero, que en el consejo de la Facultad hay una pequeña minoría no del todo antropoide. Algunos son humanos. Éstos, por ejemplo, con motivo de la próxima terna para la cátedra de psicología (2.º Curso)¹⁵, actualmente en manos de un flojo “energético”¹⁶, quieren dar a ésta una orientación más moderna, y como no encuentran al hombre consagra-

J. H. Junio 15-1917

Mi querido Ortega: ¡Caramba! no le creía a Ud. tan positivista! Pensar que lo tenga doctado simplemente porque no cultivo el epistolero... Acabará por creer que me he dado a España restándole en Ud. el "realismo ingenuo", de lo contrario, me resulta inexplicable semejante positivismo del hecho bajo forma de carta presentoria. Bueno: si es así, venga de Ud. con seguridad, que aquí hay quien de veras le quiere. Mas aún: por lo que a mí respecta, le dire que todavía no tengo conciencia de su partida. Y para que la alucinación resulte mas verosímil, bastaría encontrar mis constantes pláticas con nuestro querido Xorru, con el cual amenudo como por ahí, ante una mesa donde siempre hay un lugar para Ud. Si habremos hablado de Ortega y Jassé! ¿Ocanto a mí, me es gozo decirle que gozo, por culpa suya, de una fuerte cefalea lunar, pues todo el mundo me pregunta: ¿y su amigo Ortega? Esa popularidad sube de punto y toma caracteres alarmantes en los dominios del Hotel España. Hasta el encargado de la barboría y anexos dios pasados se sació conmigo para saber de Ud. En fin, me pasa algo de lo que le toca al "Mollita de Amores y Amores": - ¿Hay novedades? - Pienso que, a la porte, la fauna resulta un clavo, mis relaciones con Ud. me valen tal o cual titeo. - Claro! - exclaman los "barberos universitarios", - Albonini es el único

do, han pensado en mi humilde persona. El proyecto no deja de halagarme, pero también me espanta un tantico, pues todavía, como Ud. sabe, no he terminado de acumular municiones para la próxima ofensiva total contra la prole de Homais¹⁷. Confieso, por ello, que preferiría esperar dos o tres años más. Pero si me nombran, haré lo que pueda, constantemente advertido por el sentimiento de mis límites, ya que una cosa es ser fuerte como estudiante devorador de positivastros –pues esto he sido durante diez años en los claustros universitarios, colegios nacionales y escuelas normales–, y muy otra la tarea metódica y responsable de la cátedra. Reconozco, ciertamente con gusto, que sus conferen-

11

Moé, que le amine el siguiente cuestionario:

- 1º ¿Qué es de la "Estimativa"?
- 2º " " del "Espectador"?
- 3º ¿Los "divinos descontentos"?
- 4º ¿Es verdad que el año 1918 nos le traera' a' Ud. en compañía de Pio Baroja, escritor que, no obstante mi buena voluntad, aún no consigo admirar?

Quiero Ud. un querido amigo, que la latitud de esta carta es solo comparable a la del silencio que Ud. me reprocha. Pero créame, amigo, si no le he escrito, sobre Ud. la culpa es tanto a mi abulia como a este errante tropie pedagógico en que me pongo mis mejores años.

Antes de terminar, me es grato presentarle recuerdos de Rom, Raripicani, Moé, Caseros, Peluffo, etc.

Hasta pronto, un querido tropie. Reciba un abrazo de su afectuoso amigo

C. Alberini

"Señas inequívocas":

Caseros 2751
Buenos Aires, Rep. Argentina.

cias, acusadas de éxito sólo estético, han despejado un poco el ambiente. La ramplonería ha sufrido un estremecimiento, siquiera periférico. Ya es algo. Con decirle a Ud. que unos cuantos jóvenes amigos míos han fundado un centro de estudios filosóficos que, posiblemente, se denominará "Colegio Novecentista"...¹⁸ Yo seré uno de los directores espirituales¹⁹. Tiempo al tiempo, pues.

He leído con vivísimo placer el libro de García Morente²⁰ sobre Bergson²¹. No conozco, entre tantas que he leído, exposición más objetiva. Naturalmente, me hubiera sido muy grato ver coronado el libro con una fuerte crítica del bergsonismo.

Ahora, permítame Ud., previo agradecimiento por la generosa carta que Ud. me enviara con Noé, que le arrime el siguiente cuestionario:

1.º ¿Qué es de la “Estimativa”²²?

2.º ¿[Qué es] del “Espectador”²³?

3.º ¿Y los “divinos descontentos”²⁴?

4.º ¿Es verdad que el año 1918 nos lo traerá a Ud. en compañía de Pío Baroja²⁵, escritor que, no obstante mi buena voluntad, aún no consigo admirar?

Bien ve Ud., mi querido amigo, que la latitud de esta carta es sólo comparable a la del silencio que Ud. me reprochara. Pero créame, amigo, si no le he escrito, eche Ud. la culpa no tanto a mi abulia como a este enervante trajín pedagógico en que malgasto mis mejores años.

Antes de terminar, me es grato presentarle recuerdos de Korn, Ravignani²⁶, Noé, Casares²⁷, Peluffo²⁸, etc.

Hasta pronto, mi querido Ortega. Reciba un abrazo de su afectísimo amigo.

C. Alberini

“Señas inequívocas”²⁹:

Caseros 2751

Buenos Aires, Rep[ública] Argentina

NOTAS [4]

⁸ AO, sig. C-55/17b.

⁹ Los almuerzos o cenas compartidas eran habituales en el grupo que frecuentaba Ortega. Una nota de Emilio Ravignani, vocal de la revista *Novotros*, que escribe a Ortega invitándole a reunirse en un restaurante el martes 19 de septiembre de 1916 en compañía de Alejandro Korn y su hijo, Coriolano Alberini y él mismo, “sin etiqueta ni discursos, como una familia de amigos”, se conserva en el Archivo de la Fundación Ortega-Marañón y justifica la declaración que realiza Alberini, cfr. Carmen ASENJO y Iñaki GABARÁIN, “Viaje a la Argentina, 1916. Tercera parte”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 3 (2001), p. 40.

¹⁰ El *Gran Hotel España* fue el primer establecimiento hotelero de la Avenida de Mayo (cfr. J. SOLSONA y C. HUNTER, *La Avenida de Mayo. Un proyecto inconcluso*. Buenos Aires: Librería Técnica CP67 S. A., 1990), ubicado entre las calles Tacuarí y Buen Orden (hoy Bernardo de Irigoyen), más precisamente en el número 938/41. Era un edificio lujoso construido por el arquitecto José Arnavat (cfr. VV.AA., *Espanoles en la arquitectura rioplatense: siglos XIX y XX*. Buenos Aires: CEDODAL / Embajada de España en la Argentina / Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico de la Junta de Andalucía (IAPH), 2006, especialmente pp. 90 y ss.), que tenía cuatro pisos y 315 habitaciones. Hacia 1910 era considerado como el de mayor capacidad de Sudamérica. El navarro Javier Laurenz lo fundó en 1897 y a él se debe, en gran parte, el comienzo de la actividad comercial en los primeros años del siglo XX en esa vía. Se puede afirmar que entre 1900 y 1930 no hubo visitante español que, desembarcando en Buenos Aires, no buscara la semblanza de su propio hogar en la casa del señor Laurenz.

¹¹ Alberini se refiere a la preocupación de uno de los protagonistas –Moyita– de la obra teatral de los hermanos Álvarez Quintero –cfr. S. y J. ÁLVAREZ QUINTERO, *Amores y amoríos / Los galletes*. Buenos Aires: Editorial Losada, 1969, séptima edición (1.^a ed. de 1938), acto tercero, p. 61–, a quien le reclamaban una pronta paternidad luego de su casamiento:

NIEVES. –Oiga usted, Moyita, ¿y todavía... estamos como estábamos?

MOYITA. –¿Eh?

MERCEDES. –Yo creo que sí.

MATILDE. –Notársele no se le nota nada.

NIEVES. –¿De manera que no hay novedad?

IRENE. –¿No hay novedad?

MOYITA (*amargadísimo*). –¡No hay novedad!

Casualmente, la actriz española María Guerrero, protagonista de *Amores y amoríos* en su estreno en la capital argentina, viajó junto con Ortega a Buenos Aires a bordo del vapor *Reina Victoria Eugenia*, llegando ambos el 22 de julio de 1916.

¹² El estilo irónico de Alberini y su humor están presentes en toda su obra. Dice su biógrafo, Diego PRÓ: “Alberini nunca pasó por un moralista o un maestro de la juventud. Su humorismo no se lo permitía, pues necesitaba de la libertad de la crítica, no podía inscribirse en el marco de ningún dogmatismo, picoteaba acá y allá en busca de errores, prejuicios, debilidades, flaquezas”, *Coriolano Alberini*. Mendoza: Valle de los Huarpes, 1960, p. 231.

¹³ Se refiere al acto de asunción del cargo de decano, el 26 de octubre de 1918. El discurso se publicó ese año en la *Revista de la Universidad de Buenos Aires* y en *Verbum* (publicación de los estudiantes).

¹⁴ Respecto de que esas palabras fueron el “certificado de defunción del positivismo de la Facultad” se justificaría por las siguientes expresiones que Korn pronunciara en esa oportunidad: “Con su trabazón lógica, casi escolástica, ha poco aún se imponía aquel sistema que, apoyado en las ciencias naturales, hacía del hombre una entidad pasiva, modelado por fuerzas ajenas a su albedrío, irresponsable hasta de sus propios actos, aprisionado sin remedio en el nexo causal de la herencia y del ambiente; la libertad era una hipótesis, el bien, el éxito, la razón de la existencia oscura e insondable. Para sus dudas y sus ansias quedábale al hombre o la resignación estoica o el consuelo falaz de la superstición, pues como la naturaleza, que entiende interpretar, esta doctrina es amor al y sin finalidad. Y he aquí que vuelven ahora a postularse ideales, queremos ser dueños de nuestros destinos, superar el determinismo mecánico de las leyes físicas, el automatismo inconsciente de los instintos, conquistar nuestra libertad moral y encaminar el gran proceso en su ascensión sin fin hacia los eternos arquetipos. El hombre reclama los fueros de su personalidad, la capacidad de la acción espontánea, como si volviera a animarle aquel *nus poietikón*, la razón activa y creadora, que el viejo Aristóteles juzgaba el timbre más alto de la especie humana”, Alejandro KORN, “Discurso del Decanato”, en *Obras Completas*, presentadas por Francisco Romero. Buenos Aires: Claridad, 1949, p. 655.

¹⁵ Alberini, en efecto, es designado profesor adjunto de Psicología (segundo curso) en 1918 y llega a titular en 1923, cfr. Hugo KLAPPENBACH, “La recepción orteguiana, Alberini y la renovación de la psicología argentina a partir de los años veinte”, *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 20, 1 (1999), pp. 87-95.

¹⁶ Se refiere a la polémica que, a principios del siglo XX, se suscitó entre los partidarios de la teoría de la composición atómica de la materia y los que pertenecían a la “escuela energética” cultivada por Ernst Mach (1838-1916) y Wilhelm Ostwald (1853-1932). Con su comentario, Alberini da cuenta de cómo el “energetismo” se había trasladado de los análisis físico-químicos a los fenómenos psíquicos y sociales. La extensión de esa concepción a otras disciplinas del conocimiento –a las que Ostwald denominaba “ciencias de la civilización”– se hacía desde el convencimiento de que esta doctrina estaba llamada a intervenir sobre las maneras de conocer propias de la historia, la economía, la sociología, la política, etc. a las que podría imponerse el

“principio de conservación de la energía” con la misma legitimidad con que se aplica a las ciencias de la naturaleza. Algunos de estos autores profesaron un positivismo que conectaba la física y la psicología, e intentaron una solución al llamado *problema psicofísico* a través de una concepción unitaria que estuviera en un nivel anterior a la diferenciación, cfr. A. MORENO GONZÁLEZ, “Atomismo *versus* Energetismo: Controversia científica a finales del siglo XIX”, [en línea], *Enseñanza de las ciencias*, volumen 24, 3 (2006), pp. 411-428. Disponible en: <http://www.raco.cat/index.php/Ensenanza/article/view/76036>. [Consulta: 30 de marzo de 2015]].

En lo que se refiere a la Facultad de Filosofía y Letras (fundada en 1896), no fue sino hasta 1901 que se inauguran los primeros cursos de Psicología, con orientación positivista, impulsados por Horacio Piñero. Este profesor adoptó la metodología de los estudios de laboratorio (Psicología experimental y fisiológica) y asumió la tradición psicopatológica de la escuela francesa.

Contra ese ambiente empirista y materialista –cfr. Rosa FALCONE, “Psicología en Argentina: impronta europea y carácter nacional”, *Revista Interamericana de Psicología / Interamerican Journal of Psychology*, vol. 46, 1 (2012), pp. 87-98– con arraigo en las corrientes científicas de Darwin, Spencer y otros, se posiciona Félix Krüger, quien llega a la Argentina para ocupar la cátedra de Filosofía del Instituto Nacional del Profesorado Secundario y que en 1907 y 1908 desarrolla en la Facultad de Filosofía y Letras cursos paralelos a los de Piñero, exponiendo una psicología centrada en la filosofía y de neto corte espiritualista, cfr. H. KLAPPENBACH, “La recepción de Wundt en la Argentina. 1907: Creación del Segundo Curso de Psicología en la Universidad de Buenos Aires”, *Revista de Historia de la Psicología*, 15, 1/2 (1994), pp. 181-197.

En el grupo de los psicólogos positivistas hay que mencionar, además de Piñero, a José Ingenieros, Carlos Octavio Bunge y José María Ramos Mejía.

En su libro sobre Alberini, Diego Pro relata una anécdota que sirve para comprender la visión que se tenía sobre la cátedra de Psicología: “Piñero tenía el culto de los hechos. Hacía que un ordenanza se encargara de dar un golpe en el cuello de un conejo. Y decía: «¿Ven ustedes? Se ha muerto. Aquí los hechos hablan». Y nosotros decíamos: «Pero hablan como ventrílocuos. Es decir, que era el mismo profesor el que hablaba»” (Diego PRÓ, *Coriolano Alberini*, ob. cit., p. 245).

Es importante mencionar, para comprender aquellas expresiones, que en *Introducción a los problemas actuales de la filosofía* –su curso en la Universidad de Buenos Aires de 1916–, Ortega manifiesta su punto de vista sobre la psico-fisiología: “No creo que haya hoy nadie en el mundo, se entiende nadie responsable, que se obtiene en resolver con fisiología los problemas genuinamente psicológicos. Se usa todavía en cierta universidad –cuyo nombre no quiero recordar– un libro de texto de *Historia del derecho romano*, donde al llegar al capítulo sobre los impuestos se lee: los impuestos en Roma comenzaron por no existir. Pues bien, señores, a la psicología fisiológica le acontece lo mismo, comienza por no existir. Cuáles de entre sus problemas y sus métodos tienen perdurable firmeza y exigen una importantísima ciencia aparte que se denomina «psico-fisiología» es punto que luego trataré. Pero desde luego puedo adelantar que psicología fisiológica no la hay”, VII, p. 632. Y continúa con una alusión directa a la historia de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires: “Pocos días antes de embarcar recibí un libro publicado unas semanas atrás, de un reputado psicólogo experimental, que en no pocas materias sigue a Wundt y que vosotros conocéis mejor que yo por haberlo contado entre vuestros maestros. Me refiero al Profesor Krueger. En su libro titulado *Sobre psicología evolutiva* hallo la siguiente frase escrita sin insistencia alguna como repitiendo cosa notoria e indiscutida: [«Una psicología fisiológica en sentido estricto, es decir, un ensayo de reducir las conexiones psicológicas a leyes fisiológicas, “*gibt es nicht*”], no la hay»”, *idem*.

¹⁷ En la trama de la novela de Gustave Flaubert (1821-1880), *Madame Bovary* (1857), aparecen tres personajes: Emma, una mujer romántica, fantasiosa y descontenta; su marido Charles, bondadoso, condescendiente y resignado, y el farmacéutico Homais, agnóstico, amante del progreso, tacaño, de inteligencia limitada pero, sobre todo, pedante. En el curso de los años, Homais se constituyó en un verdadero arquetipo, un representante de cierta forma de humanidad que

ya había condenado severamente Miguel de Unamuno, cfr. Ana CHAGUACEDA TOLEDANO (ed.), *Miguel de Unamuno. Estudios sobre su obra. III*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008, p. 84. Su forma de hablar se caracteriza por medias verdades y frases hechas que, en el ideario de Flaubert, correspondían a la idiosincrasia y prejuicios de la burguesía moderna. La mediocridad del farmacéutico lo aísla, pues, de las críticas y le impide migrar desde la valoración subjetiva hacia un juicio certero sobre las cosas. Así, en boca de Homais, Alberini cree encontrar la clave para definir el talante de los positivistas de la Facultad.

¹⁸ “Para desilusión de Eugenio d’Ors en Barcelona –que se enteró por *La Vanguardia*–, cuando Ortega titula su conferencia «Novecentismo» no está hablando del invento d’orsiano, sino del suyo. El título que Ortega ha propuesto es, de hecho, «La nueva sensibilidad», Jordi GRACIA, *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus / Fundación Juan March, 2014, p. 236. Es importante transcribir algunos párrafos de la conferencia sobre la “nueva sensibilidad” (el *novecentismo*) que diera Ortega, el 15 de noviembre de 1916 en el Teatro Odeón a beneficio de la revista *Nosotros*, para evaluar la potencia del influjo que supo causar sobre las jóvenes generaciones argentinas: “Sale hacia nosotros del siglo XIX una bocanada de atroz, agrio pesimismo: los hombres se complacían en elaborar la lista de los dolores sublunares y en medir el volumen de la amargura cósmica. Durante diez años sobre todo, centenares de europeos, leyendo a Schopenhauer ponían el punto a un párrafo con un pistoletazo en la sien. Tal vez a aquel párrafo terrible e ingenioso en que dice Schopenhauer: Quien dude de que la línea del dolor en el mundo supera a la suma del placer no tiene más que comparar el placer de la zorra que se come a la liebre con el dolor de la liebre al ser comida por la zorra.

“Y sobre pesimista la pasada centuria era escéptica. Renunciaba de buen grado a precisar las verdades últimas, los valores definitivos y se contentaba vacilando entre aproximaciones y relatividades. El positivismo, el agnosticismo, que eran su visión de la vida –estoy por decir, su teología–, sólo se comprenden en temperamentos indecisos, sin elasticidad ni solidaridad consigo mismos, aptos para vivir entre dos aguas, incapaces de trágica tensión. Nuestra sensibilidad es en este punto también contrapuesta a la de nuestros maestros: no estimamos la fe del carbonero pero igualmente repugnamos ese escepticismo también de carbonero. En los quince años que van de siglo el imperio ideológico ha pasado casi íntegramente de las filosofías relativistas y escépticas a nuevas doctrinas absolutistas. Esto es un hecho y si, por lo que he observado, la juventud argentina desconoce este hecho no es mía la culpa ni, por ventura, de nadie individualmente. Procede de que el pueblo argentino vive demasiado exclusivamente atendido a la influencia intelectual de un cierto pueblo ilustre y glorioso como ninguno pero que, por desgracia, ha sufrido un transitorio decaimiento. Mas el tema es harto delicado para ser ahora desenvuelto”, “[El Novecentismo]”, VII, 549-550.

¹⁹ El movimiento de renovación universitaria, caracterizado por el antipositivismo de los jóvenes alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras y su impulso hacia los nuevos horizontes de especulación que ya asomaban en el pensamiento europeo, decantó en la constitución del “Colegio Novecentista”. Para sintetizar el programa innovador que buscaban, Alberini redactó un Manifiesto que se discutió en una reunión en la Biblioteca de la Facultad y de la que participaron también José Gabriel y Benjamín Taborda. Asimismo, estuvieron presentes Ricardo Rojas, Carlos Ibarguren, Luis María Torres, Emilio Ravignani, Carlos Bogliolo, Adolfo Korn Villafañe, Tomás Casares, B. Ventura Pessolano, Jorge Max Rodhe, Lidia Peradotto y Lily Keley. Con asistencia libre, el Colegio ofrecía seminarios a los estudiantes. El primero se lo encargaron a Alberini sobre Psicología, una de las materias con mayores objeciones. Otro fue el de Historia de la Filosofía que dictó Alejandro Korn.

²⁰ Manuel García Morente (Arjonilla, Jaén, 22-IV-1888 – Madrid, 7-XII-1942). Cursó sus estudios universitarios en la Sorbona, donde se licenció en Letras. Revalidados los títulos franceses en Madrid, obtiene una pensión de la Junta para Ampliación de Estudios y se desplaza a Marburgo, Berlín y Múnich, donde coincide con otros pensionados de la Junta en Alemania: Ortega, Besteiro, Pérez de Ayala. De nuevo en Madrid, ejerce, gracias a Francisco Giner de los Ríos, como profesor en la Institución Libre de Enseñanza y, el 23 de mayo de 1912, con veinti-

cuatro años, gana la cátedra de Ética de la Universidad Central ante un tribunal en el que participaba Ortega y Gasset. Realizó luego una profusa labor de traductor de las principales obras filosóficas. Emigrado a la Argentina el 10 de julio de 1937, se hace cargo de la organización de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Tucumán. El libro de GARCÍA MORENTE al que se refiere Alberini es *La filosofía de Henri Bergson*. Madrid: Residencia de Estudiantes, 1917. La obra tiene tres partes: “La inspiración, el objeto y el método”, “La psicología” y “La metafísica”, que corresponden a las tres conferencias con que García Morente preparó la llegada de Bergson a Madrid, dictadas en la Residencia de Estudiantes los días 27, 28 y 29 de abril de 1916. El filósofo francés llegó en una misión diplomática que se extendió por una semana. Habló en la Residencia de Estudiantes el 1.º de mayo, pero las conferencias más importantes tuvieron lugar los días 2 y 6 de mayo en el Ateneo de Madrid, donde fue presentado por Ortega, cfr. Juan Miguel PALACIOS, “Presentación”, en Manuel GARCÍA MORENTE, *La filosofía de Henri Bergson*. Madrid: Encuentro, 2010.

A Bergson se lo conocía en Buenos Aires desde el comienzo del siglo XX, pero la enseñanza universitaria de su pensamiento en el ámbito filosófico se produce recién hacia 1918, cuando Alberini se hace cargo de la cátedra de Psicología. Acostumbrado a su lectura desde 1907, redacta un trabajo titulado *Interpretación idealista del bergsonismo* en 1919. Tal vez, ya en 1917 estaba madurando en Alberini su interpretación del intuicionismo bergsoniano como una forma de idealismo y por eso lamenta la falta de una crítica en esa línea por parte de García Morente.

²¹ Henri Bergson (París, 18-X-1859 – Auteuil, 4-I-1941). Graduado en Filosofía por la École Normale Supérieure, desde 1900 a 1921 tuvo a su cargo la cátedra de Filosofía del Colegio de Francia. En 1914 fue elegido para la Academia Francesa. Desde 1921 hasta 1926 fue presidente de la Comisión de Cooperación Intelectual de la Liga de Naciones.

²² Seguramente el origen de la pregunta debería enmarcarse en la conferencia sobre el “novecentismo”, en particular porque allí vincula Ortega el cambio de actitud que trae el nuevo siglo con una alteración en lo que denomina el “régimen de la atención” que lleva a una estimación o desestimación sentimentales: “Pero no somos sólo ojos, oídos y pensamiento: más profundamente que ojos, oídos y pensamiento somos emoción. Hay un atender y desatender sentimentales que solemos llamar estimación y desestimación. Cuando vemos o pensamos algo, además de verlo o pensarlo, hacemos recaer sobre ello una valoración o evaluación. Nada hay que estrictamente nos sea indiferente: lo amamos o lo odiamos, lo estimamos o lo menospreciamos, lo sentimos como bueno o como malo, sobre todo lo preferimos o lo posponemos”, VII, 547. Hay que esperar hasta 1918 y 1923 para leer un tratamiento sistemático de la estimativa y los valores en el *Discurso para la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* (que quedó inédito) e “Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?”, VII, 703-738, y III, 531-549, respectivamente.

²³ Bajo el título “Palabras a los suscriptores” de *El Espectador II*, fechado en mayo de 1917, advertía Ortega sobre la demora en la entrega de ese ejemplar producida por el viaje a América al cual se había comprometido con anterioridad. La pregunta de Alberini bien podría haberse originado en las expectativas compartidas sobre la repercusión del nuevo volumen. Baste citar el siguiente párrafo para comprender la motivación de la pregunta: “*El Espectador* será en lo sucesivo tan argentino como español –¿puedo decir más? Cuando se discutía el problema astronómico de la acción a distancia, los mejores físicos afirmaban que un cuerpo está allí donde actúa. Del mismo modo yo diría que un libro es de allí donde es entendido. *El Espectador* es y tal vez será mejor entendido –mejor sentido– en la Argentina que en España”, *El Espectador II* (1917), II, 266.

²⁴ La expresión “divinos descontentos” a la que se refiere Alberini la había empleado Ortega en su discurso de despedida pronunciado el 6 de diciembre de 1916 en el Instituto Popular de Conferencias de Buenos Aires. El texto, luego, fue publicado en la revista *Hebe*, de Buenos Aires, n.º 5, 1918. Corresponde transcribir la sección del texto a que se refiere Alberini para comprender un cierto “doble sentido” (sentido que se desplaza del concepto a quienes se aplica) al que podría atribuirse a su pregunta: “No espero nada del hombre satisfecho, que no siente la

falta de algo más allá de él. Más bien he nutrido mi esperanza cuando al hablar con alguna mujer argentina he visto desprenderse de su alma, como vaho, un sublime, divino descontento. La historia humana es obra del descontento, que es una especie de amor sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos. Esta emoción idealista, haciéndonos percibir que somos imperfectos, nos hace rodar en busca de lo que nos falta, y así vamos por la tierra y avanzamos por el tiempo y es nuestro corazón una proa siempre en ruta al más allá. Decía *madame Staël*: «Todo lo que de grande y bello ha hecho el hombre lo ha hecho movido por el sentimiento doloroso de lo incompleto de su destino».

“Menos absorbida que el varón por la obra económica, la mujer argentina va concretando su descontento.

“Atribuye la leyenda la invención del dibujo a un mancebo de Sicione, estando una tarde junto a su amada al tiempo que el Sol tendía sobre un muro blanco la fina sombra de ésta, tomó un carbón y fijó en la pared el perfil de la silueta.

“Pues bien, si un pensador o un artista argentino acertase a dibujar el perfil del noble descontento que hay en la mujer de este país, ése sería el perfil de vuestra cultura. Sus anhelos y sus nostalgias son como un molde en vacío que un día llenaréis con un relieve que será el arte y la idea y la moral argentinas”, III, 178-179.

Es importante mencionar que la frase reaparece otras tres veces en la obra de Ortega y siempre con la carga emocional del recuerdo de la primera mención: *¿Qué es filosofía?*, Lección IV (19 de abril de 1929), VIII, 279: “En todo ser dado, en todo dato del mundo encontramos su esencial línea de fractura, su carácter de parte y sólo parte –vemos la herida de su mutilación ontológica, nos grita su dolor de amputado, su nostalgia del trozo que le falta para ser completo, su divino descontento. Hace doce años, hablando en Buenos Aires, definía yo el descontento «como un amar sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos». Es el echar de menos lo que no somos, el reconocernos incompletos y mancos”. También en “Intimidades. La Pampa... promesas” (septiembre, 1929), II, 732: “En rigor, el alma criolla está llena de promesas heridas, sufre radicalmente de un divino descontento –ya lo dije en 1916–, siente dolor en miembros que le faltan y que, sin embargo, no ha tenido nunca. Frente a la Tierra Prometida es la Pampa la tierra promisoría”; y en *La Razón Histórica. [Curso de 1940]*, IX, 539: “El hombre es un haz de privaciones: él y todas las cosas propiamente humanas –por ejemplo, el conocimiento–, tienen que ser definidos por lo que les falta –como el manco es aquél a quien le falta un brazo. Ontológicamente, el hombre es un muñón.

“Conan Doyle.

“El descontento. Noviembre de 1916.

“[Recuerden el cuento de Conan Doyle en que un médico investigador tiene, entre otros objetos, en su laboratorio, una mano cortada en un brocal de alcohol. Y toda la intriga del cuento gira en torno a las luchas de un indio que persigue a este sabio; porque es un indio al cual le cortaron esa mano, y que anda por el mundo inquieto, incansable, hasta encontrar esa mano que le falta. ¡Emblema magnífico de la movilidad del hombre, de lo que hace que el hombre se mueva y sea inquieto perpetuamente en su historia! O, como yo dije, siendo un mozalbete, en noviembre de 1916, hablando en el Salón de conferencias de La Prensa: que la esencia del hombre es –recuerdo que terminé diciendo– el descontento, el divino descontento, que es una especie de amor sin amado, y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos...]”.

También aparecen menciones en *Goethe desde dentro*: “La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología” (febrero, 1928), V, 229, y en *Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: A study of history* (1948), Lección X, IX, 1.368.

²⁵ A pesar de los rumores, Ortega no volverá a la Argentina hasta 1928.

²⁶ Emilio Ravignani (Buenos Aires, 15-I-1886 – Buenos Aires, 8-III-1954) cursó estudios universitarios en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, graduándose en 1909. En ese mismo año comenzó a ejercer la docencia en el Instituto Superior de Profesorado Secundario, encargándose de la asignatura de Historia de América. Posteriormente, fue profesor de Historia Constitucional Argentina en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de

la Plata; de la Universidad platense pasó a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, donde volvió a retomar la asignatura de Historia de América. Su carrera se desarrolló principalmente en esta institución, de la que llegó a ser decano y donde fundaría el Instituto de Investigaciones Históricas. En 1944, ya casi al final de su vida académica, Ravignani aceptó la oferta de la Universidad de Montevideo, donde se encargó también de fundar y dotar de medios científicos el Instituto de Investigaciones Históricas de la Facultad de Humanidades. Toda la fértil carrera académica de Ravignani estuvo acompañada de una posición de compromiso político, siendo desde su época de estudiante afiliado a la Unión Cívica Radical. Entre 1922 y 1927 fue subsecretario de Hacienda de Buenos Aires, así como diputado del Congreso Nacional Argentino en tres ocasiones distintas (1936-1940, 1940-1943 y 1946-1950). Al igual que en sus publicaciones, la vida política de Ravignani se caracterizó por un escrupuloso respeto al constitucionalismo argentino.

²⁷ Tomás Casares (Buenos Aires, 25-X-1895 – Buenos Aires, 28-XII-1976). Cuando Casares tenía 17 años, en 1914, con un grupo de jóvenes –preocupados por superar el positivismo reinante en la educación oficial– creó en el seno del Ateneo Hispanoamericano (futuro Museo Social Argentino) la Sección de Estudiantes Universitarios. En 1915 comenzaron a publicar la revista *Ideas*, en la que se reflejaba una nueva actitud frente a la cultura y la política. Integraban además el grupo, después conocido como la generación del novecientos o “los novecentistas” o “Colegio Novecentista”, Alejandro Korn, Coriolano Alberini, Ventura Pessolano, Carlos Sáenz, César Pico, Vicente Sierra y Julio Irazusta, entre otros. En 1917, el grupo se independizó, adoptando primero el nombre de Ateneo de Estudiantes Universitarios y, posteriormente, el de Ateneo Universitario. En el año 1918, Casares obtuvo el grado de doctor en Jurisprudencia en la Universidad de Buenos Aires por su tesis con el nombre de *La Religión y el Estado*. Entre 1921 y 1923 fue profesor adscripto de Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y profesor de Ética en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Participó en la creación de los Cursos de Cultura Católica, a fines de 1922, interesado en superar el laicismo imperante en la Universidad argentina. En 1944 se incorporó a la Corte Suprema de Justicia de la Nación. En la Universidad Católica Argentina fue designado hacia los años 60 profesor titular de Filosofía Jurídica y Derecho Natural en la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas. También actuó como director del Instituto para la Integración del Saber. Entre sus obras más significativas conviene anotar: *La Religión y el Estado* (tesis doctoral. Buenos Aires: Publicaciones del Colegio Novecentista, 1918); *De nuestro catolicismo* (1922); *La justicia y el derecho* (1945) –cfr. A. D. LEIVA, “Tomás D. Casares, un católico en la corte”, 2011 [en línea], presentado en *Jornadas “La Escuela Jurídica Católica en el Derecho Civil Argentino”*, Universidad Católica Argentina, Facultad de Derecho, Buenos Aires, Argentina. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/tomas-casares-catolico-corte.pdf> [Consulta: 3 de abril de 2015].

²⁸ No se han podido obtener datos de esta mención.

²⁹ Remite a lo solicitado por Ortega, con esa misma expresión, en la carta de diciembre de 1916.

[5]³⁰

Madrid, 29 de marzo de 1921

Sr. D. Coriolano Alberini
Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras
Buenos Aires (Rep[ública] Argentina)

Mi querido amigo:

Tengo el gusto de presentar a Usted al Sr. Julián Urgoiti³¹, Delegado de la Casa Comercial “Calpe”.

No sé si Usted sabe que tengo intervención en esta Sociedad y me intereso mucho por su buen éxito. Espero que no en mucho tiempo, las publicaciones de esta Casa, contribuyan felizmente a renovar las ideas del público hispanoamericano. Le quedaré pues, muy agradecido, por cuanto haga para facilitar la misión del Sr. Urgoiti.

Con Julio Noé, que ha hecho por aquí su viaje migratorio, he hablado largamente de usted. Conozco, pues, su trabajo y la excelente posición que en poco tiempo ha sabido usted conquistarse.

Tengo verdadero hambre de volverme a ver entre ustedes. ¿Cuándo? ¿Cómo?

Suyo af[ectísi]mo s. s., q. e. s. m.

José Ortega y Gasset

Fíjese sobre todo en la “Biblioteca de ideas del siglo XX”.

NOTAS [5]

³⁰ Fondo Coriolano Alberini, Instituto de Filosofía Argentina y Americana-IFAA, Universidad de Cuyo.

³¹ Cuando en julio de 1918, Nicolás María de Urgoiti y Achúcarro funda CALPE (Compañía Anónima de Librería, Publicaciones y Ediciones), Ortega es nombrado vocal del Consejo de Administración y del Comité Directivo, órgano encargado de trazar las líneas editoriales y administrativas de Calpe. Ambos presididos por el conde de Aresti, su vicepresidente fue también en ambos casos Serapio Huici y Lazcano, siendo el secretario Enrique González de Heredia y Suso. La dirección gerente recayó sobre José Gallach y Torras. La fusión con la editorial Espasa las convirtió en Espasa-Calpe en 1925. Urgoiti encargó a Ortega la dirección de la “Biblioteca de Ideas Fundamentales del Siglo XX” en la que incorporó trabajos de científicos e intelectuales destacados (Lorenzo Luzuriaga, Esteban Terradas Illa, José Goyanes, Manuel García Morente,

entre otros). También dirigió la colección “Breviarios de ciencias y letras”, ensayos de autores contemporáneos sobre temática científica y literaria, de la que aparecieron cinco títulos de los dieciséis proyectados. En 1923, Ortega intentó impulsar la serie literaria “Los nuevos”, proyectada para dar a conocer autores noveles españoles e iberoamericanos. Con el objetivo de conocer de cerca el mercado americano, se envió al sobrino de Urgoiti, Julián Urgoiti, a varias ciudades en Argentina y Uruguay. El plan era abrir una delegación de Calpe en Buenos Aires y, desde allí y gracias a convenios de distribución exclusivos con libreros locales y regionales, hacerse un hueco en el mercado. La visita posterior de Nicolás de Urgoiti, con una calculada misión publicitaria, supuso la creación de la filial, la garantía de la exportación de ejemplares y la consolidación del fondo editorial de CALPE, cfr. A. LÓPEZ COBO, “Un proyecto cultural de Ortega con la editorial Espasa-Calpe (1918-1942)”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 26 (2013), pp. 25-76. En la filial argentina de la editorial CALPE también se desempeñó Gonzalo Losada (Madrid, 1894 – Buenos Aires, 1981). Puede consultarse este período de la industria editorial argentina en José Luis DE DIEGO, *Editores y políticas editoriales en Argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2014.

[6]³²

Madrid, 1 de octubre de 1924

Sr. Coriolano Alberini

Mi querido amigo: Tengo el gusto de presentarle mi grande amigo Luis Olariaga³³, profesor de Economía Social en nuestra Universidad³⁴. Ha sido invitado conmigo para asistir al Congreso del Museo Social³⁵. Yo no he podido aceptar tan grata invitación. Él, más feliz, va a pasar unos días entre ustedes.

Yo no he podido aceptar ir ahora muy principalmente porque quisiera hacer ahí un curso formal y de algún empeño. No es a propósito para ello esta época en que Buenos Aires se inclina ya a la indisciplina estival.

Ignoro cómo andan las cosas en esa Facultad, y por ello quisiera preguntarle qué posibilidades hay para facilitar un viaje mío hacia mayo o junio de 1925. Yo me comprometería a dar un curso de cuatro meses.

Me dicen que está usted a pique de ser Decano³⁶ y me sería sumamente placentero hacer una fuerte campaña filosófica bajo su magistratura epónima. Pienso que no sería del todo ineficaz ni falto de oportunidad ponerme intensamente al habla con la juventud estudiosa de ahí que, desde lejos, no parece algo desorientada.

He pasado malos años de salud. Ahora parece que me incorporo. Veremos cuáles son los destinos de mi carne.

Con un afectuoso saludo de amistad y compañerismo queda muy suyo,

José Ortega y Gasset

NOTAS [6]

³² Fondo Coriolano Alberini, Instituto de Filosofía Argentina y Americana-IFAA, Universidad de Cuyo.

³³ Luis Olariaga Pujana (Vitoria, 21-III-1885 – Madrid, 3-VIII-1976) cursó los estudios de Derecho, consiguiendo la licenciatura en Oviedo y el doctorado en Madrid. Estudió en Berlín gracias a una beca que le tramita Unamuno ante la Junta para Ampliación de Estudios y luego Economía Política en Londres. A través de Maeztu consiguió publicar en la revista *España* y a partir de ese momento Ortega pasó a considerar a Olariaga como una persona de altísimo interés y le encargó colaboraciones sistemáticas y le solicitó que orientara todo el conjunto de la información económica de la publicación. Gracias a Enrique Fuentes Quintana se ha podido conocer una enjundiosa carta de Ortega y Gasset a Olariaga, cuando éste se encontraba haciendo estudios en Alemania, en la que quedan claras tres cuestiones: la indudable preocupación de Ortega por la economía, la búsqueda de la persona de Olariaga para convertirla en algo así como su corresponsal científico-económico en Alemania, donde se hallaban estudiando tanto cuestiones monetarias como otras relacionadas con el pensamiento social, y, en tercer término, la importancia de los consejos de Ortega a su amigo dentro de un marco de orientación cultural que es esencial para comprender el papel que el filósofo había asumido como orientador de las ideas en España una vez fallecido don Francisco Giner de los Ríos. A partir de 1917, Olariaga fue catedrático de Política Social y Legislación Comparada del Trabajo en el doctorado de Derecho de la Universidad Central, y luego enseñó Economía Política en la misma Facultad. Fue representante de España en las Conferencias Internacionales de Economía y Finanzas de Génova y Buenos Aires, en 1922 y 1924, respectivamente. En la Facultad de Filosofía de Buenos Aires dictó una conferencia que se tituló “La desespiritualización de la sociedad moderna”. Como consecuencia de esta visita, publicó un artículo muy importante en la *Revista de Occidente* que se tituló “Visión de Argentina de un economista”, aparte de multitud de artículos sobre esa materia en *El Sol*. Autor de numerosos libros sobre problemas económicos, vamos a señalar algunos de ellos: *En torno al problema agrario*, 1916; *La cuestión de las tarifas y el problema ferroviario español*, 1921; *Por la riqueza de España*, 1924; *La crisis bullera en España*, 1925; *La desespiritualización de la sociedad moderna*, 1928; *La intervención de los cambios en España*, 1929; *La crisis sidero-metalúrgica en España*, 1932; *La política monetaria de España*, 1932; *El Dinero. Tomo I: Teoría del Dinero*, 1946; *El Dinero. Tomo II: Organización monetaria y bancaria*, 1953, cfr. Juan VELARDE FUENTES, “Luis Olariaga en su centenario”, *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, n.º 63, sesión del día 22 de abril de 1986, y *Diccionario Biográfico Español Contemporáneo*, p. 1.154.

³⁴ La cátedra a la que Ortega se refiere es la de Política Social y Legislación Comparada del Trabajo en la Universidad Central.

³⁵ El Primer Congreso Internacional de Economía Social fue organizado por el Museo Social Argentino con el apoyo del Gobierno Nacional y se celebró entre el 26 de octubre y el 4 de noviembre de 1924. El Sr. Albert Thomas, presidente de la Oficina Internacional del Trabajo, con sede en Ginebra, había difundido la iniciativa que contaba también con los auspicios de los Museos Sociales de París, Milán, Budapest y Charlottemburgo. Desde España expresó su inte-

rés el Instituto de Reformas Sociales de Madrid, y el Gobierno español designó como delegado a su ministro consejero en la Argentina, don Alfonso Danvila. Otras instituciones que se adherieron fueron las Universidades de Madrid, Barcelona y Zaragoza, la Sociedad para el Progreso de la Legislación Social, la Junta Nacional del Comercio Español en Ultramar –representada por don Rafael Vehils–, y la Institución Cultural Española que, mediante notas del 24 de julio y del 9 de agosto dirigidas al director del Museo Social Argentino, doctor Eduardo Crespo, propuso invitar al catedrático don Luis de Olariaga y Pujana para trasladarse a Buenos Aires y participar de las actividades del Congreso. Olariaga llegó a la Argentina el 24 de octubre con la representación del Ministerio de Trabajo, Comercio e Industria, y además de las intervenciones programadas en el evento internacional mencionado dictó conferencias en la Institución Cultural Española y la Bolsa de Comercio. A la inauguración del Congreso concurrieron el presidente de la República Argentina, doctor Marcelo T. de Alvear, el ministro de Relaciones Exteriores, doctor Ángel Gallardo (quien pronunció el discurso de apertura) y los embajadores y encargados de negocios de numerosos países, junto con más de cuatrocientos delegados. El doctor Luis de Olariaga habló en dicha jornada en representación de todos los países de Europa presentes en la Conferencia; además intervino en la Sección II el día 29 de octubre cuando disertó sobre legislación social española logrando la aprobación y el aplauso de los congresistas. Su última intervención se produjo en la Sección VI sobre los efectos de la inestabilidad monetaria en el comercio internacional. Posteriormente pronunció cinco conferencias ante diferentes auditorios cuyos asuntos fueron: los enemigos del liberalismo inglés, el socialismo y las doctrinas de Carlos Marx, la obra política del socialismo, el nacionalismo económico y la campaña proteccionista en Inglaterra, y la moneda y los cambios, cfr. *Anales de la Institución Cultural Española*, tomo segundo (1921-1925) –segunda parte–. Buenos Aires: 1948, pp. 349-390.

³⁶ En efecto, en el mismo mes de octubre de 1924, Alberini accede por primera vez al cargo de decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, siendo el primer egresado de esa casa de estudios que llegaba al Decanato, cfr. Diego PRÓ, ob. cit., p. 202.

[7]³⁷

Miramar, 15 de enero 1929

Mi querido amigo: Espero habrá tenido Ud. feliz retorno y buena impresión de la salud de su chico.

Recuérdole lo de la sección intelectual de la “Liga de las Naciones”.

Lugones³⁸, representante argentino, renunció. Castillejo³⁹ puede mucho ante Opreasco⁴⁰, secretario de dicha sección. Cuento, pues, con Ud. Un personaje argentino que estuvo hace poco en Ginebra me dijo que Bergson había sugerido mi nombre. El mismo señor me dijo que la palabra de Castillejo es decisiva. Le envío mis antecedentes. Todos aquí queremos su pronta vuelta. Un abrazo de su amigo.

C. Alberini

A/c Caseros 2751
B[ueno]s A[ire]s



s. Miramar - La Restinga

Miramar, 15 de Enero 1929.
 Mi querido amigo: Espero habra
 sido de v. feliz retorno y buena im-
 presión de la salud de su chico. —
 Recuerdale lo de la sección intel-
 lectual de la "Liga de la Nación".
 Lugones, representante argentino re-
 munció. — Castillejo puede mucho an-
 te Opreco, Representante de dicha
 Sección. Cuento, pues, con v.
 Un personaje ^{Made in Italy} argentino que estuvo
 hace poco en Ginebra me dijo
 que Bergson había referido
 mi nombre. El mismo señor
 me dijo que la palabra de
 Castillejo es decisiva. — Le
 envío mis antecedentes. — Todos
 aquí quieren su pronta vuelta. Un
 abrazo de su amigo
 Caseros 2751 C. Alberini
 B. A.

NOTAS [7]

³⁷ AO, sig. C-55/17c. Es una postal en cuyo anverso se lee "8. Miramar – La Restinga". Miramar es una localidad turística que se ubica al sur de la ciudad de Mar del Plata, en la provincia de Buenos Aires, sobre la costa del Océano Atlántico. Entre ambos sitios se ubica la Restinga, una terminación del Macizo de Tandilia que aflora en el mar operando como un arrecife que protege las playas de la erosión, generando un accidente geográfico con la fisonomía de una saliente. La imagen de la postal (número 8 de la serie) exhibe ese accidente geográfico como una de las atracciones de la zona para los visitantes.

³⁸ Leopoldo Lugones (Villa de María del Río Seco, provincia de Córdoba, Argentina, 13-VI-1874 – Isla del Tigre, provincia de Buenos Aires, 18-II-1938). A los 22 años comenzó a escribir en el diario *La Nación*, promovido por su amigo Rubén Darío. Aparece su primer libro *Las montañas del oro* en 1897. En 1901 ocupó el cargo de inspector de Secundaria y Normal bajo los órdenes de Pablo A. Pizzurno y Virgilio Magnasco. Posteriormente asumió la Inspección General donde concretó varias de las ideas plasmadas en su estudio sobre la "Reforma educacional". Más adelante fue comisionado en viaje a Europa para estudiar las novedades pedagógicas. En 1915 se hizo cargo de la dirección de la Biblioteca Nacional de Maestros, que ejerció hasta su muerte. Su trabajo incesante se plasmó en numerosos escritos, artículos de prensa y conferencias que le merecieron el nombramiento en la Asamblea de Cooperación Intelectual de la Liga de las Naciones (1924), el Premio Nacional de Literatura (1926) y la presidencia de la Sociedad Argentina de Escritores, fundada con su impulso (1928). En su cuantiosa producción intelectual, se encuentra *Odas seculares* (1910), la *Historia de Sarmiento* (1911), *El Payador* (1916), *Didáctica* (1910), *Las limaduras de Hephaestos* (1910), *Estudios Helénicos* (1924) y *Nuevos estudios Helénicos* (1928), *Poemas solariegos* (1928), uno de sus títulos más elogiados, *La patria fuerte* (1930) y *La grande Argentina* (1930). Puso fin voluntariamente a su vida. Cfr. Efraim Urbano BISCHOFF, *Leopoldo Lugones, un cordobés rebelde*. Córdoba: Brujas, 2005.

³⁹ José Rafael Claudio Castillejo Duarte (Ciudad Real, 30-X-1877 – Londres, 30-V-1945). Graduado en Derecho, posteriormente obtiene la licenciatura en Filosofía y Letras y el doctorado en 1915. A partir de su contacto con Francisco Giner de los Ríos, descubre la vocación por la educación y se involucra en la Institución Libre de Enseñanza, convencido de que sólo por el camino de una reforma educativa radical se podrá alcanzar la superación de los problemas de España. En 1901 viaja a Alemania y luego a Inglaterra, de donde vuelve impresionado por su sistema pedagógico. En 1905 gana las oposiciones para la cátedra de Instituciones de Derecho Romano de la Universidad de Sevilla. En 1906 es nombrado agregado al Servicio de Información Técnica y de Relaciones con el Extranjero, del Ministerio de Instrucción Pública. La primera y más importante de sus realizaciones es la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, que fue creada en enero de 1907, con Ramón y Cajal como presidente y Castillejo como secretario. (Es la institución que beca a Ortega para su viaje a Marburgo en 1911). Su reputación internacional como experto en educación hizo que hacia 1927 se le nombrara –a título personal– miembro del Comité de Cooperación Intelectual de la Liga de Naciones. En 1934 dejó la Junta, y a partir de 1935 se dedicó a meditar sobre los problemas de la República publicando una serie de artículos en el diario *El Sol* de Madrid. En 1936, con la Guerra Civil, comenzaba una etapa triste de exilio. En 1944, después de los avatares de la guerra, tuvo que ser operado de estómago y un año después falleció en Londres, cfr. Luis PALACIOS, "José Castillejo Duarte", *Circunstancia*, 14 (septiembre 2007).

⁴⁰ Se refiere a Georges Oprescu (Campulung, Rumania, 27-XI-1881 – Bucarest, 13-VIII-1969), historiador, crítico de arte y coleccionista. Trabajó como secretario del Comité Internacional para la Cooperación Intelectual (sede en París) para la Liga de Naciones entre 1923 y 1930, y de la Comisión de Arte y Literatura hasta 1939. Entre 1932 y 1942 estuvo a cargo de Museo Toma Stelian, al tiempo que era coeditor de la revista *Analecta*. Además fundó las publicaciones *Studii i Cercetări de Istoriei Artei* y *Revue Roumaine d'Histoire de l'Art*. Fue profesor de

Historia del Arte en la Universidad de Bucarest hacia 1931. En 1948 ingresó como miembro de honor en la Academia Rumana. Un año después creó el Instituto de Historia del Arte, que dirigió —durante dos décadas— hasta su muerte. Comparte con Castillejo (miembro adjunto del Subcomité de Relaciones Universitarias) el Comité para el intercambio de personal docente, siendo Oprescu el secretario de la Comisión de Cooperación Intelectual. G. A. Murray era el presidente y Curie Sklodowska y J. Destrée los vicepresidentes, cfr. *Boletín Mensual de la Sociedad de las Naciones*, vol. IX, 1 (1.º al 31 de enero de 1929), p. 43.

[8]⁴¹

Madrid, 10 de julio de 1929

Sr. Coriolano Alberini

Querido amigo:

Apenas recibí su tarjeta refrescándome la memoria de su asunto, hablé con Castillejo el cual comenzó a actuar con sincero empeño. Al cabo de algún tiempo y después de un viaje de Castillejo a París recibí la adjunta carta que he demorado transmitir a usted esperando tal vez un nuevo extremo. Pero, por lo visto, han entrado todas esas cosas en los últimos meses en inerte *statu quo*. Castillejo sigue alerta y como no creo que hagan nada sobre América española sin contar con él presumo que en la primera ocasión se logrará la cosa.

He estado hasta última hora angustiado por la necesidad de resolver mi viaje este año hacia ustedes o más bien dejarlo para el año que viene. La razón de este titubeo y al cabo de la solución negativa ha sido simplemente la historia del curso público dado por mí este año del cual no sé si tiene usted referencias. Yo volví de ahí decidido a no ocuparme formalmente de otra cosa que en preparar mis cursos próximos en la Argentina. Pero, al encargarme de mi cátedra habitual universitaria en el mes de febrero se me ocurrió hacer lo que hace mucho tiempo quería haber hecho. Como de mis tres clases semanales suelo hacer dos de seminario y una de exposición continuada, pensé que esta última podría interesar a personas que no frecuentan la vida universitaria. Intencionalmente, como diría un fenomenólogo, yo presumía la posible existencia de 50 ó 60 personas, más o menos dedicadas a nuestro estudio. Para hacerles saber que comenzaba un curso sistemático cometí el error de hacerlo anunciar con dos líneas en un periódico. Este desliz tiene la culpa de que no pueda yo este año encontrarme con ustedes como era mi más central deseo.

Porque ese desliz trajo consigo la más curiosa serie de azarosas complicaciones. Por lo pronto no pude dar la primera lección anunciada porque el público desbordó el aula máxima de nuestra facultad. Hubo que trasladar el curso al Paraninfo donde en efecto di mi primera conferencia. La afluencia inesperada de oyentes perturbaba ya mi modesto propósito y me obligaba a un tipo de trabajo de esfuerzo y preparación, que daba al traste con mi voluntad de dedicarme exclusivamente a los cursos argentinos. Pero ahora comienza la complicación mayor. Y es que después de mi primera lección en el Paraninfo vino el cierre de la Universidad, mi dimisión de la Cátedra⁴² y la obligación en que me encontré ante mi público de seguir el curso fuera de la Universidad en local alquilado por mí, por tanto, un local no oficial⁴³. Aparte la pérdida de semanas que todo esto produjo me encontré, sin saber cómo, condenado a toda una serie de diez grandes conferencias en condiciones imprevistas, con un carácter de publicidad que nunca habían tenido estas cosas en España. Con todo ello quedé muy fatigado y sin más tiempo que un mes para preparar mi labor ultramarina.

Refiero a usted esto con enojosa prolijidad porque me interesa mucho que sepa usted y por usted nuestros amigos cuál es la única y exclusiva causa de que no me haya embarcado el mes anterior. Como usted ve se trata de una curiosa complicación, ajena a mi albedrío, que no es mal ejemplo de lo que yo llamo “la indentación del azar en la línea substantiva histórica”⁴⁴. El azar resulta siempre de la convergencia sobrevenida entre series independientes y no azarosas. Para mí es éste uno de los grandes temas historiográficos. Tan falso como fuera decir –y a esto tienden los puros historiadores como Eduardo Meyer⁴⁵– que la historia es precisamente azar y por lo mismo constitutivamente irracional, como decir utópicamente que la historia es, parejamente a la materia, realidad conforme a leyes –ejemplo extremo el materialismo histórico o en el otro polo Hegel⁴⁶. La verdad es que en lo real histórico intervienen la ley y el azar. Y para mí es éste un síntoma ontológico de que a diferencia de la materia, la estructura histórica ella misma, no es unitaria sino precisamente el lugar de lo real o del Universo donde entran en colisión realidades antagónicas.

La suspensión de mi viaje por este año no hace sino concentrarme más y con mayor holgura en la preparación de mi labor argentina para el próximo año. Creo que es el momento, en general, y muy especialmente en la Argentina, para dar una gran batalla en pro del “poder espiritual”⁴⁷.

Afectuosos recuerdos para Ravignani, Guerrero⁴⁸, Romero⁴⁹, Dujovne⁵⁰ y demás amigos.

Reciba un saludo cordial de su amigo.

José Ortega y Gasset

¿Viene usted en Diciembre?⁵¹

¿Qué tal resultó la labor de Keyserling⁵²?

Si cree que debemos hacer algo más en el asunto Castillejo o en cualquier otro, hágamelo saber.

NOTAS [8]

⁴¹ Fondo Coriolano Alberini, Instituto de Filosofía Argentina y Americana-IFAA, Universidad de Cuyo.

⁴² Se produjo el 18 de marzo de 1929 en rechazo a la represión que la Dictadura de Primo de Rivera impuso sobre los estudiantes que protestaron contra el Estatuto universitario del ministro Eduardo Callejo, aprobado el año anterior, cfr. “Notas a la edición”, VIII, 683.

⁴³ Ortega alude al curso “¿Qué es filosofía?” que hubo de moverse desde la Universidad (primera lección) a la Sala Rex el martes 9 de abril de 1929 –por causa del cierre de la Universidad y la renuncia a su cátedra– durante cinco lecciones y finalizó en el Teatro Infanta Beatriz en que se dictaron las últimas cinco, hasta el 17 de mayo.

⁴⁴ La frase entrecomillada sintetiza lo expresado por primera vez en el “Prólogo a *La Decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler”, de 1923: “Los «hechos» son sólo datos, indicios, síntomas en que aparece la realidad histórica. Ésta no es ninguno de ellos, por lo mismo que es fuente de todos. Más aún: qué «hechos» acontezcan depende, en parte, del azar”, III, 417. En febrero de 1928, escribía: “Y la misión completa de la historia consistiría en determinar ante cada caso cuál es la porción constante y cuál la indentación que el azar y la contingencia producen en aquélla”, “[La Historiología]”, VIII, 23.

⁴⁵ Eduardo Meyer (Hamburgo, 25-I-1855 – Berlín, 31-VIII-1930) estudió Historia en las Universidades de Bonn y Leipzig, siendo nombrado profesor en Breslavia (1885), Halle (1889) y Berlín (1902). Entre sus obras, que suman más de 570 títulos, habría que mencionar: *Exploraciones en la historia de los Gracos* (1894), *El desarrollo económico de la antigüedad* (1895), *De la teoría y métodos de la historia* (1902), *Cronología egipcia* (1904), *Los israelitas y sus tribus vecinas* (1906), *Los sumerios y los semitas en Babilonia* (1906), *Escritos breves sobre Teoría de la Historia y la Historia económica y política de la Antigüedad* (1910), *El ballazgo de papiros en Elephantine* (1912) e *Historia interna de Roma desde el 66 al 44 a. C.* (1918). Ortega cita o se refiere en sus obras a los siguientes libros: *El origen del tribunado y la comunidad de las cuatro tribus* (1910), *Elementos de Antropología* (1910), *Historia de la Antigüedad* (5 volúmenes, 1884-1902), *La monarquía de César y el principado de Pompeyo* (1918), *Origen y comienzos del cristianismo* (3 volúmenes, 1921-1924) e *Historia de los mormones* (1912). En 1926, Ortega lo considera “el más grande historiador con que hoy cuenta Alemania”, “La forma como método histórico” (1926), en *Espíritu de la letra* (1927), IV, 127.

⁴⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Stuttgart, 27-VIII-1770 – Berlín, 14-XI-1831), filósofo idealista. Sus principales obras son *Fenomenología del Espíritu* (1807); *Ciencia de la Lógica* (1812-1816); *Elementos de la Filosofía del Derecho* (1821); *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1827), entre muchas otras. Ortega ha tratado en numerosos textos sobre el pensamiento de Hegel: “Hegel y América”, II, 667-679, “La Filosofía de la Historia de Hegel y la historiología”, V, 229-247, “En el centenario de Hegel”, V, 687-704, y “Hegel y la Filosofía de la Historia”, VIII, 521-533.

⁴⁷ Es interesante apuntar que cuando Ortega publica “El hombre a la defensiva” –septiembre 1929–, es decir, dos meses después de esta carta, incluye una nota al pie que se mantiene en la

edición de las *Obras completas* de los años 1932, 1936 y 1943, en el párrafo que manifiesta que en el interior del argentino existe un desarrollo anómalo del “afán de riqueza”, agrega: “Sobre esto insistiré en otros apuntes, que título *La Argentina y el poder espiritual*”, “Apéndice”, II, 933. La nota desaparece en las ediciones posteriores.

⁴⁸ Luis Juan Guerrero (Baradero, provincia de Buenos Aires, 1899 – Mar de Ajó, provincia de Buenos Aires, 1957). Graduado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, se doctora en Filosofía en la Universidad de Zúrich en 1925. Desarrolla después una amplia gira europea de conferencias y al regresar, en 1928, dictó un curso sobre Dilthey, Hartmann, Heidegger y otros modernos filósofos germanos. Su trayectoria docente incluye la titularidad de las cátedras de Filosofía en el Instituto Nacional del Profesorado Secundario de la Ciudad de Buenos Aires, Ética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Estética en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata y de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y Psicología en la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional del Litoral. Su obra fundamental es *Estética operatoria en sus tres direcciones* (Buenos Aires: 1956) en tres tomos: tomo I: *Revelación y acogimiento de la obra de arte. Estética de las manifestaciones artísticas*; tomo II: *Creación y ejecución de la obra de arte. Estética de las potencias artísticas* y tomo III: *Promoción y requerimiento de la obra de arte. Estética de las tareas artísticas*, cfr. Blanca PARFAIT, “Luis Juan Guerrero”, [en línea], Archivo Filosófico Argentino, Centro de Estudios Filosóficos “Eugenio Pucciarelli”, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, diciembre de 2010, <http://www.archivofilosoficoargentino.info>. [Consulta: 30 de marzo de 2015].

⁴⁹ Francisco Romero (Sevilla, 16-VI-1891 – Buenos Aires, 7-X-1962). De niño se trasladó con sus padres a la Argentina y hacia 1910 comenzó la carrera militar que abandonó en 1931 cuando sucedió a Alejandro Korn (a quien había conocido en 1920) en la cátedra de Metafísica. Ya en 1928 había comenzado su labor docente en la Universidad de Buenos Aires y en el Instituto del Profesorado. Luego, en 1936 ocupó una cátedra en la Universidad de La Plata. Colaboró regularmente en revistas como *Nosotros*, *Valoraciones* (que inspiraba Korn), *Sagitario*, *Cursos y Conferencias*, *La Vida Literaria*, *Síntesis*, *Sur* y *Realidad* –de la que fue director– y en el diario *La Nación*. También dirigió la Biblioteca Filosófica de la editorial Losada. En el Colegio Libre de Estudios Superiores, Romero dictó en 1933 un curso titulado “Tres lecciones sobre Guillermo Dilthey” que recibió el reconocimiento de Ortega en su obra “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, pues en nota señala: “Al corregir estas pruebas veo el anuncio de un ciclo de tres lecciones que sobre Dilthey habrá dado a estas horas don Francisco Romero en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Tal curso habrá sido la primera contribución hispánica –el autor nació en España– al estudio de Dilthey, y es seguro que, además, será muy estimable trabajo, dadas la serenidad y cuidadosa información de este excelente profesor”, VI, 249 n., inicialmente publicado en *Revista de Occidente*, 127 (enero de 1934). Romero fue miembro del Consejo Directivo de la Federación Internacional de Filosofía, miembro de la Sociedad Internacional de Fenomenología, de la Academia de Ciencias de Buenos Aires, del Instituto Argentino de Filosofía Jurídica y Social, de la Academia Nacional de Artes y Letras de Cuba, de la Academia Americana de Arte en los Estados Unidos, de la Sociedad Chilena de Filosofía, de la Sociedad Cubana de Filosofía, de la Sociedad Peruana de Filosofía, etc. Merecen mencionarse los textos que dedica a Ortega y a su pensamiento: “Al margen de «La rebelión de las masas»”, *Sur*, 2 (otoño 1931), pp. 193-206; “Un filósofo de la problematicidad”, *Cruz y Raya*, 21 (diciembre 1934), pp. 9-35; “Presencia de Ortega”, *Sur*, 23 (agosto 1936), pp. 11-19; “En los setenta años de Ortega”, *Imago Mundi*, 2 (1953), pp. 69-72; “Ortega y la circunstancia española”, *La Torre*, 15-16 (julio-diciembre 1956), pp. 361-368; “Ortega y el ausentismo filosófico español”, *Sur*, 241 (1956), pp. 24-29; “Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual”, *Cursos y Conferencias*, 276 (1957), pp. 1-19; y el libro *Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual y otros ensayos*. Buenos Aires: Losada, 1960. Entre sus otras obras se pueden enumerar: *Vieja y nueva concepción de la realidad* (1932), *Los problemas de la filosofía de la cultura* (1938) y *Sobre la historia de la filosofía* (1943).

⁵⁰ León Dujovne (Kurilovich, Ucrania, 15-XI-1898 – Buenos Aires, 16-I-1984) realizó sus estudios de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires, doctorándose en 1928 con una tesis titulada *La epistemología de Mach y de Meyerson, y sus relaciones con la filosofía moderna*. Asimismo, obtuvo su diploma de Abogado en 1935. En la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires se desempeñó a diferentes niveles en las cátedras de Lógica (1926), Introducción a la Filosofía (1928), Psicología II (1929), Epistemología (1934), Filosofía de la Historia y Filosofía moderna (fue profesor titular entre 1956 y 1964). Entre sus publicaciones más importantes cabe mencionar *La obra filosófica de José Ingenieros* (1930), *La psicología sociológica de los valores* (1930), *Spinoza: su vida, su época, su obra, su influencia* (1943), *Psicología y filosofía de la persona* (1946), *La filosofía de la historia de Nietzsche a Toynbee* (1957), *La filosofía de la historia en la Antigüedad y en la Edad Media* (1958), *Teoría de los valores y filosofía de la historia* (1959), *La Filosofía del Derecho de Hegel a Kelsen* (1963), *Martín Buber, sus ideas religiosas, filosóficas y sociales* (1965) y *El pensamiento histórico de Benedetto Croce* (1968). Entre los estudios dedicados al pensamiento de Ortega hay que consignar “Ortega y Gasset y la razón histórica”, *La Nación*, 8-XII-1940; “El pensamiento histórico de José Ortega y Gasset”, *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 5.ª época, 2 (1957), pp. 193-234; y el libro *La concepción de la historia en José Ortega y Gasset*. Buenos Aires: Rueda Editor, 1968 (cfr. Alberto CATURELLI, *Historia de la filosofía en la Argentina*. Buenos Aires: Ciudad Argentina y Universidad del Salvador, 2001, pp. 627 y 1.087-1.088; Francisco LEOCATA, *Los caminos de la filosofía en la Argentina*. Buenos Aires: CESBA (Centro de Estudios Salesianos de Buenos Aires), 2004, pp. 296-298; Luis PARRÉ y Celina A. LÉRTORA MENDOZA, *La Filosofía en la Argentina*. Buenos Aires: Docencia, 1981, pp. 193-197).

⁵¹ Alberini viaja a Alemania en 1930 pero no a España.

⁵² Hermann Alexander, conde de Keyserling (Koenno, Lituania, 20-VII-1880 – Tirol, Austria, 26-IV-1946), llegó a la Argentina habiendo publicado con anterioridad *Trama del mundo* (1906), *Immortalidad* (1907), *Diario de viaje de un filósofo* (1918), *Filosofía del arte* (1920), *Conocimiento creador* (1922) y *Política, economía y sabiduría* (1922). Había fundado en Alemania la “Escuela de la sabiduría” con influencias orientales. Su llegada a Sudamérica venía precedida de un estudio sobre el pueblo norteamericano en su obra *Norteamérica liberada* (1930) y se proponía conocer de primera mano el temperamento de los países de esta región. El resultado fueron unas *Meditaciones suramericanas* (1932). En Buenos Aires, habla sobre “Inspiración y educación” y lo presenta Alberini con estas palabras que recoge el diario *La Nación* el 13 de julio de 1929: “Rasgo relevante de la personalidad de Keyserling es no sólo el de figurar entre los pensadores más originales de nuestra época, sino el de haber logrado excluir la meditación filosófica merced a un esfuerzo que incide, especialmente, sobre el problema que más inquieta a la humanidad, o sea el del sentido y valor de la vida”.

[9]⁵³

Freiburg, 20 de Febrero. 1930

Caro amigo: Aquí en la cumbre de un monte de la selva negra, Heidegger⁵⁴ dictó una clase de seminario. Hoy tendré el gusto de almorzar con Zubiri⁵⁵, con quien muy afectuosamente hablamos de Ud. Espero habrá recibido Ud. un número de *La Nación*⁵⁶, donde publiqué un fragmento filosófico de su última carta. Disculpeme la libertad que me he tomado. Me parecía egoísmo gozarme solo el fragmento sobre la "indentación del azar en la historia"⁵⁷. Todos me agradecieron la cosa. ¿Vendrá Ud. este año? Tenía el propósito de hacer una escapada a Madrid, pero no es posible. El año próximo iré directamente allí. Me encontré con Keyserling en Berlín. Tuvo en B[uenos] Aires un éxito



Freiburg, 20 de Feb. 1930 1
 Caro amigo: aquí, en la cumbre de
 un monte de la Selva Negra, Heide-
 gger dictó una clase de seminario.
 Hoy tendré el gusto de almorzar con
 Zubiri, con quien muy afectuosamente
 hablamos de Ud. - Espero habrá
 recibido Ud. un número de "La Nación",
 donde publiqué un fragmento filosófico
 de su última carta. Disculpeme la
 libertad que me he tomado. Me
 parecía egoísmo gozarme solo
 el fragmento sobre la "indentación
 del azar en la historia". Todos me agra-
 decieron la cosa - ¿Vendrá Ud. este
 año? Tenía el propósito de hacer una
 escapada a Madrid, pero no es posible.
 El año próximo iré directamente allí.
 Me encontré con Keyserling en Berlín.
 Tuvo en B[uenos] Aires un éxito tan sonado
 como pintoresco. Descubrió la friolera ar-
 tística. Ahora ya no hay gente molesta en
 mi país - Tanto nos ha divertido lo

Primera postal. Freiburg, 20 de febrero de 1930

tan sonado como pintoresco. Descubrió la *tristeza argentina*. Ahora ya no hay gente triste en mi país. Tanto nos ha divertido el hallazgo! ¿Por qué somos tristes? Pues porque ponemos el acento vital en la parte pasiva del espíritu. Tenemos más alma que espíritu. En suma: nos dijo –diré como le dije interpretándolo– que somos unos animalitos simpáticos...

Habló en buen castellano. Es un hombre terriblemente interesante. Solo que no admite el diálogo. Prefiere el monólogo. Es un tipo ideal para descomponerles el chirumen a nuestros chicos y chicas. Cuando terminó sus conferencias le dediqué 7 artículos⁵⁸ en *Crítica*⁵⁹. Se los enviaré a Ud. Espero verle pronto en B[ueno]s Aires.

Un abrazo de su amigo

C. Alberini



el hallazgo. ¿Por qué somos tristes?
Pues porque ponemos el acento vital
en la parte pasiva del espíritu. Ten-
emos más alma que espíritu. En
suma: nos dijo, –diré como le dije
interpretándolo– que somos unos
animalitos simpáticos...
Habló en buen castellano. Es un
hombre terriblemente interesan-
te. Solo que no admite el
diálogo. Prefiere el monólogo. Es
un tipo ideal para descomponerle
el chirumen a nuestros chicos
y chicas. Cuando terminó sus confe-
rencias le dediqué 7 artículos en
"Crítica". Se los enviaré a Ud.
Espero verle pronto en Bs. Aires.
Un abrazo de su
amigo
C. Alberini

Segunda postal. [Freiburg, 20 de febrero de 1930]

NOTAS [9]

⁵³ AO, sig. C55-17d. Son dos postales. En el anverso de la primera se lee “Feldberg Schwarzwald, 1500 m. ü. M. / Hotel Feldbergerhof, 1279 m. ü. M.”. El municipio de Feldberg está ubicado en la Selva Negra meridional (región de Friburgo, Estado de Baden-Wurtemberg) y es uno de los que está a mayor altura sobre el mar en Alemania. Recibe su nombre por el monte Feldberg. En el reverso de la otra postal se lee “Freiburg i. Br – Universität / Aufnahme von E Baumgartner in Freiburg i. Br.”, y en el anverso de la misma se ve una fotografía de la Universidad.

⁵⁴ “Del 16 al 23 de febrero de 1930 Astrada coincide en Friburgo con Coriolano Alberini, a quien conduce al encuentro con Heidegger en Todtnauberg. Alberini –el «patriarca cronológico» de la filosofía argentina, como le gustaba ironizar– había sido invitado a dar una serie de conferencias en las Universidades de Berlín, Leipzig y Hamburgo sobre la influencia del pensamiento alemán en Argentina, que serían editadas en Alemania en un breve volumen. En Berlín había sostenido trato con Einstein, Bergson, Langevin, Kohler y Meyerson, entre otros, a quienes, años antes, invitara a nuestro país. Y en Leipzig, donde disertó sobre la influencia de Herder en la constitución del pensamiento argentino, Hans Driesch y Félix Krüger, de quienes también había sido anfitrión, le habían dado un cálido recibimiento.

“Heidegger, poco dado al trato con desconocidos, le negó en un primer momento el encuentro, hasta que por intermedio de Astrada la reunión se hizo posible. Diego Pró refiere en su biografía de Alberini que debido a la parálisis que lo afectaba, debieron realizar el viaje en trineo hasta lo alto de la montaña, por lo que casi se congelan en el camino. Astrada frecuentaba la legendaria cabaña en lo alto de la montaña acompañado con su joven mujer, Catalina Heinrich –a la que cariñosamente llamaba «Ina»–, quien había estrechado vínculos amistosos con la esposa de Heidegger. En una foto tomada en la ocasión se los ve a ambos flanqueando a Alberini apoyado en sus muletas hundidas en la nieve, a las puertas de la cabaña de Todtnauberg”, Guillermo DAVID, “Carlos Astrada: la larga marcha de la filosofía argentina”, *Nombres. Revista de Filosofía*, año IX, 13-14 (septiembre de 1999), p. 77.

Martín Heidegger (Meßkirch, 26-IX-1889 – Friburgo de Brisgovia, 26-V-1976) estudió Teología, Ciencias Naturales y Filosofía en la Universidad de Friburgo de Brisgovia, donde fue discípulo de Heinrich Rickert, neokantiano de la Escuela de Baden. Defiende su tesis *La teoría del juicio en el psicologismo* en 1913. Luego es designado como *Privatdozent* y se convierte en asistente de Edmund Husserl, fundador de la Fenomenología. Comenzó a enseñar en Friburgo en 1915 y luego, entre 1923 y 1928, en Marburgo. Su obra fundamental, *Ser y Tiempo*, fue publicada en 1927. Regresa a la Universidad de Friburgo para ocupar la cátedra de Husserl. Se hizo cargo del Rectorado de la Universidad de Friburgo entre 1933 y 1934, y se desempeña como afiliado al Partido Nacional-Socialista. Le retiran la autorización para dictar clases entre 1946 y 1949, regresando a la actividad académica recién en 1951. Otras de sus obras son *Kant y el problema de la metafísica* (1929), *¿Qué es metafísica?* (1930), *Hölderlin* (1942), *Caminos del bosque* (1950), *¿Qué significa pensar?* (1951), *La pregunta por la técnica* (1953) y *Nietzsche* (1961), cfr. Luis Fernando MORENO CLAROS, *Martín Heidegger*. Madrid: Edaf, 2002.

⁵⁵ Xavier Zubiri (San Sebastián, 4-XII-1898 – Madrid, 21-IX-1983). Graduado en el Colegio de Santa María de su ciudad natal (1905-1915), inicia los estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Madrid. Allí reside como estudiante externo y recibe las primeras influencias decisivas para su formación como filósofo; especialmente importante es el encuentro con José Ortega y Gasset a comienzos del año 1919. Entre los años 1920 y 1921, Zubiri estudia filosofía en el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina. Durante el mes de noviembre del año 1920 se traslada brevemente a Roma, donde obtiene su doctorado en Teología. La filosofía de Husserl, que en aquel momento está transformando el panorama filosófico europeo, es el objeto de la memoria de licenciatura que Zubiri presenta en febrero del año 1921 en Lovaina, y que se tituló *Le problème de le objectivité d'après Ed. Husserl. I: La logique pure*. El 21 de mayo de ese mismo año, Zubiri presenta en la Universidad Central de Madrid su tesis doctoral de Filosofía, dirigida por Ortega, y titulada *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*. Por

otra parte, en el mismo año 1921 Zubiri fue ordenado sacerdote en Pamplona. En el año 1926, gana por oposición la cátedra de Historia de la Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad Central de Madrid. En 1930, Zubiri se encuentra en Berlín, donde conoce, entre otros, a Einstein, Schrödinger, Zermelo y Jaeger. En el año 1931, Zubiri se reincorpora a su cátedra en Madrid y en 1935 obtiene la secularización para contraer matrimonio. En 1944, publica la primera edición de *Naturaleza, Historia, Dios; Sobre la esencia*, se edita en 1962, y luego *Cinco lecciones de filosofía* (1963). En 1980 comienza la publicación de la trilogía de su obra definitiva *La Inteligencia Sentiente*. Al primer volumen, *Inteligencia y realidad* (1980), le siguen *Inteligencia y logos* (1982) e *Inteligencia y razón* (1983). En el año 1983, con las fuerzas mermadas por la enfermedad, Zubiri comienza la preparación de un nuevo libro, *El hombre y Dios*, que ya no podrá terminar. Sus discípulos, agrupados en la Fundación Xavier Zubiri, han iniciado la publicación de sus obras: *El hombre y Dios* (1984), *Sobre el hombre* (1986), *Estructura dinámica de la realidad* (1989), *Sobre el sentimiento y la volición* (1992), *El problema filosófico de la historia de las religiones* (1993), *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental* (1994), *Espacio, tiempo, materia* (1996), *El problema teológico del hombre: cristianismo* (1997), *El hombre y la verdad* (1999). En el año 2000 se publicaron los *Primeros Escritos (1921-1926)*, en el año 2001 *Sobre la realidad*, y en el año 2002 *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944)*.

⁵⁶ Diario matutino fundado por Bartolomé Mitre (1821-1906) en Buenos Aires, cuyo primer número salió de la imprenta el 4 de enero de 1870. Ortega fue un asiduo colaborador entre los años 1923 y 1942, cfr. Marta CAMPOMAR, *Ortega y Gasset en La Nación*. Buenos Aires: Elefante Blanco, 2003.

⁵⁷ Remite a la carta del 10 de julio de 1929.

⁵⁸ En el diario *Crítica*, Alberini analiza en siete artículos el curso dictado por Keyserling en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires durante el mes de julio de 1929. Las fechas de estas notas-reportaje son: 26 al 30 de septiembre, y 1 y 2 de octubre de 1929. En la entrega número VI (1-X-1929) se refiere a la “tristeza argentina” diciendo: “No discutiré si somos tan tristes como cree Keyserling. Pero sospecho que el diagnóstico se hizo fundamentalmente a base de tangos, música penetrada de tristeza sensual. Ésta lo mismo existe en el tango quejumbroso que en el alegre, pues semejante alegría abunda en rasgos de ironía canallesca, la cual es también amargura.

“Cree Keyserling, además, que nuestra tristeza es irremediable. Para consolarnos nos receta trocarla en arte. Si el clínico resulta profeta, habremos encontrado la manera de instaurar una especie de catarsis criolla, puesto que la transfiguración artística del dolor es el mejor procedimiento para superarlo.

“Como se ve, el diagnóstico de Keyserling, sin dejar de ser más o menos plausible, tiene su punto de humorismo, y así como en el juicio sobre Norte América es más duro en la forma que en el fondo, el juicio sobre la Argentina es más severo en el fondo que en la forma.

“Para colmo de encanto lo emitió con acento de viva simpatía, lo que no debe sorprendernos, puesto que a Keyserling le entusiasman las maravillas de lo insciente profundo. Nadie mejor que él para excogitar el alma. Precisamente en este género de exploraciones es donde brilla el gran talento de Keyserling. Aquí reside su fuerza y también el defecto de su cualidad, y tal virtud sería ciertamente admirable si no tuviera tanta urgencia profética, si no se empeñara en disolver la filosofía en sabiduría”, Coriolano ALBERINI, *Escritos de Metafísica*. Mendoza: Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 1973, pp. 187-188.

⁵⁹ El diario *Crítica* fue un periódico argentino fundado el 15 de septiembre de 1913 por el uruguayo Natalio Botana, que funcionó en un edificio palaciego de la tradicional Avenida de Mayo a partir de 1927. El diario tuvo un rápido éxito consolidándose en 1922 como uno de los de mayor tiraje. En 1933 inauguró un suplemento cultural llamado *Revista Multicolor de los Sábados* (en 1926 ya había intentado un proyecto similar con *Crítica Magazine*), con la dirección de Jorge Luis Borges y Ulises Petit de Murat. Siempre ostentó un sesgo político de tono opositor que le valió, en la década del ‘50, ser confiscado por el gobierno de Perón. Tras la muerte de su creador (1941), el diario fue perdiendo influencia y popularidad. Posteriormente, a causa de las dificultades económicas del momento y los cambios en la conducción periodística, dejó de editarse el 30 de marzo de 1962.

[10]⁶⁰

Buenos Aires, 25 de marzo de 1941

Sr. Coriolano Alberini

Querido amigo: rememorando nuestra conversación de ayer y especialmente lo que se refirió a su proyecto de posible actuación mía en la Facultad me ha quedado la inquietud de si en las idas y venidas de nuestro largo coloquio no habrán quedado sin subrayar debidamente lo principal, a saber: que a estas fechas yo no tengo la menor idea precisa de cuál va a ser mi programa de vida en el tiempo próximo⁶¹. Ignoro aún si deberé quedarme aquí o peregrinar y, aun si me quedase, cuál va a ser el conjunto de mis ocupaciones. Como le indiqué empiezo ahora a dar vueltas a la situación en que por intervenir muchos factores de órdenes muy diferentes –públicos y puramente privados, deberes, deseos y hasta problemas físicos de salud, de resistencia en viajes eventuales, etc.– me encuentro un poco embarullado. Tengo, pues, el escrúpulo de que no vaya a ser prematuro plantear a Ravignani su amable designio. Tal vez fuera mejor demorarlo unos días.

Espero sacudir los restos de malestar que me quedan y poder arreglar pronto una comilona dialogada.

Con afectuoso saludo de Ortega



Fotografía de un banquete ofrecido a José Ortega y Gasset en Buenos Aires. Entre los asistentes: Coriolano Alberini, Nirenstein, J. Angel Batistesa, Profesor Fraboschi, Leon Dujovne y Arturo Copdevilla. [S. f.]

Buenos Aires.
25 Marzo 1941

Dr. Coriolano Alberini

Querido amigo: rememorando nuestra conversación de ayer, especialmente lo que se refirió a su proyecto de posible actuación mía en la Facultad me ha quedado una inquietud de si en las ideas nacidas de nuestro largo coloquio no habrá quedado sin subrayar debidamente lo principal, a saber: que a estas fechas yo no tengo la menor idea precisa de cual va a ser mi programa de vida en el tiempo próximo. Ignoro aun si deberé resolver quedarme aquí o peregrinar, y aun si me quedare aquí, cual va a ser el conjunto de mis ocupaciones. Como le indique enquiero ahorrarse vueltas a la situación en que por intervenir muchos factores de ordenes muy diferentes: públicos y puramente privados, deberes, deseos y hasta problemas físicos de salud, de resistencia en viajes eventuales etc. me encuentro un poco embarrullado. Tengo, pues, el escrúpulo de que no vaya a ser prematuro plantear a Navignani su amable desiquio. Tal vez fuera mejor demorarlo mas días.

Espero sacudir los restos de malestar que me quedan y poder arreglar pronto una comilona dializada.

Con un afectuoso saludo de

Ortega

NOTAS [10]

⁶⁰ Fondo Coriolano Alberini, Instituto de Filosofía Argentina y Americana-IFAA, Universidad de Cuyo. Y copia en AO, sig. CD-A/10.

⁶¹ Ortega abandona la Argentina con rumbo a Lisboa el 9 de febrero de 1942.

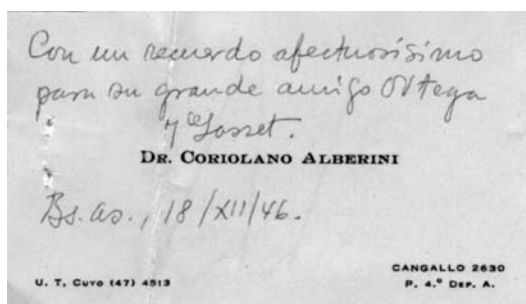
[11]⁶²

B[ueno]s A[ire]s, 18/XII/[19]46

Con un recuerdo afectuosísimo para su grande amigo Ortega y Gasset.

Dr. Coriolano Alberini

U. T. Cuyo (47) 4513

Cangallo 2630
P. 4.º Dep. A

NOTA [11]

⁶² AO, sig. PB-247/27. Es una tarjeta de visita que adjunta una separata de la revista *La Gaceta*, 217-218 (1946), con un artículo dedicado a “Coriolano Alberini”, cuyo retrato aparece a dos columnas a la derecha.

A black and white portrait of a man in profile, facing left. He is wearing glasses, a dark suit jacket, a white shirt, and a dark tie. The background is a plain, light-colored wall.

Special reference to Argentina. "La filosofía de Kierkegaard"; "Die deutsche Philosophie in Argentinien" (Prologos); "Hegel in Argentinien"; "El estatuto de la Universidad de Buenos Aires" (Figura al frente del actual movimiento filosófico argentino); "La cultura filosófica argentina"; "English influences in Culture"; "Die patria en la Universidad", etc.

El doctor Alberici es miembro de la Academia de Filosofía y Letras; y

Nos. 217-218, año 1946.

[12]⁶³

Buenos Aires, a 1 de diciembre de 1948

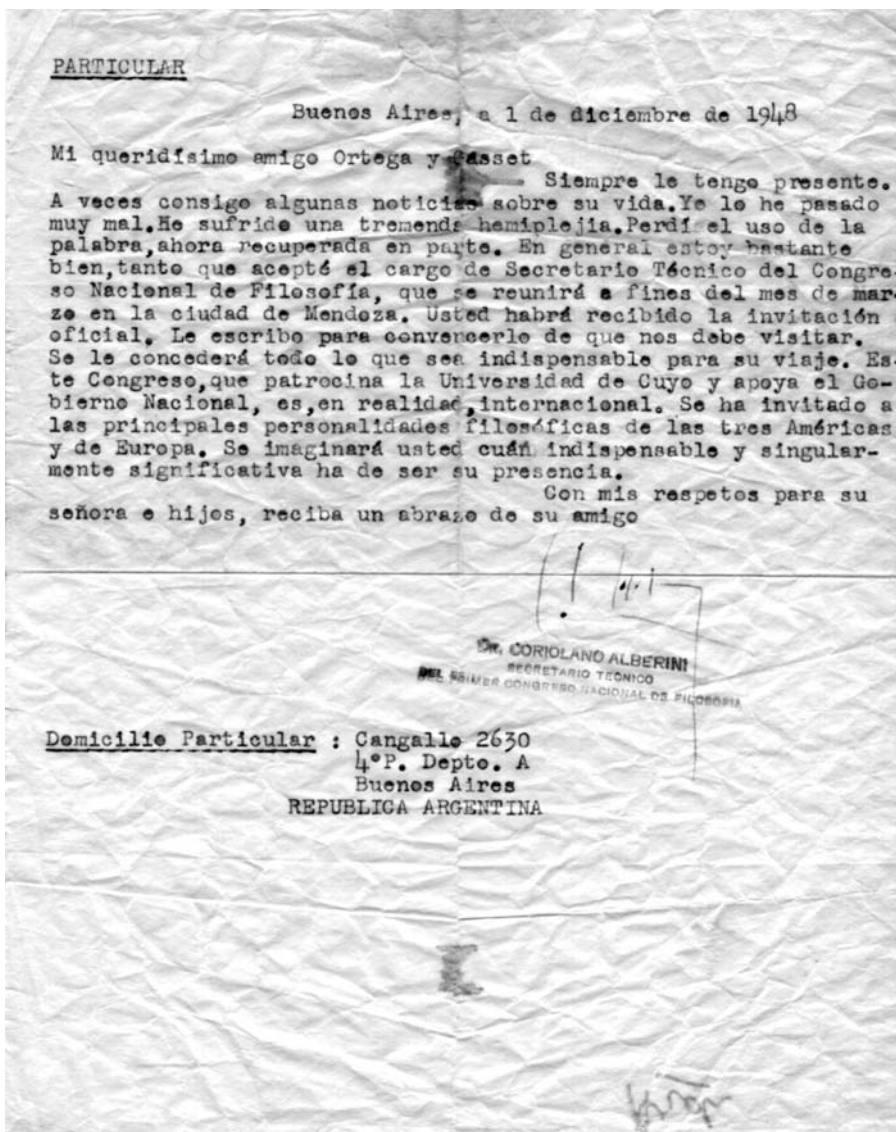
Mi queridísimo amigo Ortega y Gasset

Siempre lo tengo presente. A veces consigo algunas noticias sobre su vida. Yo lo he pasado muy mal. He sufrido una tremenda hemiplejia⁶⁴. Perdí el uso de la palabra, ahora recuperada en parte. En general estoy bastante bien, tanto que acepté el cargo de Secretario Técnico del Congreso Nacional de Filosofía⁶⁵, que se reunirá a fines del mes de marzo en la ciudad de Mendoza. Usted habrá recibido la invitación oficial. Le escribo para convencerle de que nos debe visitar⁶⁶. Se le concederá todo lo que sea indispensable para su viaje. Este Congreso, que patrocina la Universidad de Cuyo⁶⁷ y apoya el Gobierno Nacional⁶⁸, es, en realidad, internacional. Se ha invitado a las principales personalidades filosóficas de las tres Américas y de Europa. Se imaginará usted cuán indispensable y singularmente significativa ha de ser su presencia.

Con mis respetos para su señora e hijos, reciba un abrazo de su amigo.

Dr. Coriolano Alberini
Secretario Técnico
Del Primer Congreso Nacional
de Filosofía

Domicilio Particular:
Cangallo 2630
4.º P. Depto. A
Buenos Aires
República Argentina



© Herederos de José Ortega y Gasset.

NOTAS [12]

⁶³ AO, sig. C-55/17e. Se señala arriba a la izquierda: "PARTICULAR".

⁶⁴ Este ataque cerebrovascular sucedió en 1944.

⁶⁵ El Primer Congreso Nacional de Filosofía se llevó a cabo en Mendoza desde el 30 de marzo al 9 de abril de 1949. Al evento asistieron o mandaron sus trabajos personalidades destacadas, de Argentina, como Coriolano Alberini, Carlos Astrada, Luis Juan Guerrero, Miguel Ángel Virasoro, Renato Treves y, del exterior, Nicola Abbagnano (Università degli Studi, Turín), Maurice Blondel (Université d'Aix-Marseille), Otto Friedrich Bollnow (Universität Mainz), Émile Bréhier (Université de Paris), Carlos Castañeda (University of Texas), Benedetto Croce (Italia), Eugen Fink (Universität Freiburg i. Br., Alemania), Hans-Georg Gadamer (Johann-Wolfgang Goethe Universität, Frankfurt), Ángel González Álvarez (Universidad de Murcia), N. González Caminero (Universidad Pontificia de Comillas), Werner Jaeger (Harvard University), Karl Jaspers (Universität Basel), Ludwig Klages (Seminar für Ausdruckskunde, Zürich), Charles de Koninck (Université Laval, Canadá), Karl Löwith (Hartford Theological Seminary), Jacques Maritain (University of Princeton), Antonio Millán Puelles (Instituto de Albacete, Universidad de Murcia), Francisco Miró Quesada (Universidad Mayor de San Marcos, Perú), G. E. Moore (Cambridge University), Adolfo Muñoz Alonso (Universidad de Murcia), Luis Pareyson (Universidad Nacional de Cuyo), Bertrand Russell (Cambridge University), Michele Federico Sciacca (Università di Genova), Eduard Spranger (Universität Tübingen), Wilhelm Szilasi (Universität Freiburg i. Br.), entre otros. El Congreso Nacional de Filosofía de Mendoza de 1949 fue el primer congreso de filosofía celebrado en Hispanoamérica. El presidente de la República, Juan Domingo Perón, intervino en el Congreso con un discurso de cierre en el Teatro Independencia de Mendoza el sábado 9 de abril, con la presencia de ministros, rectores de Universidades argentinas y la concurrencia de gran parte de los 284 congresistas. Las Actas fueron publicadas en 1950 por la Universidad Nacional de Cuyo.

⁶⁶ Ortega no concurrió al Congreso, tampoco lo hizo Julián Marías, quien sí envió una comunicación.

⁶⁷ La Universidad Nacional de Cuyo, ubicada en Mendoza, fue fundada el 21 de marzo del año 1939 a través del decreto n.º 26.971 del Poder Ejecutivo Nacional; en tanto que el 16 de agosto del mismo año se iniciaron oficialmente los cursos con la conferencia inaugural de Ricardo Rojas. Fue creada para ofrecer servicios educativos en la región de Cuyo, que comprende las provincias de Mendoza, San Juan y San Luis. En la actualidad su actividad se concentra en Mendoza y cuenta con 11 facultades, el Instituto de Ciencias Básicas, el Instituto Balserio (ubicado en Bariloche, Provincia de Río Negro) y el Instituto Tecnológico Universitario (ITU). También presta servicios educativos de Nivel Medio a través de cinco colegios Polimodales y de Educación General Básica.

⁶⁸ La Universidad Nacional de Cuyo había convocado el Primer Congreso Argentino de Filosofía en diciembre de 1947, abierto a la recepción de trabajos de todos los países hispanohablantes. El presidente de la Nación Argentina, Juan Domingo Perón, decretó la nacionalización del Congreso que, entonces, pasó a denominarse Primer Congreso Nacional de Filosofía. "El decreto n.º 11.196 del 20 de abril de 1948, suscripto por el presidente Perón, amplió las pretensiones iniciales. En los considerandos del mismo se puede leer: «Que su temario relativo a la persona, educación y convivencia humana, revisten interés capital para la doctrina nacional...» y «Que el Poder Ejecutivo Nacional en la persona del primer mandatario, tendrá a su cargo la conferencia final y la presidencia de la sesión plenaria del Congreso». En la parte dispositiva del decreto se otorgaba carácter nacional al Congreso, y se lo pasaba a designar como Primer Congreso Nacional de Filosofía. Se establecía como fecha del 25 al 29 de octubre de 1948. La fecha definitiva fue establecida mediante decreto presidencial n.º 34.283 del 4 de noviembre de 1948", Santiago H. VÁZQUEZ, "Contextualización histórico-política del Primer Congreso Nacional de Filosofía", Universidad Nacional de San Luis – Facultad de Ciencias Humanas, *Revista Diálogos*, vol. 3, 2 (octubre 2012), p. 50.

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

Artículos



< Ortega en el muelle de Zumaya, 1919.

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

*Acto lingüístico, conocimiento e intención significativa en Coseriu
y Ortega y Gasset*
Jesús Martínez del Castillo

*La construcción del conocimiento científico como imperativo ético-político
en el pensamiento de José Ortega y Gasset*
Domingo Fernández Agis

La recepción de la obra de José Ortega y Gasset en Polonia
Dorota Leszczyna

*Idea y reforma de la Universidad: José Ortega y Gasset,
Manuel García Morente y Jaime Benítez*
José Emilio Esteban Enguita

*Elementos para una antropología filosófica de la educación
en Ortega y Gasset*
José Luis Botanch Callén

Acto lingüístico, conocimiento e intención significativa en Coseriu y Ortega y Gasset

Jesús Martínez del Castillo

Resumen

El acto lingüístico como acto de hablar, decir y conocer es una actividad que realiza el sujeto desde lo profundo de su conciencia. Consiste en la síntesis cognoscitiva que realiza el hablante de su intuición y de lo que añade mediante su imaginación y su razón, convirtiéndola en palabras de una lengua. El acto lingüístico y, por tanto, el lenguaje, es la proyección hacia las cosas de lo que el sujeto realiza en su interior. Las cosas así tienen un grado de realidad relativo, el que el sujeto les da proyectando su intención significativa hacia lo que le rodea, utilizando para ello las palabras de una lengua, creando así su verdad o su logos. Mi intención en este artículo es reflexionar sobre la realidad humana del acto lingüístico en cuanto que es la respuesta del sujeto que vive una situación dada.

Palabras clave

Hablar, decir y conocer, acto lingüístico, conocimiento, intención significativa, universos de conocimiento, mundos conocidos, Ortega y Gasset, Coseriu.

Abstract

The speech act as an act of speaking, saying and knowing consists in an activity executed by the subject from the depths of his conscience. It is the cognizant synthesis made by the speaker of his intuition and what he adds by means of his imagination and intellect, thus transforming it in words of a language. The speech act and thus language is nothing but the projection of the subject's contents of his conscience to things surrounding him. In this way the degree of reality of things in the world is relative, the one created by the subject projecting his meaningful intentional purpose on the things by means of words of a language, thus creating his logos and truth. My intention in this article is thinking over the human reality of the speech act in as much as it constitutes the reality lived by the subject in his circumstance.

Keywords

Speaking, saying and knowing, speech act, knowledge, meaningful purpose, speech universes, known worlds, Ortega y Gasset, Coseriu.

1 El conocer humano no es más que la expresión de la libertad e inteligencia del hombre¹. Es una actividad libre orientada a dominar y manipular

¹ Como he defendido en otros sitios, hablar es hablar, decir y conocer. No hay un hablar sin un decir, ni un decir sin un conocer. De los tres aspectos de la actividad del hablar, el conocer es el fundamento último (cfr. Jesús MARTÍNEZ DEL CASTILLO, *La lingüística del decir; el logos semántico y el logos apofántico*. Granada: Granada Lingvistica, 2004). De aquí que haga más las palabras de COSERIU cuando dice: "el lenguaje pertenece al dominio de la libertad y de la finalidad" (*Sincronía, diacronía e historia: el problema del cambio lingüístico*. Madrid: Gredos, 1988 [1957], p. 194), y añade más adelante: "ningún agente externo, de ningún orden, puede actuar «sobre la lengua» sin pasar por la libertad y la inteligencia de los hablantes" (*Sincronía, diacronía e historia*, ob. cit., p. 196).

Cómo citar este artículo:

Martínez del Castillo, J. (2015). Acto lingüístico, conocimiento e intención significativa en Coseriu y Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (30) 79-109.
<https://doi.org/10.63487/reo.357>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 30. 2015
mayo-octubre



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

lo que el sujeto aprehende². En el acto del conocer el sujeto se manifiesta como un sujeto que

- a) *Se separa* a sí mismo de lo *sensible y concreto*, es decir, de lo que le viene a través de sus sentidos;
- b) *transforma* lo sensible y concreto en algo *abstracto y virtual*;
- c) realizando estas dos operaciones *dentro de sí mismo*, en su *conciencia*;
- d) para *superar la circunstancia* en la que se encuentra;
- e) creando de esta manera *algo* que antes no existía, algo que es siempre *nuevo*.

Estas cinco manifestaciones señaladas son dimensiones del ser que es en el mundo, el ser ahí³, o el ser que tiene que superar su circunstancia⁴. A causa de ellas el sujeto crea:

- 1. Su propio *yo*, es decir, su *conciencia*.
- 2. Cosas virtuales, es decir, *contenidos de conciencia*⁵, *significados* objetivados en la *palabra* o *lenguaje*.

² Una oración como la presente se interpretaría de forma distinta si el hablante fuera un representante de lo que llamamos la cultura occidental o un representante de la cultura oriental. En Occidente el conocimiento humano va dirigido a dominar el objeto conocido. Sin embargo en Oriente va dirigido al sujeto que conoce, a dominar las pasiones y propiciar las capacidades del sujeto cognoscente. A causa de esto en Occidente el conocimiento llega a su culmen en la ciencia y la técnica y tecnología; en Oriente, por el contrario, el conocimiento constituye la sabiduría, la perfección alcanzada por el propio sujeto. En la ciencia occidental una cosa es la teoría y otra la práctica. En la sabiduría oriental la teoría es tal por la práctica. Cfr. Jesús MARTÍNEZ DEL CASTILLO, *Modes of Thinking, Language and Linguistics*. Málaga: Universidad de Málaga, 2013, § 1.

³ Martin HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*. Barcelona: RBA, 2002 [1944].

⁴ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es conocimiento?* Madrid: Alianza Editorial, 1992 [1984 (1931)], pp. 46-47.

⁵ Para Coseriu, la concepción del significado es distinta según sea concebido en relación al sujeto hablante o considerado en sí mismo. En relación al sujeto creador, el significado es “contenidos de conciencia” (Eugen COSERIU, *El hombre y su lenguaje*. Madrid: Gredos, 1985, pp. 40 y 47); en relación a la lengua histórica, el significado es “sistematización primaria de la experiencia por medio de las palabras” (Eugen COSERIU, *Principios de semántica estructural*. Madrid: Gredos, 1981, p. 88). En este sentido el significado es interindividual y común dentro de una comunidad lingüística (=lengua). A estos dos puntos de vista podemos añadir un tercero, que sería el contenido visto desde el sujeto que habla en un acto lingüístico dado. En este sentido el significado no es más que la manifestación de la intención significativa del hablante (cfr. Jesús MARTÍNEZ DEL CASTILLO, *La lingüística del decir*, ob. cit., y *Modes of Thinking, Language and Linguistics*, ob. cit., §§ 12.1-12.3).

Aparte de esto el contenido lingüístico, para Coseriu, tiene tres niveles: es *designación*, o la referencia a lo extralingüístico; es *significado*, o “el contenido dado en cada caso por la lengua empleada en el acto de hablar”; y es *sentido*, o el contenido particular que en cada caso “se expresa por medio de la designación y del significado y más allá de la designación y del significado como tales” (Eugen COSERIU, *El hombre y su lenguaje*, ob. cit., p. 247).

3. Las *cosas* y un *mundo* lleno de cosas, es decir, la *realidad*⁶.

4. Crea⁷ y re-crea la *lengua particular*⁸, ya que usa palabras que no pertenecen al sujeto sino a la *comunidad lingüística*.

De esta manera la palabra, el lenguaje, se manifiesta en un triple nivel:

A. El lenguaje como *la creación de significados y el pensamiento* (=logos).

B. El lenguaje como *lengua*, como algo que es *común y participado con otros* dentro de una comunidad lingüística.

C. El lenguaje como *realizaciones individuales*, como *discurso*, algo que se manifiesta en los *actos lingüísticos*, única realidad con existencia concreta de todo aquello de lo que decimos lenguaje⁹.

2. Tanto si lo denominamos como hablar, palabra o discurso, el *lenguaje* se resume en una actividad que realiza el sujeto, actividad libre y creativa y, a la vez, contingente e histórica, orientada siempre a un fin¹⁰. Este fin no se puede conseguir en sí mismo más que indirectamente, creando un “mundo fantástico”¹¹ igual al que el sujeto pretende conseguir, haciéndolo verdad e imponiéndolo a lo que le rodea. Con esto aquello que rodea al sujeto es transformado de ser simplemente, a ser *realidad* y *mundo* compuesto de *cosas*. Los medios que uti-

⁶ “Realidad es realidad cuando y en cuanto coincide con los conceptos” (José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Madrid: Alianza Editorial, 1992 [1958], p. 194). Por otro lado, dice Ortega: “por lo mismo que es imposible conocer directamente la plenitud de lo real, no tenemos más remedio que construir arbitrariamente una realidad, suponer que las cosas son de una cierta manera. Esto nos proporciona un esquema, es decir, un concepto o enrejado de conceptos. Con él, como al través de una cuadrícula, miramos luego la efectiva realidad, y entonces, sólo entonces conseguimos una visión aproximada de ella (...). En esto consiste todo uso del intelecto” (José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Madrid: Austral, 1966, p. 119).

⁷ La lengua particular ha sido hecha en la historia por los hablantes a partir de toda alteración o cambio en los modelos del hablar vigentes en los distintos estados de la lengua que la constituyen. De esta manera la lengua “se hace continuamente” (Eugen COSERIU, *Introducción a la lingüística*. Madrid: Gredos, 1986 [1951], p. 29): es “un objeto histórico” (cfr. Eugen COSERIU, *Sincronía, diacronía e historia*, ob. cit., p. 283).

⁸ Dice Coseriu: “La lengua se rehace porque el hablar se funda en modelos anteriores y es hablar-y-entender; se supera por la actividad lingüística porque el hablar es siempre nuevo; y se renueva porque el entender es entender más allá de lo ya sabido por la lengua anterior al acto. La lengua real e histórica es dinámica porque la actividad lingüística no es hablar y entender una lengua, sino hablar y entender algo nuevo por medio de una lengua” (Eugen COSERIU, *Sincronía, diacronía e historia*, ob. cit., p. 109).

⁹ “La realidad concreta del lenguaje es el acto lingüístico” (Eugen COSERIU, *Lecciones de lingüística general*. Madrid: Gredos, 1986, p. 16).

¹⁰ “El hablar es una actividad libre y finalista y, como tal, no tiene causas externas o naturales” (Eugen COSERIU, *Sincronía, diacronía e historia*, ob. cit., p. 196).

¹¹ José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz*, ob. cit., p. 131.

liza el hablante en el acto de conocer, o acto de ejecución del lenguaje, son medios que componen el lenguaje mismo, a saber: el hablar, decir y conocer, medios que surgen de dentro del sujeto que por ello es el *sujeto hablante, dicente y cognoscente*¹². El hombre habla porque tiene algo que decir; dice porque se define a sí mismo ante lo que le rodea; y habla y dice porque conoce. Los medios del lenguaje, pues, son todo aquello que constituye el lenguaje en sí, medios que constituyen a la vez el propio ser del hombre. Por esto el lenguaje no puede ser más que *creativo*¹³. Su finalidad es infinita¹⁴, identificándose con el decir¹⁵, o la definición de sujeto ante lo que le rodea¹⁶, e identificando el decir con *la intención significativa del hablante*¹⁷. En este sentido el decir determina tanto el conocer por arriba como el hablar por abajo. Por arriba, el decir guía el conocer y, por abajo, condiciona cómo tiene que ser el hablar. En cualquier caso hablamos siempre de algo que viene al sujeto de dentro, fruto de su propia creatividad¹⁸.

3. La realidad del hablar, decir y conocer se da en los actos lingüísticos. Los hablantes, al mismo tiempo que hablan, tratan de entender su propia realidad. Esta abarca tanto lo interno al sujeto como lo que éste proyecta sobre lo que le rodea, constituyéndolo en objeto de su conocer, decir y hablar. El hablar en este sentido es *hablar y entender*¹⁹. El estudio del lenguaje y los actos lingüísticos no puede ser más que interpretación, es decir, *hermenéutica*, fundada y sistemática revelación de un contenido²⁰ que se da sola y exclusivamente en la conciencia del sujeto²¹.

¹² Cfr. Jesús MARTÍNEZ DEL CASTILLO, *La lingüística del decir*, ob. cit.

¹³ Cfr. Eugen COSERIU, *Lenguaje y discurso*. Pamplona: Eunsa, 2006, pp. 44-45.

¹⁴ Cfr. Eugen COSERIU, *Competencia lingüística*. Madrid: Gredos, 1992, p. 253. Cfr. también Schelling, ápod Eugen COSERIU, *Sincronía, diacronía e historia*, ob. cit., p. 57.

¹⁵ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*. Madrid: Alianza Editorial, 2001 [1957], p. 245.

¹⁶ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz*, ob. cit., p. 253.

¹⁷ Cfr. Jesús MARTÍNEZ DEL CASTILLO, *La lingüística del decir*, ob. cit., § 1.

¹⁸ “En el individuo antecede el habla íntima, el decirse a sí mismo algo, a la operación de comunicarlo (...). Es preciso reconocer al hablar-pensar una prioridad sobre el hablar-conversar”, José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es conocimiento?*, ob. cit., p. 81. De la misma manera, “hablar no es sino la consecuencia de haber nosotros recibido mecánicamente desde fuera [una] lengua. Hablar, pues, es una operación que comienza en dirección de fuera a dentro (...). Decir, en cambio, es una operación que empieza dentro del individuo. Es el intento de exteriorizar, manifestar, patentizar algo que hay en su intimidad. A este fin consciente y racional procura emplear cuantos medios encuentra a su mano: uno de ellos es hablar, pero sólo uno de ellos” (José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, ob. cit., p. 259).

¹⁹ Cfr. Eugen COSERIU, *Sincronía, diacronía e historia*, ob. cit., p. 109.

²⁰ Eugen COSERIU, *Lenguaje y discurso*, ob. cit., p. 57.

²¹ La interpretación o hermenéutica es posible fundamentalmente si concebimos el hecho lingüístico como algo que es y se da en el ser humano. En la hermenéutica interpretamos un obje-

to cultural en términos de la vida humana. Por el contrario, si concebimos el hecho lingüístico como algo que es en sí, algo objetivo, ya sea concebido como hecho natural, social o incluso instrumental, su interpretación es otra.

Para John L. Austin, quien concibe el lenguaje como algo objetivo, algo que es en sí, constituyendo, así, el lenguaje natural, la posible interpretación del lenguaje está en el lenguaje mismo, no en el sujeto hablante. Austin concibe el acto lingüístico como respuesta a la siguiente pregunta: ¿en qué sentido decir algo es hacer algo? Cuando alguien dice algo –responde–, debemos distinguir: a) el acto de decir, que consiste en emitir ciertos ruidos, con cierta entonación o acentuación. A esto Austin denomina el *acto locucionario*, o la *dimensión locucionaria* del acto lingüístico; b) el acto que llevamos a cabo al decir algo: prometer, advertir, afirmar, felicitar, bautizar, saludar, insultar, definir, amenazar, etc. A esto Austin llama el *acto ilocucionario*, o la *dimensión ilocucionaria* del acto lingüístico; y c) el acto que llevamos a cabo porque decimos algo: intimidar, asombrar, convencer, ofender, intrigar, apenar, etc. Esto es el *acto perlocucionario*, o la *dimensión perlocucionaria* del acto lingüístico. La conexión entre la función locucionaria y la función perlocucionaria es una conexión causal; la relación entre la función locucionaria y la función ilocucionaria, es una relación convencional. El significado de las expresiones es parte del acto locucionario, la fuerza de ellas está incluida totalmente en el acto ilocucionario (cfr. Genaro R. CARRIÓ y Eduardo A. RABOSI, “La filosofía de John L. Austin”, en John L. AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós, 1988, pp. 7-35).

Por otro lado, para John R. Searle, el lenguaje es un algo objetivo, un hecho social que sirve a la comunicación, fundado en la naturaleza ejecutiva del ser humano, la cual se rige por reglas en la conducta humana: “a theory of language is part of a theory of action, simply because speaking is a rule-governed form of behavior” (John L. SEARLE, *Speech acts*. Cambridge: University Press, 1969, p. 17). El lenguaje se ejecuta en el acto del habla en cuanto que éste es ejecución de los elementos que componen ese algo objetivo: “The unit of linguistic communication is not (...), the symbol, word or sentence (...), but rather the production or issuance of the symbol, word or sentence in the performance of the speech act” (*ibidem*, p. 16). En este sentido el objeto de estudio es la *languae*, nivel histórico de la actividad del hablar: “an adequate study of speech acts is a study of language” (*ibidem*, p. 17). Y la seguridad, el *certum* de la ciencia, es la intuición que tengo yo como hablante de una lengua dada (*ibidem*, p. 13). De aquí que si domino el dialecto que hablo dominaré hipotéticamente (*idem*) los mecanismos del lenguaje. El acto del habla se compone de tres partes: “a) Uttering words, that is performing utterance acts; b) Referring and predicating, that is, propositional acts; c) Stating, questioning, commanding, promising, that is, performing illocutionary acts” (*ibidem*, p. 24). El significado de las expresiones se da en la fuerza ilocucionaria de la proposición. En el acto de identificar una referencia el contenido constituye el *sentido*: “In the total illocutionary act the content is the proposition; the function is the illocutionary force with which the proposition is presented. In the act of identifying reference, the content is the sense of identifying description associated with the utterance of the referring expression” (*ibidem*, p. 125).

Umberto Eco concibe el lenguaje como fenómeno social y más en concreto como hecho de comunicación, hecho objetivo también. Eco parte de lo que llama *el campo semiótico*. Su investigación se centra en la cultura, entre cuyos integrantes está el lenguaje, centrado éste en una lengua. La semiótica como ciencia ha de partir de una hipótesis, que nos habla de lo que Eco entiende por lo significativo dentro de la comunicación: “todas las formas de comunicación funcionan como emisión de mensajes basados en códigos subyacentes”. Especifica a continuación qué entiende por formas de comunicación y cuáles son esos códigos subyacentes: “todo acto de *performance* comunicativa se apoya en una *competence* preexistente”. O en otras palabras, “todo acto de *paròle* presupone una *languae*” (Umberto ECO, *La estructura ausente: introducción a la semiótica*. Barcelona: Lumen, 1972, pp. 15-16). Corresponden al campo semiótico las investigaciones que parten de los sistemas de comunicación aparentemente más “naturales” y “espontáneos”, menos “culturales” (*ibidem*, p. 16). La semiótica se desarrolla en otras dos hipótesis. La primera defiende

4. Todo lo que existe para el sujeto hablante, dicente y cognoscente, existe y tiene su fundamento de ser en su propia conciencia. De esta manera el conocer no puede ser más que subjetivo. El sujeto, cuando conoce, crea su propia conciencia, es decir, se crea a sí mismo y, a la vez, crea lo que conoce. Pero en esta formulación hay una aparente petición de principio. El conocer como actividad humana creativa no parte de la nada, parte de una concepción inicial sobre las cosas y principalmente de una concepción sobre lo que es el propio sujeto que lo crea. El sujeto en el acto del conocer no abandona nunca su propia conciencia. Parte de su conciencia y llega a su conciencia. No obstante en el conocer y el acto del conocer hemos de distinguir dos cosas siempre presentes, la propia conciencia del sujeto y lo que éste crea. Esta doble realidad crea el problema del conocimiento: ¿qué es el conocimiento?, ¿qué llegamos a conocer?

4.1.1. El acto del conocer es de dos maneras. Yo podré comprobar, por un lado, que el $7+5^{22}$ es igual a 12. Ahora bien, ¿cómo sé yo que $7+5=12$?, ¿cómo puedo yo estar seguro de ello? En el ejemplo, yo entiendo una realidad que llamo la unidad; comprendo que las unidades se pueden concebir unas junto a las otras o en sucesión cuantitativa de unas con otras, siempre sobre la base de la singularidad de cada una de ellas. Con esto la cosa desaparece y se muestra a sí misma como una. Comprendo la particularidad de las unidades que lleva consigo 5 y la que lleva 7. Una vez comprendido esto, hago una síntesis de am-

que “toda cultura se ha de estudiar como un fenómeno de comunicación”. La segunda, afirma que “todos los aspectos de una cultura pueden ser estudiados como contenidos de la comunicación” (*ibidem*, pp. 33-34). De aquí que los sistemas de significados (entendidos como sistemas de entidades o unidades culturales) se constituyan en estructuras (*campos* o *ejes* semánticos), que obedecen a las leyes de las formas significantes (*ibidem*, pp. 37-38). Así, pues, para Eco, la comunicación engloba a “las culturas”, las que se manifiestan de forma objetivada en los campos o ejes semánticos.

Por último, Ludwig Wittgenstein concibe el lenguaje con un valor instrumental. Los problemas filosóficos nacen de confusiones e incomprensiones en el uso del lenguaje. Es importante comprender el lenguaje ordinario. El estudio del lenguaje ordinario, pues, está orientado a conseguir un fin único, siendo así el medio específico para alcanzarlo (cfr. Genaro R. CARRIÓ y Eduardo A. RABOSI, “La filosofía de John L. Austin”, ob. cit., p. 24), algo objetivo que no merece un estudio de lo que es en sí.

En conclusión, el lenguaje es algo que funciona en sí, cosa externa al sujeto que lo habla. Las distintas concepciones analizadas aquí nos remiten a la consideración del lenguaje como hecho basado en la masa social de Saussure: “la lengua no es libre, porque el tiempo permitirá a las fuerzas sociales que actúan en ella desarrollar sus efectos, y se llega al principio de continuidad que anula a la libertad. Pero la continuidad implica necesariamente la alteración, el desplazamiento más o menos considerable de las relaciones” (Ferdinand de SAUSSURE, *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada, 1974 [1945], p. 145); o en la intuición chomskiana (Noam CHOMSKY, *Aspects of the Theory of Syntax*. Massachusetts: The MIT Press, 1965, p. 19), caso de Searle.

²² Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura*. Barcelona: RBA, 2004, pp. 51-52.

bas cosas, y sé que el resultado no puede ser más que doce. He llegado con esto a la *conexión sintética de la intuición*²³, es decir, a ver como *necesaria y universal*²⁴ la conexión que se da entre 5 y 7. Dicho de otra manera: he llegado a saber que mi conocimiento adquirido en ese acto, no depende de mis sentidos; que para conocer este tipo de cosas no necesito de la experiencia, sino de mi *intuición*. Puedo sí comprobar dicho aserto haciendo de ello una representación, una clase de dibujo o esquema, con uno de los medios más originarios que tengo: mis propios dedos; y, efectivamente, compruebo que el resultado es 12. Ahora bien, puesto que he descubierto en mi pensamiento que esa operación realizada en ese acto es *universal* por un lado y *necesaria* por otro, y que siempre que relacione entre sí dos cantidades concebidas sobre la base de la unidad, podré hacer mentalmente la síntesis de ambas, no necesitaré comprobar empíricamente si el resultado puede ser uno u otro: tengo que comprobarlo en mí mismo por medio de lo que llamo la *intuición*, que se da en mi *razón* o *intelecto*. Por tanto, puedo inferir por analogía²⁵, que todas las operaciones mentales de ese tipo son *universales y necesarias*. Éste es el tipo de conocimiento que llamamos *a priori*²⁶, un conocimiento necesario y universal, que no necesita de la aportación de los sentidos para comprobar que es *verdadero*, sino que nace de la razón misma, de la intuición pura, del intelecto.

4.1.2. La verdad que tengo del resultado de arriba, a su vez, es un estado mental mío de algo que he separado de mí, un ente de razón creado por mí mentalmente, y que en virtud de lo que significa en sí mismo como cosa separada de mí, digo que es *verdadero*. Así, pues, digo que algo que es en sí mismo porque lo he concebido como autónomo, separado de mí (5+7), es verdadero (12), gracias a mi intuición pura. Por tanto, estoy *cierto* de que es *verdadero*. Lo puedo demostrar de múltiples maneras, todas mentales y contundentes, sin necesidad de recurrir incluso a la escenificación que he hecho con mis dedos. Por ejemplo, puedo hacer la siguiente comprobación. Puedo multiplicar cada uno de estos números por 4 (5x4=20; 7x4=28), sumar sus resultados (48) y dividirlos por 2x2. Comprobaré que el resultado sigue siendo el mismo: es ver-

²³ *Ibidem*, p. 49.

²⁴ Cfr. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz*, ob. cit., p. 328. Ortega hace alusión al modo de pensar moderno (o de Descartes), que introduce la razón en el pensar, haciendo que se busque en el pensar las conexiones de la razón, es decir, lo “universal” y lo “necesario”. Para una descripción del modo de pensar moderno y el modo de pensar sustantivo, cfr. JESÚS MARTÍNEZ DEL CASTILLO, *Modes of Thinking, Language and Linguistics*, ob. cit., § 1.3.

²⁵ Cfr. el valor de la analogía en JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz*, ob. cit., pp. 148 y ss.

²⁶ Cfr. Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura*, ob. cit., pp. 42 y ss.

dadero. Por consiguiente, hemos de distinguir dos aspectos en mi estado de conocer: por un lado, *el objeto que conozco*, aunque sea inventado y separado de mí, $5+7=12$, que es verdadero, y por otro, *el estado mental mío*, que estoy en lo cierto. El primero es el *verum*, cosa objetiva desligada de mí, y el segundo, el *certum*, cosa subjetiva²⁷. La combinación de ambos constituye el conocer, mi acto del conocer.

4.2. Pero hay otro tipo de conocimiento que es el más cotidiano, puesto que el hombre es un ser que vive en su circunstancia, condenado a vivir entre las cosas²⁸, cosas que si bien son algo que está ahí, yo sistematizo y delimito como un modo de ser o una especie. Para conocer las cosas que me rodean encuentro, pues, una dificultad no menor: aquello que me rodea, a lo que llamo cosas, con lo que yo me relaciono necesariamente, no me dice lo que es, y mi forma de conocer no se contenta con vivir aquello que me rodea. Yo tengo sed y bebo agua. No hago con esto más que vivir aquello que necesito, haciendo para ello un acto de conocer sensible. No tiene importancia para mí vivir el agua saber su composición científica: conozco intuitivamente lo que es el agua y me basta. Éste es un modo de conocer que también tienen los animales, por lo que en esto no me diferencio de ellos. Pero además de mi vivir el agua que me bebo, yo quiero saber qué es eso externo a mí que constituye parte de mi vivir, a lo que llamo agua. Para esto tengo que delimitar el agua del ejemplo como algo que se da en sí en mi rededor, haciéndolo *cosa*. Lo primero que hago es darle un nombre²⁹. De esta manera el nombre que yo dé a las cosas no será en sí mismo una palabra vacía: llevará en sí mismo una delimitación y una estructuración, evocando con ello aquello que he seleccionado de mi rededor (el agua, del ejemplo). Por tanto, eso que era agua como elemento natural, que está frente a mí, ahora es un algo en mi conciencia, un contenido de mi conciencia, un *significado*³⁰.

4.2.1. Nuestro primer acceso a lo que nos rodea, tras la designación o la elección de un algo para decir algo de él, es la palabra, ya sea mediante su creación *ex novo*, o mediante la utilización de elementos ya existentes en nuestra comunidad lingüística. Yo, para mi conocer, parto desde el principio de algo

²⁷ Eugen COSERIU, *Lecciones de lingüística general*, ob. cit., 1986, p. 70.

²⁸ Cfr. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Ideas sobre la novela y el teatro*. Madrid: Alianza Editorial, 1999 [1982], pp. 91-92.

²⁹ "El hecho central de la actividad lingüística está situado allende el límite hasta donde la fisiología y la psicología pueden llegar, pues consiste en la facultad eminentemente espiritual de establecer un nexo funcional entre un significante y un significado y corresponde a operaciones de la razón, como son el conocer y el distinguir" (Eugen COSERIU, *Introducción a la lingüística*, ob. cit., pp. 58-59).

³⁰ Eugen COSERIU, *El hombre y su lenguaje*, ob. cit., pp. 40 y 47.

que generalmente está hecho, las palabras y contenidos de las palabras de mi lengua. Pero las palabras de mi comunidad lingüística (=lengua) no me presentan cosas, sino que delimitan modalidades de ser en las cosas³¹. Por consiguiente, el conocimiento que yo actualizo ahora, empezó cuando me hice miembro de una comunidad lingüística, haciendo de mi ser, un ser-con-otros³². Yo comparto con los otros la principal base de mi pensamiento, que necesariamente tengo que expresar en palabras de una lengua. A causa de esto mi conocimiento, puesto que yo soy libre, es inagotable e imprevisible.

4.2.2. Supongamos que yo para satisfacer mi necesidad de beber, quiero transportar el agua a mi casa de alguna manera. El procedimiento más habitual hoy para ese menester, es una red de tubos que conducen el agua a las casas. Tendré que contribuir a ese transporte colectivo, y quien me suministra el agua me habla de litros, metros cúbicos y consumo. No tengo más remedio que saber lo que es cada uno de estos términos lingüísticos, que ya sabía que existían en mi lengua, pero cuyo contenido tengo que añadir ahora a mi acto del conocer, es decir, ejecutarlo. Con ello ya no me basta con lo que mi intuición me da por sí misma: tendré que mirar el agua transportada y ejecutar mi conocimiento bajo el prisma de los tres conceptos añadidos, haciendo con ello una intuición nueva. Esos conceptos, artificiales en sí mismos, aparecen ante mí como relaciones que tengo que establecer y ejecutar mentalmente. Es decir, tendré que activar en mi conciencia esos conceptos, cosas abstractas que no existen más que en mi mente aunque sean aceptados de la tradición, y ejecutarlos sobre aquello que quiero conocer. Con ello podré calcular lo que quiero saber: mi consumo del agua y lo que yo tengo que contribuir a la conducción y consumo de la misma. Mi conocimiento, por consiguiente, se compone en primer lugar de mi propio yo: yo soy el que conoce; en segundo lugar, tendré que hacer una actividad dada, el ejecutar mentalmente una serie de conceptos; en tercer lu-

³¹ Dice Coseriu: “el lenguaje ciertamente no crea los entes, las «cosas» naturales o de otra manera objetivas a las que atribuye un determinado modo de ser (...) [ni] el ser que se atribuye a las «cosas»: antes bien, reconoce y delimita modalidades del ser en las «cosas» mismas y por eso es delimitación de especies o (...) de «clases» de entes (clases que, naturalmente, desde el punto de vista de su objetividad, pueden también ser clases de un solo miembro e incluso clases vacías)” (Eugen COSERIU, *Lenguaje y discurso*, ob. cit., pp. 73-74).

³² Dice Coseriu: “la alteridad del hombre, o sea (...) la manifestación del «ser-con-otro» en cuanto dimensión esencial del ser del hombre. Este ser-con-otro —el reconocerse a sí mismo en otros, el reconocer en el «tú» a otro «yo»— es precisamente lo que se llama dimensión «social» (o «político-social») del hombre y coincide con la intersubjetividad originaria de la conciencia: con el hecho de que la conciencia humana es conciencia abierta hacia otras conciencias con las que establece comunicación, es decir, les reconoce las mismas facultades de sentir, pensar, juzgar, significar e interpretar. Y el lenguaje es la forma básica de este salir la conciencia de sí misma e ir al encuentro de otras conciencias” (Eugen COSERIU, *Lenguaje y discurso*, ob. cit., p. 44).

gar, los conceptos que utilizo, cosas que me vienen de fuera como cosas objetivadas aunque sean mentales; y por último, el elemento externo, el agua transportada, motivo con el que voy a ejecutar mi intuición. De esta manera miraré el agua transportada, algo que está fuera de mí, teniendo por tanto que salir de mí mismo a través de mis sentidos. Mi conocer será, pues, una actividad ejecutada con conceptos inventados, en principio extraños a mí, sobre la base de un elemento externo que puedo experimentar, el agua transportada, que llega así a constituir el *objeto de mi conocer* y que da a mi actividad del conocer una base externa y por tanto objetiva para mi definirme, mi *objeto del decir*³³. Mi conocimiento en este caso se compone de algo externo a mí sobre la base de una actividad interna, y algo añadido para ejecutar esa actividad. Podré ver si es *verdadero* y comprobaré mediante mis sentidos que tengo una referencia externa, el agua transportada, motivo por el que contemplo la cosa en toda su realidad en mi intuición³⁴.

4.2.3. La universalidad y necesidad que establezco en este caso es de tipo distinto: estableceré una serie de principios que están ahí y que constituyen el fundamento de mi conocer, tales como que todo líquido se pueda medir por su volumen, y que toda cantidad de ese volumen igual a un patrón ya previamente establecido, sea lo que llamemos “litro” o “metro cúbico”, etc. Y según he hecho y analizado, podré ver también que estoy en lo *cierto*, porque he llegado a establecer una *conexión sintética de la intuición*. Este tipo de conocimiento es *el conocimiento a posteriori*, en cuanto que depende de la experiencia, y el *conocimiento sintético a priori*³⁵, el conocimiento elaborado sobre las cosas, a las que, después de crearlas, accedo mediante mi experiencia, basado también en la analogía. En él tenemos siempre la comprobación empírica, pero solamente cuando añadimos por nuestra parte el instrumento de comprobación, cuya ejecución nos permitirá llegar a la síntesis en nuestra intuición. Y la razón de esto, en cualquiera de los dos tipos de conocimiento, nos la da Coseriu: “lo universal se conoce intuitivamente, por una experiencia interior”³⁶. La experiencia interior es la que hemos vivido mentalmente, estableciendo en ella cosas

³³ Cfr. las funciones de “el objeto del conocer” y “el objeto del decir” en Jesús MARTÍNEZ DEL CASTILLO, *La lingüística del decir*, ob. cit., nota 30, pp. 75 y ss.; también en *Psicología, lenguaje y libertad*. Málaga: Universidad de Málaga, 2012, § 12.4.

³⁴ Dice Ortega: “todo pensar sintético es, en cuanto tal, a posteriori (se entiende a posteriori de una intuición) (...) en la intuición sintetizamos o añadimos a la intuición determinante” (José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz*, ob. cit., p. 81).

³⁵ Cfr. Immanuel KANT, *Crítica de la razón pura*, ob. cit., pp. 48-50.

³⁶ Eugen COSERIU, *Discursos pronunciados en el acto de investidura “Doctor Honoris Causa” del Excelentísimo Señor E. Coseriu*. Granada: Universidad de Granada, 1993, p. 30.

que son arbitrarias y contingentes, pero que, por medio de la analogía, hemos llegado a la universalidad y necesidad.

4.3. Es decir, tanto en el conocimiento *a priori* como en el conocimiento *a posteriori*, tengo que hacer yo mismo la *conexión sintética de la intuición*. El conocimiento, pues, es una *síntesis* que se realiza en la mente (razón o intelecto) y que descansa en la *intuición*, en el tener mentalmente presentes los objetos en toda su realidad universal y necesaria. Llegamos a la conexión sintética de la intuición gracias a la actividad mental que realizamos. El conocimiento, pues, es *activo y consciente*.

4.4. El acto del conocer es la creación mental de un algo a lo que llamamos *concepto*, que después se expresará necesariamente en palabras de una lengua³⁷. Para Ortega,

el concepto (...) tiene dos caras. Por una, el concepto pretende declararnos la verdad sobre la cosa: es la cara que mira a la realidad, por tanto, a fuera de él mismo, a fuera del pensamiento; es su cara *ad extra*. Por otra, el concepto con-

³⁷ Hablando del lenguaje, la expresión de la creación mental o intuición, se expresará en palabras de una lengua, con todo aquello que lleva la expresión de la palabra (los gestos, la expresión corporal, la actitud, la “suspensión intencional” del hablar –el silencio–) (Eugen COSERIU, *Teoría del lenguaje y lingüística general*. Madrid: Gredos, 1982, p. 290), etc. Con esto el lenguaje se convierte en *una lengua*. Pero el hablar es también un hablar interior, que se determina también por y en las palabras, en lo que llamamos el *logos*. Para Ortega, pensamiento y palabra son la misma cosa: “Pensamiento y lenguaje son funciones inseparables y ni más ni menos oriundas de la sociabilidad la una que la otra. Por este lado no hay diferencia esencial alguna. Pero en el individuo antecede el habla íntima, el decirse a sí mismo algo, a la operación de comunicarlo (...). Es preciso reconocer al hablar-pensar una prioridad sobre el hablar-conversar. Tenían razón los griegos cuando hicieron equívoco el vocablo *logos*, encargándolo de significar indistintamente «decir» y «pensar». Pensar es descubrir lo oculto, y lo mismo es hablar” (José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es conocimiento?*, ob. cit., p. 81). Por otro lado, hablando del arte, la intuición o la creación mental se expresará en una pintura, una escultura, una obra arquitectónica, una composición musical, etc. Siempre en definitiva en algo material objetivo u objetivo. De aquí que, para Coseriu, “los pocos rasgos efectivamente universales del lenguaje (...) pueden reducirse a cinco: semanticidad, creatividad, alteridad, materialidad y la historicidad, es decir: «el lenguaje significa», «el lenguaje es actividad creadora», «el lenguaje es para otro(s)», «el lenguaje se presenta en el mundo como hecho físico», «el lenguaje se realiza siempre en formas históricamente determinadas”. Es decir, que el lenguaje tiene que ser material. La razón de esto nos la da el propio Coseriu en el mismo lugar: “el significado es en sí mismo un hecho mental, un hecho interno de la conciencia, y no puede transmitirse como tal a otra conciencia, ya que entre conciencia y conciencia no hay ninguna comunicación directa; por ello, debe estar representado «en el mundo» por hechos materiales que puedan ser percibidos e interpretados por otras conciencias: es decir que una semanticidad con alteridad sólo es posible a través de la materialidad. Análogamente, la creatividad corresponde a una facultad estrictamente individual (en rigor, sólo el individuo crea); pero, para que lo individualmente creado pueda ser interpretado y

sistía en su propio acotamiento como contenido mental; es su cara *ad intra* del pensamiento. Por aquélla el concepto es o no suficientemente verdadero, es o no suficientemente conocimiento. Por ésta el concepto es más o menos preciso, estricto, inequívoco, exacto; es más o menos *logos* más o menos lógico o apto para que funcionen con rigor las operaciones lógicas (...). La verdad de un concepto viene a éste en su relación con las cosas; por tanto, con algo externo a él. Es una virtud extrínseca del concepto. Su precisión, en cambio, su univocidad es una virtud que el concepto tiene o no, por sí mismo, en cuanto pensamiento y sin relación a nada extrínseco³⁸.

De aquí que todo concepto, todo acto de conocer, todo acto lingüístico, tenga como fin propio el que sea *verdadero*, por un lado, y por otro, el que sea *cierto*.

4.5. Cabe que echemos la vista atrás y nos preguntemos, ¿qué hemos hecho? Simplemente hemos hecho una serie de operaciones mentales encaminadas a cambiar el *modo de ser* del agua, transformándolo de ser algo concebido como que es en sí, a ser algo concebido bajo el prisma de los conceptos de litro, metro cúbico y ambos bajo el prisma del concepto de consumo. Cada uno de estos conceptos lleva consigo otros conceptos o fundamentos que son los que le darán universalidad y necesidad a nuestro conocer. Al ejecutar lo que nos hemos propuesto, hemos aceptado conceptos que provienen de la tradición lingüística, los hemos ejecutado mentalmente y comprobado mediante nuestros sentidos. En el primero de los dos tipos de conocimiento que hemos visto, el conocimiento *a priori*, nuestro conocimiento era fruto de nuestra actividad mental, sin necesidad de que intervinieran nuestros sentidos; en el segundo, nuestro conocimiento ha consistido en hacer nuestra actividad mental mirando hacia algo fuera de nosotros, añadiendo conceptos inventados, necesitando con ello la intervención de nuestros sentidos. Hemos partido de las cosas como intención (quiero saber el consumo del agua), y las hemos transformado en su modo de ser concebidas. Hemos transformado lo que era en sí, haciéndolo algo que es de otra manera.

5. Volvamos a algo dicho anteriormente. El sujeto por el acto del conocer se crea a sí mismo y lo que conoce. El acto del conocer parte de un concepto inicial y crea otro concepto. De esto decíamos que era una aparente petición de prin-

adoptado (o sea: reconocido como suyo propio) por otros individuos, la creación debe ocurrir en el marco de un sistema de posibilidades tradicional en una comunidad, de una técnica histórica determinada; de aquí que la creatividad con alteridad sólo sea posible a través de la historicidad" (Eugen COSERIU, *Lenguaje y discurso*, ob. cit., pp. 44-45).

³⁸ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz*, ob. cit., p. 61.

cipio (cfr. § 4). En lo que llevamos dicho, hemos visto que unas veces el conocer es solamente mental, es decir, *a priori*, y otras veces es mental y experimental a la vez, *a posteriori* y *a priori*, haciéndolo, pues, *sintético a priori*. Con el conocer puedo saber lo que está dentro de mí, lo que yo añado, y lo que está fuera de mí. Lo que está dentro de mí lo he fabricado yo, y lo que está fuera de mí lo he elaborado yo también, añadiendo para ello un algo, es decir, un supuesto que elaborado por mí o aceptado de la tradición, es algo también fabricado por y en mi mente. En definitiva, en mi conocer todo es fruto de mi fabricación. La primera cosa que descubro, mi propia conciencia, constituye la condición necesaria, *conditio sine qua non*, es decir, instrumento *a priori* de mi propio conocer; la segunda, lo que añado a mi conocer constituye una condición en sí misma *contingente*, es decir, una condición que es así y que podría muy bien ser de otra manera, pero que no obstante tiene que darse dentro del conocer porque en sí misma es necesaria, por tanto, es también *conditio sine qua non* o instrumento *a priori* de mi conocer; y la tercera, la ejecución de lo que manejo o mi actividad mental, es el desarrollo de mi acto mental fabricado por mí, también instrumento *a priori* del conocer.

5.1. La conciencia humana, como la quintaesencia de todo lo que constituye lo humano, tiene que existir necesariamente como elemento del conocer, pero tiene esa rara condición que solamente se da en el hombre frente a los demás seres del universo: el ser humano es un ser *libre*, que sin embargo tiene que hacerse a sí mismo. En este sentido frente a la eternidad e inamovilidad del Ser-que-es-en-sí-mismo³⁹, la conciencia humana tiene que hacerse como ser⁴⁰, pero contingentemente. Es decir y dicho de otra manera: todo sujeto cognoscente ha de hacerse a sí mismo, pero este tener que hacerse a sí mismo tiene que ejecutarlo él mismo en la historia, mediante la reflexión sobre sí mismo y en participación con los demás, valiéndose tanto de su mente como de sus sentidos. Por tanto, la conciencia humana se realiza a sí misma *históricamente* por encima y a pesar de su ser libre. La condición absoluta del ser humano y su condición histórica están siempre presentes en las acciones libres, acciones que por definición no pueden ser más que humanas, cuyo fin siempre es infinito⁴¹. El ser humano es un ser libre, no por voluntad propia, sino obligatoriamente, por su propia constitución de ser. Dice Ortega y Gasset:

³⁹ José ORTEGA Y GASSET, VII, 339.

⁴⁰ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Unas lecciones de metafísica*. Madrid: Alianza Editorial, 1999 [1966], p. 92.

⁴¹ Eugen COSERIU, *El hombre y su lenguaje*, ob. cit., p. 21.

Este es el ingrediente más extraño y misterioso del hombre. Por un lado es libre: no tiene que ser por fuerza nada (...), y sin embargo, ante su libertad se alza siempre algo con un carácter de necesidad, como diciéndonos: “poder puedes ser lo que quieras, pero sólo si quieres ser de tal determinado modo serás el que tienes que ser”. Es decir, que cada hombre, entre sus varios seres posibles, encuentra siempre uno que es su auténtico ser. Y la voz que le llama a ese auténtico ser es lo que llamamos “vocación”⁴².

Esta libertad impuesta determina la forma de ser de cada sujeto y lo hace por tanto individual. El hombre no es nada hecho sino un ser que se hace a sí mismo:

La historia es el modo de ser propio a una realidad, cuya sustancia es, precisamente, la variación; por tanto, lo contrario de toda sustancia. El hombre es insustancial (...). Al no estar adscrito a una consistencia fija e inmutable —a una naturaleza— está en franquía para ser, por lo menos para intentar ser, lo que quiera. Por eso es el hombre libre y... no por casualidad. Es libre porque, no poseyendo un ser dado y perpetuo, no tiene más remedio que írselo buscando. Y esto —lo que va a ser en todo futuro inmediato o remoto— tiene que elegirlo y decidirlo él mismo. De suerte que es libre el hombre... a la fuerza⁴³.

5.2. El conocer humano es una acción que realiza el sujeto, que empieza con una toma de conciencia de forma sensible, algo que se viene estudiando desde que Aristóteles utilizara el concepto de αἴσθησις, sensación⁴⁴, que se puede considerar como el primer motor en la actividad del conocer:

En la sensación [aísthesis o intuición sensible] nos “hacemos cargo”, “nos damos cuenta” o entendemos una cosa singular sensible. Una parte de ésta es conservada en la imaginación (memoria o fantasía libre). En aquélla o en ésta (...) la mente fija ciertos componentes y abstrae los demás (...). Después de hecha parecida fijación y abstracción en muchas sensaciones o imágenes se advierte la identidad de aquellos componentes ABCD, que aparecen, pues, como comunes. El que aparezcan como comunes es una cualidad relacional que le añadimos, pero ni les quita ni les pone nada. Tenemos ya ante nosotros el primer universal. Pero no porque ejerzan cargo de universal y de género dejan de ser ABCD exactamente lo mismo que eran: caracteres sensuales de

⁴² José ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005 [1933], p. 186; V, 176.

⁴³ José ORTEGA Y GASSET, *Mirabeau, Contreras, Vives*. Madrid: Alianza Editorial, 1986 [1974], p. 130.

⁴⁴ ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 1, 425a, 14, ápuđ José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz*, ob. cit., p. 128.

la cosa. La operación de comparar para descubrir lo común y lo diferencial no es una nueva forma de hacerse cargo de entender; no es una operación más inteligente. Es en cierto modo mecánica: una faena de transporte que lleva nuestra atención de una sensación a otra⁴⁵.

El acto del conocer no es un acto pasivo, es un proceso de percatación de lo percibido y adición de algo que nosotros ponemos sobre lo percibido, percatación en la que el sujeto siempre está presente de forma activa. Este estar siempre presente de forma activa es algo imprescindible, a partir de lo cual se puede fabricar lo que conocemos y llegamos a entender. Como hemos dicho más arriba, en el acto del conocer tres cosas se ponen de manifiesto: el sujeto que conoce gracias a su actividad mental, el objeto que es conocido y lo que añade el propio sujeto para ejecutarlo, ejerciendo así su actividad mental. En el caso de la aprehensión de aquello que nos rodea por medio de nuestros sentidos, nuestra atención se separa de nosotros y se centra en lo que quiere conocer. Con esto se impone la *objetividad* en nuestro conocer. Llegamos a creer que las cosas existen en sí y por sí al margen de cómo las conocemos. La reflexión sobre un supuesto, un principio o una hipótesis, nos permite llegar a conocer muchas cosas que incluso podemos llegar a comprobar empíricamente. Conocemos, por ejemplo, la existencia del vapor cuando el agua llega a hervir. Separamos así, en un acto totalmente libre por nuestra parte, el vapor de aquello en donde se da. Hacemos con ello un supuesto: el vapor constituye una fuerza motriz. Aplicamos esta verdad a una máquina y ejecutamos esa fuerza motriz en movimiento mecánico. El estudio del agua transformada en vapor, nos permite comprobar la fuerza motriz, cosa primariamente no existente en lo real, sino descubierta o inventada por la mente humana y hecha real. Para ello nos hemos olvidado de que nosotros hemos sido los que hemos dirigido de una manera u otra la orientación de nuestro conocimiento, ejecutándolo hasta llegar a la consecución del movimiento por una máquina. Decimos de esta manera que el movimiento de la máquina es un conocimiento objetivo, que se puede comprobar. Hemos adecuado nuestra forma del conocer a algo fuera de nosotros, y nuestro avance cognoscitivo ha sido guiado por los resultados de lo conseguido mentalmente.

5.3.1. Pero en el caso de la reflexión sobre nosotros mismos, esto que hasta ahora vemos como verdad, se nos manifiesta confuso. Partimos y comprobamos

⁴⁵ José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz*, ob. cit., pp. 129-130.

aquello de lo que partimos en un acto de conocimiento que a veces puede ser circular. Decimos, por ejemplo, que existe la cognición porque el lenguaje es una facultad cognitiva como otras. Inferimos lo mayor de lo menor y volvemos a lo menor y efectivamente verificamos que es así. Nos fijamos en los demás y en nosotros mismos y llegamos a la conclusión de la que partíamos: la cognición existe, el lenguaje existe y existen las facultades cognitivas. Podemos hacer experimentos si queremos, y llegaremos a una conclusión ya sacada, muy semejante a la que hemos sacado con el agua, el vapor y la máquina que se mueve gracias al vapor, una conclusión que podemos repetir en el laboratorio si nos ideamos la forma de reproducirla y ejecutarla. Con esto, creeremos que nuestro conocimiento es también objetivo, pero nos engañaremos a nosotros mismos. El concepto de objetividad no puede ser el mismo si hablamos de lo humano y las actividades libres, justamente porque el hombre y sus actividades libres son infinitos⁴⁶. La libertad, ese “extraño y misterioso ingrediente”⁴⁷, nos exige que nos separemos en todo momento de lo que nos rodea: una cosa será el propio ser del hombre y otra lo que el hombre crea en su conciencia. La ciencia no existe si no es en la palabra, en el lenguaje, que es una sistematización de las cosas que empieza en un aserto y termina en un conjunto de asertos⁴⁸.

5.3.2. La objetividad, el explicar las cosas como son dentro del universo de conocimiento al que pertenecen (cfr. §§ 12 y 13), nos exige que desde el conjunto de asertos del que partamos para hacer ciencia, separemos unas cosas de otras. Lo que tiene que ver con el “extraño y misterioso ingrediente” de la libertad, no puede mezclarse con las cosas que creamos en nuestra conciencia, especialmente si refieren realidades fuera de nosotros. Las cosas que tienen que ver con la libertad parten, para su conocimiento, de la concepción que el propio sujeto tiene sobre sí mismo. Esto no significa que ese punto de partida sea inamovible, como en el caso de las cosas que nos rodean. Al contrario: partiremos de ese concepto para analizarlo y estudiarlo en sí mismo y en sus fundamentos. El ser humano, ser que se hace a sí mismo en la historia, lleva consigo muchos conocimientos de tipo intuitivo que aparecen en nosotros sin ningún fundamento. Son las creencias⁴⁹, las cuales se identifican como intuitivas. Decir, co-

⁴⁶ Cfr. Eugen COSERIU, *Sincronía, diacronía e historia*, ob. cit., p. 47.

⁴⁷ Cfr. cita en § 5.1.

⁴⁸ “Scientific research begins with a set of sentences which point the way to certain observations and experiments, the results of which do not become fully scientific until they have been turned back into language, yielding again a set of sentences which then become the basis for further exploration into the unknown” (Benjamin L. WHORF, *Language, Thought and Reality, Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, ed. de J. B. CARROLL. Cambridge: The MIT Press, 1956, p. 221, quien atribuye este pensamiento a Leonard Bloomfield).

⁴⁹ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias*. Madrid: Alianza Editorial, 1997 [1940].

mo hemos dicho en el ejemplo de arriba, que partimos de que el lenguaje existe, significa dar por cierta una creencia que hemos tomado del común y que confirmamos con nuestra elaboración mental. La clave de nuestro conocer en ambos casos, tanto si estudiamos las cosas en sí, como si estudiamos el hombre y sus actividades libres, está en el punto de partida que, debido a la libertad, nunca puede ser tratado igual que aquello a lo que hacemos “cosas”.

5.4. En el estudio de lo humano partimos siempre, tanto si lo reconocemos como si no, de lo que se llama *el saber originario*. Dice Coseriu respecto de la teoría lingüística, teoría que tiene que estudiar necesariamente el conocer humano, puesto que el lenguaje, la actividad del hablar, decir y conocer, es actividad cognoscitiva:

en las ciencias culturales (...) no caben hipótesis acerca de lo universal, el fundamento es el *saber originario* que el hombre tiene acerca de sí mismo y de sus actividades libres y que, por supuesto, también se aclara, se precisa y se modifica a consecuencia del estudio empírico. Y en la teoría en su forma explícita, se trata (...) de trasladar al plano de la reflexividad, es decir, del saber fundamentado y motivado racionalmente, aquello que los seres humanos saben ya en forma intuitiva acerca de lo que ellos mismos crean⁵⁰.

Es decir, el estudio del conocer y con ello el estudio del lenguaje, el arte, la música y la literatura, tiene que ver con la peculiaridad propia del ser humano, un ser que es libre y limitado, absoluto y contingente, creativo y ser que se hace a sí mismo en la historia. El *saber originario* es un saber intuitivo, concepto de larga tradición que empieza en Aristóteles y engloba a Vico, Pagliaro y Husserl. El saber originario es “aquel saber que el hombre tiene acerca de sí mismo y de sus actividades libres (y, desde luego, acerca de la finalidad de éstas)”⁵¹. En el saber originario el *verum* y el *certum* se funden entre sí:

el fundamento teórico previo de las ciencias culturales, que se ocupan de lo creado por el hombre, no lo constituyen las “hipótesis” sino (...) el “saber originario” por ejemplo, en la lingüística el saber intuitivo de los hablantes, y de los propios lingüistas en cuanto hablantes. En este sentido (...) las ciencias de la cultura son “más exactas” que las naturales, ya que su fundamento no es algo que sólo se supone, sino algo que el hombre sabe (aunque sólo intuitivamente) (...). En el caso de los objetos culturales, el *verum* objetivo, la reali-

⁵⁰ Eugen COSERIU, *Lecciones de lingüística general*, ob. cit., p. 59.

⁵¹ Eugen COSERIU, *Acto de Investidura del Dr. Eugenio Coseriu*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1999, p. 36.

dad de los hechos como tales, y el *certum* subjetivo –la seguridad que el hombre tiene acerca de su índole– coinciden⁵².

Por consiguiente, las ciencias de lo humano tienen que distinguirse de las ciencias de la naturaleza. El problema con ellas consiste en su propia diferencia específica. Y como dice Coseriu son más exactas:

Las ciencias culturales tienen su tipo peculiar de exactitud, y el asimilarlas a las ciencias físicas (que tienen otro tipo de exactitud) no significa hacerlas “exactas”, sino, al contrario, transformarlas en ciencias inexactas, es decir, en falsas ciencias⁵³.

Por tanto, el *certum* subjetivo es el objeto de estudio, lo que constituye a la vez su objetividad, su *verum* objetivo. El *verum* objetivo, al basarse en el *certum* subjetivo, está y estará siempre supeditado a revisión constante y no por pruebas externas sino por pruebas que estén siempre sujetas a la conexión sintética de la intuición. Por esto el estudio de lo humano es siempre interpretación, es decir, hermenéutica, como ya hemos dicho.

6.1. El acto lingüístico es siempre creación, re-creación o modificación de actos individuales anteriores, fruto de una intuición inédita por parte del sujeto.

Siendo siempre expresión de una intuición inédita y única, el acto lingüístico es acto de creación, acto singular que no reproduce exactamente ningún acto lingüístico anterior y que sólo por los límites que le impone la necesidad de la intercomunicación social se “parece” a actos lingüísticos anteriores, pertenecientes a la experiencia de una comunidad. (...). El acto lingüístico es, por su naturaleza, acto eminentemente individual, pero vinculado socialmente por su misma finalidad, que es la de “decir a otros algo acerca de algo”⁵⁴.

Si para Coseriu, el lenguaje es la aprehensión del ser⁵⁵, el acto lingüístico, como ejecución real del lenguaje, es un acto de aprehensión de la realidad, un acto del conocer en el que el sujeto se enfrenta a lo que le rodea, afirmando en

⁵² Eugen COSERIU, *Lecciones de lingüística general*, ob. cit., p. 70.

⁵³ Eugen COSERIU, *Sincronía, diacronía e historia*, ob. cit., p. 189.

⁵⁴ Eugen COSERIU, *Introducción a la lingüística*, ob. cit., pp. 27-28.

⁵⁵ “El lenguaje es aprehensión del ser, pero no por parte de un sujeto absoluto, ni del individuo empírico, sino por parte del hombre histórico que, precisamente, por ello, es al mismo tiempo un ente social (...). Por una parte es logos, aprehensión del ser; por otra es logos intersubjetivo, forma y expresión de la historicidad del hombre” (Eugen COSERIU, *El hombre y su lenguaje*, ob. cit., p. 32).

dicho acto la realidad hecha verdad por el propio sujeto hablante. El acto de conocer se manifiesta necesariamente en las funciones de una lengua, pero no de manera uniforme. Éste se inicia con la intuición primera o *alóthesis*, y se desarrolla en una serie de operaciones intelectivas que se manifiestan en la lengua histórica, a saber: la selección, el establecimiento de una designación, la creación de una clase o esencia (categoría), la relación, la nominación y la determinación⁵⁶.

6.2.1. La interpretación del acto lingüístico tiene que fijarse en la expresión lingüística, pero ésta no es el único elemento determinante en su expresión. Lo determinante será todo lo que tiene que ver con el conocer y con la creación del decir. La lengua histórica de esta manera aparece como un mero medio de expresión, medio que dada la transformación que significa el conocer desde lo sensible y concreto a las palabras y contenidos de una lengua, que en principio valen para todo discurso posible⁵⁷, queda siempre corta o insuficiente. De esta manera el sentido originario de las palabras tiene una importancia muy relevante. Dice Ortega:

[Las palabras] tienen un sentido privilegiado, máximo o auténtico; a saber: el que significaron cuando fueron creadas (...). [C]ada palabra es originariamente la reacción lingüística o verbal a una situación vital típica⁵⁸.

Ahora bien, la palabra no fue creada de una vez y por todas, se ha ido haciendo y re-haciendo cada vez que se utiliza, siendo su sentido originario, no el primitivo de su primera creación, sino el que hoy se muestra en la misma. Lo que importa, pues, en el análisis del acto lingüístico no es sino aquellos condicionantes que han hecho al hablante seleccionar unos medios de expresión y no otros, dando con ello el sentido perseguido por el hablante en el acto lingüístico⁵⁹.

6.2.2. Esta perspectiva orteguiana de buscar y ceñirse al sentido originario de las palabras, es, en apariencia, un desafío a la distinción de los tres niveles de la determinación lingüística de Coseriu. El llegar a determinar cuál es la intención significativa del hablante, que es única y nace y se ejecuta en el acto

⁵⁶ Cfr. Jesús MARTÍNEZ DEL CASTILLO, *La lingüística del decir*, ob. cit., §§ 5-10.

⁵⁷ Cfr. Eugen COSERIU, *Gramática, semántica, universales*. Madrid: Gredos, 1987, p. 19.

⁵⁸ José ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 2002 [1933], p. 124.

⁵⁹ Cfr. un estudio sobre la obra de Ortega en Concha D'OLHABERRIAGUE RUIZ DE AGUIRRE, *El pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset*. A Coruña: Spiralía Maior, 2009.

lingüístico, no contradice en ningún sentido la separación de lo que pertenece al lenguaje, lo que pertenece a una lengua y lo que depende del sujeto hablante. El acto del conocer es un acto absoluto, es decir, creación, algo que por su propia naturaleza es libre, cuyo fin por tanto es infinito⁶⁰, valiéndose el hablante de lo ya hecho, lo cual encuentra en su lengua. En la tradición en la técnica del hablar se guardan ideas, pensamientos, creencias, reglas, procedimientos y actitudes⁶¹ que el hablante puede utilizar a su conveniencia. La utilización de un elemento tradicional en un acto lingüístico, significa revivir de alguna forma el sentido que ha ido adquiriendo en el uso. De esta manera la determinación del sentido originario de una palabra o expresión lingüística, significa la actualización de dicho elemento, con lo que no hay ninguna contradicción en su separación y utilización.

7.1. El acto lingüístico es el acto indisoluble de hablar, decir y conocer. Desde el punto de vista del *decir* o la definición del sujeto ante lo que le rodea, el acto lingüístico manifiesta:

1. la conciencia del *sujeto que conoce*, la cual se trasparenta en la *intención significativa de decir* algo⁶²;
2. un conocer centrado en un objeto (el *objeto del conocer*);
3. la definición del sujeto ante lo que conoce (*el decir*), especificado en un objeto (el *objeto del decir*)⁶³;
4. la vinculación del sujeto sobre lo conocido (*la realidad*)⁶⁴;
5. y en último lugar, una actividad creadora (*lenguaje*) que se materializa en las formas de una tradición lingüística (*lengua*), dando lugar a una *expresión lingüística* determinada.

7.2. El acto lingüístico y su expresión representa el intento, casi nunca alcanzado totalmente por el sujeto, de significar un *sentido*⁶⁵. Es un acto de lucha del

⁶⁰ Eugen COSERIU, *El hombre y su lenguaje*, ob. cit., p. 21.

⁶¹ Cfr. Jesús MARTÍNEZ DEL CASTILLO, *Modes of Thinking, Language and Linguistics*, ob. cit., en particular § 2.

⁶² La intención significativa del hablante individual determina el acto lingüístico en su totalidad. Todo acto lingüístico es obra de un sujeto que busca un determinado fin. Cfr. Jesús MARTÍNEZ DEL CASTILLO, *La lingüística del decir*, ob. cit., y *Modes of Thinking, Language and Linguistics*, ob. cit., §§ 12.1.-12.3.

⁶³ Para el objeto del decir y objeto de conocer, cfr. nota 33.

⁶⁴ Dice Ortega y Gasset: "en nuestra circunstancia no puede haber nada que sea con un ser independiente del hombre, como éste es dependiendo de cuanto hay en la circunstancia. Mundo y hombre *se* son, aunque con distinto modo. Por eso no hay mundo sin hombre, ni hay hombre sin mundo" (José ORTEGA Y GASSET, IX, 758. Cfr. cita en nota 6).

⁶⁵ Cfr. los tres niveles de la determinación lingüística en Eugen COSERIU, *Competencia lingüística*, ob. cit., p. 96. Por otro lado cfr. nota 21 para ver el concepto de sentido en Searle.

sujeto enfrentado a lo que vive en su conciencia, para hacerlo aflorar. Ésta es la razón, dice Ortega, por la que los griegos a ese estado interno llamaron su *logos*, su dicción, su pensar, haciendo con ello el vocablo equívoco, que significa pensar algo para decirlo a la vez⁶⁶ –razón por la que Heidegger concibe el logos como algo que se manifiesta “partiendo de aquello mismo de que se habla” (ἀποφαίνεσθαι)⁶⁷, ya sea mostrando la verdad, ἀλήθεύειν, u ocultándola, ψεύδεσθαι. El logos nunca o casi nunca coincide con lo que el hablante dice, de aquí que para estudiar el lenguaje en el acto lingüístico tengamos que sorprender el lenguaje en su nacimiento⁶⁸. Decimos, por ejemplo, con Miguel Hernández,

*Corazón que en el tamaño
de un día se abre y se cierra.
La flor nunca cumple un año
y lo cumple bajo tierra.*

Considerando en sí mismos unos versos como éstos, nunca llegaremos a saber a qué se refieren. Es el contexto el que determina la significación de las palabras que, por otro lado, están perfectamente definidas en la lengua española. Lo dicho en estos versos no está en las palabras sino en la circunstancia que afectaba al poeta cuando las creó. Se trata del lamento de un padre desgarrado por la tempranísima muerte de su hijo de diez meses. Se nos dirá que se trata de una metáfora. Pero es que la metáfora es verdad: expresa el logos más profundo de quien la dice y la crea⁶⁹. Así, pues, el hablante crea un conocer sobre la realidad de una flor a la que llama corazón y a la que asimila a una flor (*objeto del conocer*). Ahora bien, lo que el poeta quiere decir no está expresado: el desgarramiento interior que sufre un padre ante la muerte de un ser tan delicado como es un hijo de apenas diez meses (*el objeto del decir*). Y esto, en realidad, no puede ser de otra manera. No es noticia la afirmación de que una flor no viva un año. Sí es noticia lo que pasa dentro del alma del poeta, su logos, al cual se aproxima de forma tan original y bella. Esto pone de manifiesto la intención significativa del hablante, que es decisiva: determina todo el acto lingüístico y hace que el hablante salga garante de lo dicho⁷⁰. Como garante de ese aserto (*decir*), el sujeto aparece como distinto de lo dicho: una cosa es el poeta y otra

⁶⁶ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es conocimiento?*, ob. cit., p. 81.

⁶⁷ Martin HEIDEGGER, *El Ser y el Tiempo*, ob. cit., p. 37.

⁶⁸ José ORTEGA Y GASSET, *Misión de la universidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2002 [1930], p. 195.

⁶⁹ José ORTEGA Y GASSET, *Sobre la razón histórica*. Madrid: Alianza Editorial, 1996 [1979], p. 38, y *Unas lecciones de metafísica*, ob. cit., pp. 40-41.

⁷⁰ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz*, ob. cit., p. 253. Cfr. Jesús MARTÍNEZ DEL CASTILLO, *La lingüística del decir*, ob. cit., § 9.

el momento desgarrador por el que pasa. Esto nos lleva a considerar el origen interno del acto lingüístico, es decir, el conocer (=pensamiento-acto-del-decir =logos) que lo ha hecho posible. El sujeto, que vive una situación dada envuelto en sus sentidos, se separa de esa situación por el acto del conocer, manifestándose como distinto de su propia vivencia. Por medio del acto lingüístico el sujeto reduce sus sentidos a un mero medio para acercarse a aquello que le rodea. De esta manera lo que rodea al sujeto es convertido en asuntos de su vida (los momentos que vive el poeta, la pura y nuda *realidad*, a la que el propio yo se enfrenta superándola y alejándose de ella). La primera condición del decir es de tipo interno: tiene que ver con el sujeto y lo que constituye el sujeto. A este respecto dice Ortega y Gasset:

para que yo pueda decir algo a alguien es preciso que antes me lo haya dicho yo a mí mismo, esto es que lo haya pensado y no hay pensar si no hablo conmigo mismo⁷¹.

7.3. La determinación del objeto del decir depende del contexto (*la circunstancia*) que no suele aparecer materialmente en la expresión o que aparece de forma muy sutil e indirecta⁷². Para Ortega, el lenguaje es mucho más que lo que aparece en la expresión lingüística:

el lenguaje consiste no sólo en decir lo que él por sí dice, sino en actualizar esa potencialidad decidora, significativa del contorno. El hecho incuestionable es que resulta sorprendente cómo la palabra se integra como tal palabra –esto es, cumple la función de enunciar– en coalescencia súbita con las cosas y seres en torno que no son verbales. Lo que la palabra por sí dice es muy poco, pero es el fulminante que dispara el poder cuasiverbal de todo lo demás⁷³.

⁷¹ José ORTEGA Y GASSET, *Unas lecciones de metafísica*, ob. cit., p. 101.

⁷² El concepto de *contexto* está en relación directa con la concepción inicial que el estudioso del lenguaje tenga sobre lo que es el lenguaje y, en última instancia, su modo de pensar sobre las cosas. Si concebimos el lenguaje como algo en los seres humanos, el contexto estará determinado por la circunstancia en la que vive el sujeto hablante en cada momento. Si concebimos el lenguaje como actividad, el contexto será múltiple, dada la naturaleza de la actividad del hablar. En ambos casos el estudio del lenguaje es hermenéutica, es decir, interpretación de la realidad humana. Ahora bien, si concebimos el lenguaje como algo objetivo, el contexto será igualmente algo objetivo; si concebimos el lenguaje como hecho natural, el contexto tiene que ser algo dado previamente; si concebimos el lenguaje como hecho social, será la sociedad la que determine el contexto; y si concebimos el lenguaje como un medio de comunicación, el contexto se reducirá a lo que es la comunicación. Cfr. a este respecto y respectivamente José ORTEGA Y GASSET, cita en este mismo apartado, Eugen COSERIU, “Determinación y entorno”, en *Teoría del lenguaje y lingüística general*, ob. cit., pp. 290-319. John L. AUSTIN, *Cómo hacer cosas con palabras*, ob. cit.; John R. SEARLE, *Speech acts*, ob. cit.; Umberto ECO, *La estructura ausente*, ob. cit., p. 38.

⁷³ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, ob. cit., p. 241.

La interpretación, pues, del acto lingüístico no puede consistir solamente en lo que la expresión nos dice. Tenemos que ver el acto lingüístico en aquello que lo ha hecho posible: todos aquellos elementos que constituyen la circunstancia del sujeto hablante y que son utilizados por el sujeto a su solo y exclusivo interés. El lenguaje, el acto lingüístico, no es nada objetivo sino algo *objetivado*, algo que siendo sensible en sus inicios, percibido o concebido como sensible, es hecho mental tras una cuidada elaboración. El lenguaje es “la creación de significados”⁷⁴, realidad mucho más amplia que la de la lengua; el decir es *logos*, realidad que no se agota con su expresión en el lenguaje, sino realidad que está en la mente de quien la crea, de la que éste solamente muestra una parte de lo que es.

7.4. El acto lingüístico como realidad que es ejecutada en cada momento por los hablantes, constituye el origen y el fin de lo que llamamos lenguaje. Es el origen porque todo el lenguaje está comprendido en el acto lingüístico. El lenguaje nace y se da en toda su compleción cuando se habla. Y es también el fin propio del lenguaje, porque el acto lingüístico consiste en la creación del significado real, objetivado y concreto, el *sentido*, la *expresión de la intención significativa del hablante*.

8.1. El lenguaje se hace y rehace a sí mismo en el acto lingüístico, el cual no consiste más que en los elementos *a priori* que hacen que el acto lingüístico sea tal, que resumimos en dos:

a) El sujeto cognoscente que se enfrenta a la realidad con los únicos medios de que dispone, sus *sentidos*, razón (*intelecto*) e imaginación, en lo que llamamos la *intuición primera* o *áisthesis*, determinada por la *intención significativa del hablante* (el *yo actuante*), materializada en el *contenido* o *logos* (=pensamiento *vivido*).

b) El *logos*, en el que hemos de separar el propio *decir* como cosa distinta de lo que no se puede decir (lo *inefable*) y lo que por sabido no se dice (lo *inefado*)⁷⁵; lo que se puede decir y se manifiesta o declara en su totalidad, lo *dicho* o *lektón*⁷⁶; los medios de expresión (*lenguaje*), propios de una comunidad lingüística (*lengua*); lo que bajo la consideración del pensamiento ya creado y vigente en una comunidad de hablantes constituye lo significativo, el *logos semantikos*; y lo que se “declara” y manifiesta “partiendo de aquello mismo de que se habla” o logos ulteriormente determinado por un fin fantástico, lógico o prag-

⁷⁴ Eugen COSERIU, *El hombre y su lenguaje*, ob. cit., pp. 26-27.

⁷⁵ José ORTEGA Y GASSET, IX, 738-739.

⁷⁶ Eugen COSERIU, *El hombre y su lenguaje*, ob. cit., p. 24.

mático, el *logos apophantikós*⁷⁷. En cada caso y en cada acto lingüístico el acto de hablar, decir y conocer se muestra de manera distinta.

8.2. Desde la perspectiva del lenguaje como la creación de significados⁷⁸, la distinción entre el logos semántico y el logos apofántico es un problema del lenguaje. Tanto el logos semántico como el logos apofántico se dan en la expresión lingüística. Ambos se manifiestan a la vez y en el mismo acto en los tres niveles de la determinación lingüística⁷⁹. El logos semántico pertenece al lenguaje en cuanto que es *la función significativa* y tiene que ver con el conocer, constituyendo en sí mismo el primer universal del lenguaje, su *semanticidad*, su ser *significativo*⁸⁰. Por otro lado, como el lenguaje, el logos semántico se da en las lenguas puesto que se manifiesta determinado en los elementos de una lengua. En este sentido funciona como común en una comunidad de hablantes, algo contingente y virtual a la vez, representando así la permanencia en el hablar dentro de una misma comunidad de hablantes. Por último, el logos semántico se manifiesta individualmente en los textos, en cuanto que la función significativa es ejecutada mediante unos medios históricos, en un acto lingüístico, por un hablante individual, siempre de forma contextual y esporádica. Pongamos un ejemplo. Si yo digo *ven a mi casa*, tengo una oración que significa algo y que es, por tanto, la utilización del lenguaje para significar o crear un significado, que en sí mismo es la actualización de la función significativa del lenguaje. Por otro lado, tengo la utilización de medios que son comunes, en sí mismos virtuales y contingentes, que están en vigor en una comunidad de hablantes o lengua: la función imperativa, la preposición *a*, el determinante posesivo *mi*, el sustantivo *casa*, los significados históricos de la lengua española “venir” y “casa”, las categorías de *tú*, *yo* y *posesivo*. En este sentido es el logos semántico que pertenece a la lengua española y no a otra lengua. En otra lengua, por ejemplo en inglés, entre otras cosas, no se utilizaría la preposición, ni aparecería la categoría de posesivo, pero sí la categorías de *yo* y *tú*. Y por último tengo la función significativa utilizada con medios de la lengua española para referir una acción hecha por un sujeto individual. Ésta va dirigida a otro sujeto respecto de una cosa a la que llamamos *casa* y una acción a la que llamamos *venir*. Dependiendo de cada hablante la realidad designada, tanto *casa*, sujeto dicente y oyente, o los significados históricos, determinan una interpretación distinta de la expresión.

⁷⁷ Cfr. Eugen COSERIU, *Teoría del lenguaje y lingüística general*, ob. cit., pp. 246-247.

⁷⁸ Eugen COSERIU, *El hombre y su lenguaje*, ob. cit., pp. 26-27.

⁷⁹ Cfr. Jesús MARTÍNEZ DEL CASTILLO, “El logos semántico y el logos apofántico”, *Energieia on-line*, I (2009), pp. 50-80.

⁸⁰ Eugen COSERIU, *Lenguaje y discurso*, ob. cit., pp. 44-45.

8.3. El logos apofántico por su parte se distingue del logos semántico en el nivel del lenguaje en cuanto que lo lingüístico se manifiesta como distinto de lo lógico, en cuanto que en sí mismo es conocimiento, y en cuanto que en las clasificaciones objetivas (científicas) se manifiesta más allá de las lenguas. Las clasificaciones objetivas:

Las terminologías científicas y técnicas no pertenecen al lenguaje, ni por consiguiente, a las estructuraciones léxicas del mismo modo que las “palabras usuales”: constituyen utilidades del lenguaje para clasificaciones diferentes (y, en principio, autónomas) de la realidad o de ciertas secciones de la realidad. En parte, las terminologías no están “estructuradas” en absoluto (son simples “nomenclaturas” enumerativas que corresponden a delimitaciones en los objetos) y, en la medida en que lo están, su estructuración no corresponde a las normas del lenguaje, sino a los puntos de vista y a las exigencias de las ciencias y técnicas respectivas⁸¹.

En este sentido el logos apofántico va más allá del lenguaje.

Toda expresión lógica se vale de los medios de una lengua, sean éstos los que sean, manifestándose como distinta de la lengua en sí. Así, si decimos en español *no vi nada*, podemos ver que lo gramatical va por un lado (doble negación que niega bajo ciertas circunstancias en español) y lo lógico por otro (la no consideración de la doble negación que, en lógica, afirma). El pensamiento lógico se impone sobre la expresión lingüística. Así si yo digo $2+2=4$, esta proposición es verdad, no porque la lengua diga que es correcto, sino porque en sí mismo lo lógico constituye un conocimiento autónomo que se impone al lenguaje. De esta manera llegamos a interpretar la expresión en términos de los principios generales del pensamiento y del conocimiento de las cosas. Las expresiones *leche entera* y *leche desnatada* son opuestas entre sí por lo que designan, es decir, que interpretamos la expresión lingüística gracias al conocimiento que tenemos de la realidad que designan. Sin embargo, lingüísticamente no muestran oposición contraria (lo opuesto de *leche entera*, sería algo así como *leche media*, y de *leche desnatada*, algo así como *leche nataada*). En este caso interpretamos correctamente dichas expresiones si es que conocemos el objeto del que se dicen, es decir, por el conocimiento de las cosas.

8.4. En las clasificaciones de la realidad hechas por una ciencia, las llamadas, por Coseriu, *nomenclaturas*, los objetos se clasifican según criterios coordinables entre sí. En éstas hay una identidad entre la expresión lingüística y los

⁸¹ Eugen COSERIU, *Principios de semántica estructural*, ob. cit., p. 96.

objetos denotados, con lo que no cabe la interpretación lingüística. Así, si yo digo *ruido* hablando de la teoría de la información, denoto una realidad muy distinta del significado de una lengua: “conjunto de perturbaciones, por lo general incoherentes, de cualquier naturaleza y origen, que se superponen a una señal útil en un punto cualquiera del espacio o de una vía de comunicación”⁸², frente al significado de lengua, “sonido inarticulado, por lo general desagradable”⁸³. En el primer caso, es un término técnico, por tanto, inmutable; en el segundo, un término lingüístico. El lenguaje es delimitación de especies⁸⁴. La lengua sirve a la lógica con sus palabras, con lo que la lógica o la ciencia van más allá de las palabras que emplean.

8.5. Por otro lado, desde el punto de vista de una teoría del conocimiento, en las nomenclaturas las cosas existen antes que las palabras. En las nomenclaturas las palabras tratan de “definir” las cosas según son, con lo que las cosas son ya de antes de ser nombradas. En el conocer, por el contrario y por tanto, en el lenguaje, primero es la clase y después la cosa. Y éste es el sentido del lenguaje como delimitación de especies⁸⁵.

8.6. El logos apofántico se manifiesta también en el nivel histórico en cuanto que la realidad misma y su conocimiento se imponen a la intuición lingüística y el significado. Las lenguas, en este sentido, están determinadas por la realidad objetiva, la cual se impone a las mismas. Si decimos, por ejemplo, los versos de Miguel Hernández:

*Lluviosos ojos que lluviosamente
me hacéis penar: lluviosas soledades,
balcones de las rudas tempestades
que hay en mi corazón adolescente
(El rayo que no cesa, 27),*

la intuición de la realidad y su conocimiento se impone a la intuición lingüística y el significado: todo el mundo interpreta “lluviosos ojos” más allá de lo que denotan las palabras de la lengua, porque todo el mundo sabe que en el plano de lo real, “lluviosos ojos” es una cosa en sí misma imposible.

⁸² *Gran Enciclopedia Larousse*.

⁸³ REAL ACADEMIA DE LA LENGUA, *Diccionario de la Lengua Española*.

⁸⁴ Eugen COSERIU, *Lenguaje y discurso*, ob. cit., pp. 73-74. Cfr. palabras textuales en nota 31.

⁸⁵ Cfr. nota 31.

8.7. Por último, el logos apofántico se manifiesta en el nivel individual como una modalidad textual, que es aquélla en la que se dan las predicaciones de la realidad⁸⁶. Así, la forma de significar la realidad es distinta en un poema, una obra de teatro, una novela, un soneto, una disposición gubernativa, una ley, una sentencia, o un chiste, etc.

9. El objeto del estudio del acto lingüístico es, pues, la descripción del mismo sorprendido en su nacimiento. Significa desentrañar el proceso que comienza en el conocer, y consiste en la determinación del mismo en lo que constituye su sentido, es decir, su decir algo por un sujeto a otro sujeto. El decir se manifiesta en la intención significativa del hablante. El acto lingüístico, así, nace, es desarrollado y creado por el hablante individual y en torno al hablante individual. El punto de partida es el conocer y el fin perseguido, el decir. Entre el conocer y el decir está la determinación que el propio hablante y su entorno impone en su acto creativo y libre.

10. La distinción entre el logos semántico y el logos apofántico es la distinción entre lo significativo (universal, histórico e individual) y el uso que la lengua, por un lado, y el hablante, por otro, hacen de lo significativo (igualmente universal, histórico e individual). Todo esto se manifiesta en la expresión nacida en un contexto, con una *intención significativa*, convertida en un decir sobre las cosas por un sujeto a otro, que en sí misma representa la traducción o transposición desde el “lenguaje del ser” al “lenguaje decidor del conocer”⁸⁷. Con esto el lenguaje nunca puede ser suficiente para lo que el ser hablante, dicente y cognoscente pretende decir.

11. El estudio del acto lingüístico como interpretación, se basa en los dos principios de la lingüística del hablar de Coseriu, a saber: el principio de la confianza en el hablar del otro y el principio de la congruencia y adecuación⁸⁸. El oyente confía en que el que habla dice verdad, por un lado, y por otro, en que lo dicho se adecua a las cosas según son. De esta manera el oyente acepta

⁸⁶ Las descripciones de la realidad se hacen de forma muy variada, lo cual permite hacer distinciones entre los textos. Toda expresión tiene que ver con la realidad, es decir, con aquello que “nos-es” en algún sentido.

⁸⁷ Dice Ortega: “El conocimiento no es sólo un *modus cognoscentis* sino una positiva modificación de lo conocido (...). El conocimiento (...) es perspectiva (...), una «interpretación» de la cosa misma sometiéndola a una traducción (...) del lenguaje de ser, que es mudo, al lenguaje decidor del conocer. Este lenguaje al que es traducido el ser es (...) el lenguaje, el *logos*” (José ORTEGA Y GASSET, *Origen y epílogo de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1989, pp. 41-42).

⁸⁸ Eugen COSERIU, *Competencia lingüística*, ob. cit., pp. 145-146.

todo lo dicho y trata de buscarle un sentido, por muy disparatado que le pueda parecer en una primera toma de contacto. El sujeto habla en términos de las cosas y a la vez las cosas son porque son dichas por el sujeto. Estos dos principios implican varias cosas: en primer lugar, lo dicho tiene una finalidad en sí mismo, finalidad que es siempre nueva, esporádica e impredecible; en segundo lugar, lo dicho tiene una determinación muy específica y particular, dependiente siempre de un universo de conocimiento y un contexto; en tercer lugar, las cosas no son en sí mismas sino que están determinadas por una intención significativa individual, concreta y esporádica, que hace que las cosas sean reales en tanto que estén enclavadas en *un mundo de conocimiento* y un *universo de conocimiento* dados.

12. Las cosas que nos son dadas nos son dadas en cuanto que están enclavadas en un *mundo de conocimiento* y un *universo de conocimiento*. El hablante emplea las palabras y contenidos tradicionales, que en la misma tradición aparecen ya determinados. Esto tiene que ver con una teoría del conocimiento. Una teoría del conocimiento explica la razón última de las cosas⁸⁹. El hombre, sujeto hablante, dicente y cognoscente, da realidad, es decir, hace verdadero mediante su conocer y su decir, aquello que le rodea, aquello que le posibilita o le impide su vivir⁹⁰. De esta manera, el mundo no existe más que como creación cognoscitiva del hombre⁹¹. El valor de verdad de una proposición o enunciado es el que el hablante le da dentro del mundo en el que lo enclava. Según se manifiestan en el lenguaje, en el vasto mundo transmitido, Coseriu distingue cuatro *universos de conocimiento*. Se trata de “universos en los que el lenguaje se presenta cada vez como manifestación de un modo autónomo de conocer”⁹², es decir, un

⁸⁹ “El hombre no es cosa ninguna, sino un drama –su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento. Todas las cosas, sean las que fueren, son meras interpretaciones que se esfuerzan en dar lo que encuentran. El hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone” (José ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*. Madrid: Austral, 1971, p. 41).

⁹⁰ José ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad*, ob. cit., p. 177.

⁹¹ “El hombre en su trato con las cosas sensibles que le rodean está encadenado a ellas (...). Mas (...) puede imaginar que está libre (...), por tanto esta *imaginaria libertad* significa, *ipso facto*, una efectiva *libertad de imaginar* frente a las cosas sensibles (...). Las cosas sensibles en que el hombre está preso no constituyen un mundo. En rigor, no son cosas, sino «asuntos de la vida», articulando unos en otros formando una perspectiva pragmática. Se convierten en cosas cuando las libertamos de esa perspectiva y les atribuimos un *ser*, esto es una consistencia propia y ajena a nosotros. Pero entonces se nos presentan como *siendo en un mundo* (...), que es ya pura fantasía (...). Un mundo es, como tal, algo fantástico; quiero decir que no lo hay si no hay fantasía” (José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz*, ob. cit., pp. 131-132). Y en otro lugar: “el mundo exterior no existe en el mundo exterior sino en mi darme cuenta” (José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* Madrid: Alianza Editorial, 1994 [1957], p. 166).

⁹² Eugen COSERIU, *Lenguaje y discurso*, ob. cit., p. 73.

universo de conocimiento es “el sistema universal de significaciones al que pertenece un discurso (o un enunciado) y que determina su validez y su sentido”⁹³.

Para Coseriu, los *universos de conocimiento*, son los siguientes:

- a) el universo de la experiencia común;
- b) el universo de la ciencia (y de la técnica científicamente fundada);
- c) el universo de la fantasía (y por lo tanto del arte); y
- d) el universo de la fe.

Y estos universos de conocimiento han de distinguirse de los *mundos conocidos* (o *ámbitos de conocimiento*), que son tres:

- i. el mundo de la necesidad y de la causalidad (en el sentido kantiano), “el mundo de la experiencia sensible corriente, «ámbito de conocimiento» propio de la ciencia empírica”;
- ii. el mundo de la libertad y de la finalidad (también en sentido kantiano), “el mundo de las creaciones humanas o de la cultura en general”; y
- iii. el mundo de la fe.

Los universos de conocimiento tienen que ver con las modalidades del conocer, mientras que los mundos conocidos o ámbitos del conocimiento tienen que ver con los “objetos del conocer y del saber”⁹⁴.

13. Como consecuencia, toda la objetividad, subjetividad o intersubjetividad supuestas en cada uno de estos universos de conocimiento, han de ser justificadas internamente, en cada uno de ellos. Así, afirmaciones como “el sol sale”, “el sol se pone”, “el sol da vueltas alrededor de la tierra”⁹⁵ son verdaderas en el universo de conocimiento de la experiencia común; en su contra, la afirmación de que “la tierra da vueltas alrededor del sol” es verdadera en el universo de conocimiento de la ciencia; de la misma manera la afirmación de que “el sol se asoma furtivamente por las doradas ventanas del este”⁹⁶, es verdadera en el universo de conocimiento de la fantasía; y por último, la afirmación de que “el sol y la tierra han sido creados por Dios”, es verdadera en el mundo de la fe.

⁹³ Eugen COSERIU, *Teoría del lenguaje y lingüística general*, ob. cit., p. 318.

⁹⁴ Eugen COSERIU, *Lenguaje y discurso*, ob. cit., pp. 72-76.

⁹⁵ Ejemplos de Coseriu, *idem*.

⁹⁶ “*An hour before the worshipp’st sun / peer’st forth the golden window of the east, / a troubled mind / drave me to walk abroad*”, SHAKESPEARE, *Romeo and Juliet*, Acto I, escena I.

Conclusión

El acto lingüístico es el acto de hablar, decir y conocer. Toda la realidad del acto lingüístico está basada en el conocer. Por tanto, parte de la conciencia humana y manifiesta, mediante palabras, el logos y la verdad que vive el sujeto. La interpretación del acto lingüístico no puede ser más que hermenéutica, ya que no es más que la realidad que vive el sujeto tratando de superar su circunstancia. ●

Fecha de recepción: 11/02/2015

Fecha de aceptación: 09/04/2015

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W. (1986 [1956]): *Sobre la metacritica de la teoría del conocimiento*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- AUSTIN, J. L. (1988): *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. de Genaro R. CARRIÓ y Eduardo A. RABOSI. Barcelona: Paidós.
- CARRIAZO RUIZ, J. R. y GABARÁIN GAZTELUMENDI, I. (2005): "Lingüística, semántica y semiótica", en Fernando H. LLANO ALONSO y Alfonso CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, pp. 311-339.
- CHOMSKY, N. (1965): *Aspects of the Theory of Syntax*. Massachusetts: The MIT Press.
- COSERIU, E. (1981): *Principios de semántica estructural*. Madrid: Gredos.
- (1982 [1962]): *Teoría del lenguaje y lingüística general: cinco estudios*. Madrid: Gredos.
- (1985): *El hombre y su lenguaje: estudios de metodología y teoría lingüística*. Madrid: Gredos.
- (1986 [1951]): *Introducción a la lingüística*. Madrid: Gredos.
- (1986 [1973]): *Lecciones de lingüística general*. Madrid: Gredos.
- (1987 [1978]): *Gramática, semántica, universales*. Madrid: Gredos.
- (1988): *Sincronía, diacronía e historia: el problema del cambio lingüístico*. Madrid: Gredos.
- (1992): *Competencia lingüística, elementos de la teoría del hablar*. Madrid: Gredos.
- (1993): *Discursos pronunciados en el acto de investidura "Doctor Honoris Causa" del Excentísimo Señor Eugenio Coseriu*. Granada: Universidad de Granada.
- (1999): *Acto de Investidura del Dr. Eugenio Coseriu*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- (2006): *Lenguaje y discurso*. Pamplona: Eunsu.
- Eco, U. (1972 [1968]): *La estructura ausente: introducción a la semiótica*. Barcelona: Lumen.
- D'OLHABERRIAGUE RUIZ DE AGUIRRE, C. (2009): *El pensamiento lingüístico de José Ortega y Gasset*. A Coruña: Spiralia Maior.
- DOMÍNGUEZ REY, A. (2000): *El decir de lo dicho*. Madrid: AEE Heraclea.
- (2003): *El drama del lenguaje*. Madrid: Verbum / Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- FERRATER MORA, J. (2005): *Diccionario de filosofía*, 5 vols. Barcelona: RBA.
- GARCÍA AGUSTÍN, Ó. (2000): "La teoría del decir: la nueva lingüística según Ortega y Gasset", *C.I.F.*, XXVI (2000), pp. 69-80.
- HEIDEGGER, M. (2002 [1944]): *El ser y el tiempo*. Barcelona: RBA.

- KANT, I. (2004): *Crítica de la razón pura*. Barcelona: RBA.
- MARTÍNEZ DEL CASTILLO, J. (1999): *La intelección, el significado, los adjetivos*. Almería: Universidad de Almería.
- (2004), *La lingüística del decir. El logos semántico y el logos apofántico*. Granada: Granada Lingvística.
- (2008): "Hablar, decir y conocer: el acto lingüístico", *Oralia*, 11 (2008), pp. 375-97.
- (2008): *La lingüística cognitiva: análisis y revisión*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2009): "El logos semántico y el logos apofántico", *Energieia on-line*, I, pp. 50-80.
- (2010): *Las relaciones lenguaje-pensamiento o el problema del logos*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2011): *Sobre las categorías*. Buenos Aires: Deauno.com.
- (ed.) (2012): *Eugenio Coseriu (1921-2002) en los comienzos del siglo XXI*, 2 vols. Málaga: Universidad de Málaga.
- (2012): *Psicología, lenguaje y libertad*. Málaga: Universidad de Málaga.
- (2013): *Modes of Thinking, Language and Linguistics*. Málaga: Universidad de Málaga.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset.
- (1966): *La rebelión de las masas*. Madrid: Austral.
- (1971): *Historia como sistema*. Madrid: Austral.
- (1986 [1974]): *Mirabeau, Contreras, Vives*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1989 [1981]): *Origen y epílogo de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1992 [1958]): *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1992 [1984 (1931)]): *¿Qué es conocimiento?* Madrid: Alianza Editorial.
- (1994 [1957]): *¿Qué es filosofía?* Madrid: Alianza Editorial.
- (1996 [1979]): *Sobre la razón histórica*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1997 [1940]): *Ideas y creencias*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1999 [1982]): *Ideas sobre la novela y el teatro*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1999 [1966]): *Unas lecciones de metafísica*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2001 [1957]): *El hombre y la gente*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2002 [1933]): *Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2002 [1930]): *Misión de la Universidad*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2005 [1933]): *En torno a Galileo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2001): *Diccionario de la Lengua Española*.
- SEARLE, J. R. (1969): *Speech acts: an essay in the philosophy of language*. Cambridge: University Press.
- SAUSSURE, F. (1974 [1916]), *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada.
- VV.AA., *Gran Enciclopedia Larousse*.
- WHORF, B. L.: (1956): *Language, Thought and Reality, Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, ed. de J. B. CARROLL. Cambridge: The MIT Press.
- WITTGENSTEIN, L. (1958): *Philosophical Investigations*. Basil: Blackwell & Mott, Ltd.
- (1992): *Tractatus Logico-Philosophicus*. Londres: Kega-Paul.

La construcción del conocimiento científico como imperativo ético-político en el pensamiento de José Ortega y Gasset

Domingo Fernández Agis

ORCID: 0000-0002-0702-1125

Resumen

Frente a la actitud crítica frente a la tecnología de otros pensadores de su época, Ortega enfoca de una forma original y positiva el problema que Günther Anders denominó la "vergüenza prometeica", derivada de la ausencia de control sobre el poder tecnológico que el propio ser humano ha creado. En efecto, Ortega realiza una lectura positiva del proceso de desarrollo tecnológico pero, aunque culmina su interpretación denunciando la falta de control del ser humano sobre la técnica, apela a la posibilidad de recuperar dicho control. Así, frente a las lecturas que se instalan en el diagnóstico de las razones de la "vergüenza prometeica", Ortega va más allá y realiza una propuesta ético-política a favor de la recuperación del control social sobre los avances tecnológicos. Su propuesta tiene como base esencial la realización de una labor educadora, que comienza en el esclarecimiento del concepto de ciencia y de su papel en la sociedad. El objetivo último de este trabajo es analizar, prestando particular atención a su correspondencia y notas de trabajo, algunos aspectos clave de su propuesta.

Palabras clave

Ortega y Gasset, técnica, ciencia, ética, política

Abstract

Facing the critical attitude toward technology of other thinkers of his time, Ortega focuses in an original and positive form the problem Günther Anders called the "Promethean shame", derived from the lack of control over technological power that man himself has created. Indeed, Ortega makes a positive reading of the process of technological development, but although his performance culminates denouncing the lack of human control over technology, appeals to the possibility of recovering the control. Thus, compared to the readings that are installed in the diagnosis of the reasons for the "Promethean shame" Ortega goes further and makes a political-ethical proposal for recovery of social control of technological advances. His proposal is based on performing a vital educational work, which begins in clarifying the concept of science and its role in society. The ultimate goal of this work is to analyze, especially from his correspondence and working notes, key some aspects of its proposal.

Keywords

Ortega y Gasset, technology, science, ethics, politics

En la trayectoria intelectual de Ortega está presente desde los años juveniles una directriz que podríamos definir a través de la idea de la necesaria vinculación entre el conocimiento, sea éste científico o filosófico, y los problemas vitales, si bien es cierto que en determinados momentos pone un énfasis especial en este asunto haciendo de él su tarea prioritaria¹. En efecto,

¹ "La inconexión es el aniquilamiento", José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, I, 749.

Cómo citar este artículo:

Fernández Agis, D. (2015). La construcción del conocimiento científico como imperativo ético-político en el pensamiento de José Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (30), 111-125.
<https://doi.org/10.63487/reo.358>



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 30. 2015
mayo-octubre

desde sus primeros esbozos filosóficos, hay en su pensamiento una permanente llamada a la implicación de la ciencia y la técnica en la resolución de las dificultades humanas para *sobre-vivir*². Pues, a su juicio, el ser humano no intenta tan sólo vivir sino que pretende encontrar la forma de trocar la situación original en la que se encuentra en relación a la Naturaleza, colocándose en una posición de control y dominio sobre ella, en contra de la que parecía estar destinado caracterizada por la sumisión y el temor. Como espero dejar claro a lo largo de estas páginas, es importante marcar sobre este punto las especificidades del discurso orteguiano frente al de otros pensadores de su época, e insistir en que se trata de una actitud presente a lo largo de toda la trayectoria intelectual del filósofo y no algo propio de una etapa concreta de la misma. En efecto, para él, la ciencia ha de estar al servicio de la vida al igual que tiene que estarlo la filosofía, complementando sus funcionalidades respectivas e implementando cada día el compromiso con la sociedad en la que ambas formas de conocimiento emergen. Así, por poner un ejemplo de extrema significación en su pensamiento ético y político, el imperativo de la europeización, que aparece desde sus años juveniles de formación en Alemania, está vinculado en Ortega a la introducción de la ciencia y la técnica modernas en España³, con objeto de impulsar el país hacia los grandes objetivos que otros países europeos ya han alcanzado⁴. De forma paralela, es preciso recalcar que este imperativo político es asimismo el mandato ético por excelencia para él⁵.

² Pietro PIRO, "Dos meditaciones sobre la técnica: *El hombre y la técnica* de Oswald Spengler y *Meditación de la técnica* de Ortega y Gasset", *Laguna*, 32 (2013), p. 53.

³ En una carta dirigida a Joaquín Costa, fechada el 16 de julio de 1908, el joven Ortega le dice: "No puedo creer que cultura sea una cosa, sino un proceso, una continuidad en ciertas labores". A partir de esa premisa, el joven filósofo da a entender a Costa que quiere ser un continuador de la labor reformadora que éste emprendió en su momento. Ortega la entiende como una labor europeizante, en el sentido político y en el científico. Todo ello se explicita y acredita en la correspondencia que ambos intercambian a lo largo de ese año. *Id.* correspondencia con Joaquín Costa, Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.

⁴ Estas cuestiones han sido desentrañadas por Zamora Bonilla en un trabajo seminal. *Id.* Javier ZAMORA BONILLA, "El impulso orteguiano de la ciencia española", *Circunstancia*, año 3, 5 (2005). *Id.*, asimismo, Manuel ARTIME, "Sobre las complejas relaciones de democracia, autoritarismo y memoria", en Ángela SIERRA y Francisco José MARTÍNEZ (dirs.), *La filosofía ante el ocaso de la democracia representativa*. Barcelona: Laertes, 2013, pp. 27-28.

⁵ En este punto, el planteamiento de Ortega coincide con la tesis central de Kant en *Was ist Aufklärung?* Michel Foucault ha explicado dicha tesis con gran acierto, señalando que "cuando obedecer se confunde con no razonar y cuando, en esa confusión del obedecer y el no razonar, avasallamos lo que debe ser el uso público y universal de nuestro entendimiento, hay minoría de edad", Michel FOUCAULT, *El gobierno de sí y de los otros*. Madrid: Akal, 2011, p. 41. Ortega intentará por todos los medios a su alcance ayudar a quienes desean salir de esa minoría de edad.

Frente a la actitud crítica frente a la tecnología de otros pensadores de su época⁶, el filósofo español enfoca de una forma original y positiva el problema que Günther Anders denominó la “vergüenza prometéica”⁷, derivada de la ausencia de control sobre el poder tecnológico que el propio ser humano ha creado. Este sentimiento provocaría en el individuo el deseo de convertirse en algo fabricado, de ser un producto, asumiendo de esta forma las características de los objetos elaborados mediante el uso de la tecnociencia. En efecto, Ortega realiza una lectura positiva del proceso de desarrollo tecnológico pero, aunque culmina su interpretación denunciando la falta de control del ser humano sobre la técnica, apela a la posibilidad que tenemos de lograr un poder sobre la misma. Así, sobrepasando el espacio en que se inscriben lecturas como la de Anders, que se instalan en el diagnóstico de las razones de la “vergüenza prometéica”, Ortega realiza además una propuesta ético-política a favor de la recuperación del dominio social sobre los avances tecnológicos⁸. Para él no basta con vivir a expensas de la técnica, hay que convivir con ella. De ahí que su planteamiento tenga como base esencial la realización de una labor educadora, que comienza en una labor esclarecedora sobre el concepto de ciencia, reflexionando sobre el papel del conocimiento científico y sus aplicaciones prácticas en la sociedad.

En este trabajo me ocupo de las cuestiones que ya he apuntado relacionándolas, en primer término, con la visión que Ortega tiene de las ciencias humanas, para desembocar más tarde en el estudio de algunos de sus planteamientos a propósito de las ciencias de la naturaleza y analizarla desde el mismo ángulo. En ambos casos, la línea de demarcación que el pensador establece entre ciencia y filosofía no es una frontera que permita protegerse a cada una de ellas de una hostilidad recíproca y permanente, sino una zona de profusas interacciones, que pueden constituir el terreno propicio para la proyección ética y política de estas formas de saber⁹. Por ello, el objetivo que persigo no es tanto,

⁶ Es relevante, en ese contexto, el antagonismo con Heidegger. Por ejemplo, en “Die Technik und die Kehre”, señala el pensador alemán: “Lo esente de la técnica amenaza el desvelamiento, amenaza con la posibilidad de que todo desvelamiento se limite al encargar y que todo se presente sólo en la no-ocultación de las existencias”, Martin HEIDEGGER, “Die Technik und die Kehre”, *Anales del Seminario de Metafísica*, 29 (1990), p. 152. Al respecto, Michel Foucault ha señalado que Heidegger interpreta obsesivamente la técnica como el único medio que Occidente ha establecido para entrar en contacto con los objetos, perdiéndose así el contacto con el ser, Michel FOUCAULT, *Sull'origine dell'ermeneutica del se*. Nápoles: Cronopio, 2012, p. 37. Frente a tal interpretación, Ortega considera a la técnica eje de una posible transformación positiva de las relaciones del ser humano con la naturaleza y de los seres humanos entre sí.

⁷ Édouard JOLLY, *Nilbilismo et technique. Étude sur Günther Anders*. Bruselas: Europhilosophie, 2010, p. 178.

⁸ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, IV, 397 y ss.

⁹ José ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad*, IV, 536.

aunque no se deje esto de lado, poner en valor la filosofía orteguiana de la ciencia, cuanto realizar una modesta contribución en la línea de sostener la preeminencia que corresponde a la figura de Ortega en la actualización, renovación y reversión sobre la sociedad española de los beneficios del saber científico¹⁰. En tal sentido, conviene para empezar tener presentes las intensas relaciones que el desarrollo del pensamiento del filósofo tiene con la correspondiente evolución de algunas disciplinas humanísticas, como la historia o la etnología¹¹. De la densidad de estas conexiones constituye una elocuente prueba las intensas relaciones que mantuvo con destacados especialistas en esos campos, como lo fueron Julio Caro Baroja o Johan Huizinga, por poner tan sólo dos significativos ejemplos. Éstas quedan de sobra acreditadas por la correspondencia cruzada entre ellos¹², así como por diversas circunstancias de su biografía.

En todo caso, mi propósito es asimismo abordar aspectos de la relación de Ortega con la ciencia que siguen reclamando atención y estudio detenidos¹³. Tal objetivo abarca, como es obvio, tanto aspectos relacionados con las ciencias de la naturaleza como otros vinculados a las ciencias humanas.

Desde fecha muy temprana, es posible rastrear el interés del filósofo por las cuestiones filosóficas y científicas suscitadas por las principales corrientes de pensamiento de su época, como es el caso de la fenomenología¹⁴. De igual ma-

¹⁰ José ORTEGA Y GASSET, "Reforma de la Inteligencia", V, 211.

¹¹ Un elocuente ejemplo lo encontramos en *Las Atlántidas*, opúsculo publicado en 1924, donde Ortega realiza una apuesta por el pluralismo, en el ámbito de la Ciencia pero también en un sentido más amplio, a partir de las lecciones derivadas de la etnología. Leemos allí que, "gracias a la etnología, el singular de la cultura se ha pluralizado, y al pluralizarse ha perdido su empaque normativo y trascendente", III, 757. También en otro escrito de la misma época, "La Etnología y la Historia", donde, comentando las conferencias que Frobenius dio en Madrid, señala que "el etnólogo, el historiador, tienen que acostumbrarse a considerar las culturas como los fenómenos fundamentales. Lo demás, es sólo fragmento de ellas", III, 676.

¹² Es muy interesante, a este respecto, la carta de Julio Caro Baroja a Ortega, fechada el 11 de octubre de 1949, en la que le dice que la lectura del prólogo que el filósofo había escrito para la edición española de la *Historia de la Filosofía*, de Bréhier, le ha resultado de extrema utilidad en la preparación del cursillo que Caro Baroja va a impartir en el Instituto de Humanidades. De igual manera lo son toda una serie de cartas, del año 1953, en las que Caro Baroja va explicando a Ortega sus progresos trabajos de campo en África (carta del 8 de enero de 1953), al tiempo que otras en las que Caro Baroja debate con Ortega acerca de cuestiones metodológicas de gran relevancia, como el papel del funcionalismo en las ciencias sociales (carta del 26 de abril de 1953). A través de todos estos documentos, podemos apreciar la existencia de un flujo continuo de ideas y experiencias. *Ver* correspondencia con Julio Caro Baroja, Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.

¹³ Domingo FERNÁNDEZ AGIS, *Ciencia, técnica y poder político en el pensamiento de José Ortega y Gasset*. Tenerife: Ediciones Idea, 2008, pp. 65 y ss.

¹⁴ José ORTEGA Y GASSET, "Diario de lectura y estudio filosófico (septiembre 1914-enero 1915)", ed. de José Luis MOLINUEVO y Domingo HERNÁNDEZ, *Revista de Estudios Orteguianos*, 1 (2000), pp. 18 y ss.

nera, en su “Diario de lectura y estudio filosófico (septiembre 1914-enero 1915)”, es fácil atestar el interés que ya entonces tenía por las cuestiones relacionadas con la psicología y la epistemología¹⁵.

Por lo que respecta a la historia, disciplina que para él tiene un valor paradigmático dentro del contexto de las ciencias humanas, es de la mayor relevancia para nuestros objetivos su escrito “La historiología”, que data de 1928¹⁶. Se pregunta en él si lo que denominamos *realidad histórica* es o no “lo que nos cuentan los historiadores”. Apuntando antes de sugerir una respuesta que, “como es sabido la historiografía contemporánea pretende definir el modo de conocimiento que le es constitutivo con la fórmula de su patrón Ranke, diciendo que se propone averiguar «qué es lo que propiamente ha pasado» —«wie es eigentlich gewesen ist». Esta frase es polémica: ha sido afilada contra la filosofía de la historia, contra Hegel y sólo tomándola en este sentido agresivo, se la puede entender”¹⁷.

Ortega ve en esto la raíz de un conflicto entre historia y filosofía, conflicto que él considera inevitable, siempre que el historiador tome como punto de partida los presupuestos que él ha elucidado¹⁸. En definitiva, tras el mencionado conflicto hay una voluntad por parte de los historiadores de desprenderse de cualquier posible acusación que plantee que la historia es una disciplina especulativa, que atiende más a los prejuicios ideológicos del investigador que a los hechos que pretende describir¹⁹. Pero, para Ortega, es necesario pensar con detenimiento el proceso de construcción del conocimiento histórico ya que, a su juicio, está fuera de cuestión “que si de una obra histórica, la más humilde, la contribución más concreta de un investigador, se retira todo lo que es dato queda un esqueleto constituido por la idea que en el historiador reside de cómo es en su esencia inmutable lo real histórico, un cuerpo de categorías. En la mayor parte de los casos el historiador no ha meditado un momento sobre esta ontología, que en su mente reside y actúa selectiva y plásticamente sobre el caos de los documentos —sino que la ha recibido del ambiente, de la ideología atmosférica circundante”²⁰.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 22-24.

¹⁶ José ORTEGA Y GASSET, “La historiología”, VIII, 19 y ss.

¹⁷ *Ibidem*, p. 19.

¹⁸ “Ni que decir tiene que los historiadores, con Ranke a la cabeza, cuando abandonan la agresión a la filosofía de la historia y se ponen a hacer su historia son inconsecuentes consigo mismos”, *ibidem*.

¹⁹ Sin embargo, una constante en su reflexión sobre este asunto es considerar que “no hay observación científica que no esté dirigida por supuestos teóricos”, Domingo FERNÁNDEZ AGIS, *Ciencia, técnica y poder político en el pensamiento de José Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 94.

²⁰ *Ibidem*, p. 20.

El planteamiento de Ortega recuerda, como ha señalado Mercedes Miquel, las tesis de Thomas S. Kuhn a propósito de los paradigmas científicos y su importancia en la formación y evolución de la ciencia²¹. Sin lugar a dudas, esa atención del filósofo a los aspectos sociales de la ciencia, considerados tanto desde una perspectiva interna a la comunidad científica cuanto desde el punto de vista de su interacción a gran escala en el orden social, es uno de los grandes activos de la filosofía orteguiana de la ciencia.

Haciendo frente a toda tentación esencialista, Ortega apela al imperativo de atenerse a la realidad y, de modo muy especial, a su dinamismo permanente²². Para él, el conocimiento de los factores que configuran la realidad histórica es un imperativo clave de nuestro tiempo. En efecto, nos importa sobremanera comprender cuál es la *sustancia* de lo histórico. Pero se trata de una sustancia difícil de aprehender, ya que la realidad histórica es, ante todo, realidad en continua transformación, en perpetuo movimiento²³.

La tarea fundamental en este ámbito sería, en consecuencia, encontrar el modo de introducir líneas de interpretación adecuadas de los cambios históricos²⁴, que no supongan, en ningún caso, la imposición de un paradigma interpretativo sin relación probada con la realidad que se pretende describir²⁵. En diferentes ocasiones, Ortega ha apelado al llegar a esta encrucijada teórica a la Filosofía de la Historia de Hegel. Nos dice, en efecto, que “de tal modo siente este carácter móvil de la historia Hegel y de tal modo ve a ésta como esencial inquietud que su metafísica (lógica) queda informada por esa visión. No ya lo histórico sino lo absoluto es movimiento. Pero cómo a la vez para él lo Absoluto es Idea se trata de un puro movimiento lógico. Ahora bien, su filosofía de la historia se reduce a mostrar que cada punto de tránsito de ese movimiento lógico y en el orden racional que a éste preside y lo mueve encuentra

²¹ Mercedes MIQUEL, “Filosofía de la Ciencia en Ortega y Gasset”, *Anales del Seminario de Metafísica*, homenaje a Sergio Rábade, número extra (1992), p. 135.

²² Unos años antes, en *Las Atlántidas*, había escrito que “la historia progresa merced a una aguda antinomia. La historia no es, como la física un ensayo de explicar fenómenos materiales que por sí carecen de sentido: el movimiento de los cuerpos, la luz, el sonido, etcétera. En vez de explicar, la historia trata de entender. Sólo se entiende lo que tiene sentido”, José ORTEGA Y GASSET, *Las Atlántidas*, III, 769.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Juan PADILLA MORENO, “La doble faz de la historia. Estudio sobre la idea de la historia en Ortega y Gasset”, en Fernando H. LLANO ALONSO y Alfonso CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005, p. 176.

²⁵ Éste es un asunto al que Ortega concede gran importancia y que sobrevolará numerosos escritos. Entre ellos tiene una especial relevancia “Aurora de la razón histórica”, que data de 1935. En él, al explicar el sentido de la apuesta de Dilthey a favor de la historia, se muestra que la preocupación de Ortega es contribuir al desarrollo de un conocimiento adecuado del ser humano y la sociedad. “El hombre necesita una nueva revelación y esa revelación sólo puede venirle de la razón histórica”, V, 375. *Id.*, asimismo, *Sobre la razón histórica*, IX, 477 y ss.

un representante en la historia (un pueblo) y en un orden temporal que es conforme con el racional. El *aspecto* del movimiento histórico coincide con el movimiento absoluto de la Idea”²⁶.

Para Ortega, esos presupuestos, que pueden orientar la construcción de la interpretación histórica, no deben ser asimilados de forma acrítica. En efecto, la propuesta interpretativa hegeliana encierra un núcleo de verdad, a pesar de sus excesos. Por ello no es honesto tratarla con desdén, aunque sus presupuestos han de manejarse con cuidado, ya que exigen una permanente confrontación con la realidad²⁷. Ortega concluye que de esta oportunidad explicativa y de este conflicto posible de interpretaciones se deriva la necesidad de “instaurar una nueva disciplina” que denomina *historiología*. Plantea asimismo que “podría llamarse meta-historia porque su papel es con respecto a la investigación histórica el mismo que la metafísica de la materia ha sido para la física. Sólo que en el caso de ésta se hizo antes la metafísica y sólo después se inició la investigación mientras que en la historiografía se ha comenzado al azar la investigación usando una metahistoria espontánea que el ambiente de cada época deposita en las cabezas o la inspiración genial de cada autor le hace improvisar. Sólo cuando exista una historiología la historia dejará de ser en lo esencial un cronicón –porque sólo entonces estará constituida plenamente como ciencia empírica, a semejanza de la física. Pues es un grave error suponer que puede existir una ciencia empírica labrada con puro empirismo, es decir, con la mera constatación de contingencias”²⁸.

Yendo ahora al plano de la reflexión sobre la realidad histórica concreta o circunstancia, como gustaba decir Ortega, podríamos evocar las palabras de su discípula María Zambrano cuando, en *Persona y democracia*, señalaba que las empresas de proporciones históricas no siempre han llegado a materializarse como expresión de una voluntad colectiva. Esta cuestión es de gran relevancia, ya que afecta a uno de los grandes problemas que plantea el conocimiento histórico, a saber, la determinación del sujeto de la Historia²⁹. Como Zambrano se ocupa de recordarnos, existen otras fuerzas, al margen del deseo y la voluntad, que pueden impulsar la acción humana. En este sentido, para Zambrano, “sucede, en realidad, tanto en la vida personal como en la histórica, que sólo en algunos momentos excepcionales la acción corresponde a un querer. Pues lo propio del hombre es la doble necesidad de una acción, de una parte requerida por las circunstancias, por ese desafío que las circunstancias lanzan constantemente al

²⁶ Mercedes MIQUEL, “Filosofía de la Ciencia en Ortega y Gasset”, ob. cit., p. 21.

²⁷ José ORTEGA Y GASSET, “En el centenario de Hegel”, V, 694-695.

²⁸ Mercedes MIQUEL, “Filosofía de la Ciencia en Ortega y Gasset”, ob. cit., p. 22.

²⁹ Juan PADILLA MORENO, ob. cit., pp. 185-186.

hombre y al que ha de responder a trueque de aniquilarse. Y de otra parte, por su misma condición interna; aquí reside lo trágico de la condición humana: que el hombre se conoce a sí mismo antes que pensando, actuando, haciendo: sabe después de haber actuado. Que cuando hace algo, aquello que más responde a sus pasiones, a sus anhelos, lo hace sin saber qué está haciendo"³⁰. Ortega participaría de esta constatación explicitada por Zambrano, pero jamás se avendría a aceptar que frente a la circunstancia vital sólo cabe resignarse, dejarse llevar. Para él, podemos y debemos prepararnos para tomar en nuestras manos las riendas de la historia, allí donde entra en nuestro espectro de posibilidad hacerlo³¹. Para lograrlo, en primer lugar hemos de construir mecanismos epistémicos que nos permitan acceder a un conocimiento adecuado de los hechos. En segundo término, debemos intentar dotarnos de instrumentos éticos y políticos, que nos lleven a conquistar un poder sobre lo que acaece³². Se tenga cierto protagonismo o se sea actor secundario, protagonista o miembro del coro³³, el sujeto de la Historia lo es en la medida de su compromiso con la misma.

Aproximémonos ahora a la otra orilla del conocimiento científico. Así, iniciando la segunda sección de este trabajo, en la que me propongo abordar la reflexión de Ortega con respecto a las ciencias de la naturaleza al tiempo que sus relaciones con diferentes científicos dedicados a tal ámbito, parece conveniente comenzar haciendo referencia a las fluidas conexiones que el filósofo mantuvo con los científicos más relevantes de la España del momento, en particular con Blas Cabrera, eminente físico de gran prestigio internacional con quien mantuvo una estrecha relación que se prolongó a lo largo de muchos años. A este respecto, resulta relevante la carta de Blas Cabrera a Ortega, de 31 de julio de 1930, en la que el físico le pide consejo a propósito del compromiso que está próximo a adquirir con la Fundación Rockefeller, que se va a hacer cargo de la financiación del que sería el Instituto de Física y Química en Madrid, al frente del cual estaría el propio Blas Cabrera. El apoyo financiero de la Fundación Rockefeller sería de una importancia crucial para la construcción de dicho Instituto³⁴, así como para la Junta para Ampliación de

³⁰ María ZAMBRANO, *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Madrid: Siruela, 1996, p. 81.

³¹ José ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, VI, 372.

³² Como he expuesto en otro lugar, para Ortega, "la realidad es (...) el resultado, inalcanzable, de la conjunción de todas las perspectivas. Consecuentemente, no tiene sentido el totalitarismo epistemológico de la misma forma que tampoco lo tiene el político", Domingo FERNÁNDEZ AGIS, *Ciencia, técnica y poder político en el pensamiento de José Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 101. *Vid.*, asimismo, Pedro CEREZO GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2011, p. 202.

³³ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, IV, 377.

³⁴ Manuel VALERA CANDEL y Carlos LÓPEZ FERNÁNDEZ, *La Física en España a través de los Anales de la Sociedad Española de Física y Química, 1905-1965*. Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 2001, pp. 30-31.

Estudios e Investigaciones Científicas, cuya valiosa labor se interrumpiría dramáticamente con motivo de la Guerra Civil. También lo fue en otros campos, como el sanitario³⁵. En todo caso, la misma misiva pone de manifiesto que Ortega está en primera línea, prestando su apoyo a uno de los proyectos científicos más importantes de la España del momento.

Asimismo tiene gran importancia la carta de Ortega a Blas Cabrera, del 18 de julio de 1933. En ella se da cumplida cuenta de las gestiones que ambos están realizando para traer a España al científico alemán Hermann Weyl, entonces profesor en Göttingen. No es necesario recalcar que se trataba de uno de los físicos y matemáticos más relevantes de su tiempo, cuyas teorías tuvieron decisivas aplicaciones en el desarrollo de la física teórica. Cabrera está intentando que se incorpore a la Cátedra Ramón y Cajal, con un contrato respaldado por el Gobierno español. No hay que olvidar que el contexto en que se realizan estas gestiones es el de los primeros tiempos del régimen nazi en Alemania. Ortega hace un resumen de la carta que ha recibido de Weyl, en la que éste explica su disposición a marcharse al extranjero, a la vez que expone sus dificultades para obtener los permisos que le permitan abandonar Alemania. Dicho sea de paso, la carta del profesor alemán consigue, sin duda sin pretenderlo, hacernos respirar la atmósfera opresiva y angustiosa en la que vivían muchos alemanes ya en esa época, a unos pocos meses del nombramiento de Hitler como Canciller. Sin ir más lejos tres meses antes, en abril de ese año, el gobierno nazi había promulgado la ley que prohibía a los judíos ejercer como funcionarios públicos. En su carta Ortega le dice a Blas Cabrera que acceda a todo lo que Weyl solicita, para que sea posible la venida de Weyl a España. Sin embargo, a pesar de tales gestiones, el científico alemán acabaría vinculándose al Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, en EEUU, donde permaneció de 1933 a 1951. Cabe recordar, por lo demás, que su esposa, Hella Weyl, fue la traductora de las obras de Ortega al idioma alemán y responsable en parte, gracias a su excelente labor, de gran parte del éxito de las ediciones de sus trabajos en el ámbito cultural germánico³⁶.

³⁵ Peter WINDING, "La Fundación Rockefeller y el organismo de salud de la Sociedad de Naciones: algunas conexiones españolas", *Revista Española de Salud Pública*, 74 (2000), pp. 18 y ss.

³⁶ El mismo Ortega lo reconoce en una interesante carta, cuyo borrador se conserva en su archivo, en la que puede apreciarse que había un verdadero clima de discusión intelectual entre ambos, pues Ortega se refiere a algunos aspectos del pensamiento de Heidegger, que él considera que ha tratado con anterioridad. Borrador de carta a Hella Weyl, fechada el 30 de enero (no figura el año), Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón. Sobre el asunto de esos aspectos en que Ortega se considera anticipador de las ideas de Heidegger, cfr. José GAOS, *Los pasos perdidos*, ed. de José LASAGA MEDINA. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2013, pp. 201 y ss. Sobre el reconocimiento de Ortega a la labor de traducción de Hella Weyl es asimismo importante su ensayo, inicialmente

En términos generales, hay que decir que el papel de Ortega en relación a la ciencia de su época no ha sido suficientemente valorado. Vana justificación y peor consuelo sería apelar a que esto es algo que viene de antiguo en la cultura española. En cierta forma el peso de su figura y también el contraste de los juicios de opinión de los que fue objeto se ponen en evidencia en una carta que le envía el doctor Gregorio Marañón, el 10 de noviembre de 1925. En ella Marañón escribe algo que no podría ser más ilustrativo. Dice, en efecto, lo siguiente: “La posición de usted dentro de la ciencia futura, en España, es tan insólita, que nada tiene de extraño que atraiga, junto a la admiración de quien no sea un apasionado, un roce inevitable”.

Estas palabras no dejan lugar a dudas sobre la prevalencia de la figura de Ortega en el ámbito filosófico y científico de nuestro país. Abundando en ello, Gregorio Marañón afirma en su misiva que, quienes se dedican a la ciencia en España, están siempre pendientes de los planteamientos, apreciaciones e ideas de Ortega.

Durante toda su vida se mantendrá una intensa comunicación entre estos dos eminentes personajes. En sus encuentros personales y en sus cartas tratarán, como es evidente, de los más diversos asuntos, pero es interesante poner de relieve que hay entre ambos un auténtico intercambio de pareceres a propósito de cuestiones científicas. En todo caso, de la permanente admiración del afamado médico es buena muestra la carta que dirige a Rosa Spottorno, esposa del filósofo, el 20 de octubre de 1956. En ella, Marañón se excusa por no haber podido asistir a la conmemoración del primer aniversario de la muerte de Ortega y le dice a su viuda que el pensador, “está más vivo cada vez y más actuante sobre todos, incluso sobre los que no quisiera”. Estas últimas palabras tienen una notable relevancia, ya que indican que, a pesar de la hostilidad y la reticencia de algunos, el peso de la figura de Ortega seguía creciendo. Él mismo manifestó en privado, en su momento, que le resultaba imposible proseguir con su labor pública en la España franquista. Como el propio filósofo le dice a Antonio Tovar en una elocuente misiva, “no sólo es imposible hacer lo que no nos dejan hacer, sino que tenemos obligación de no hacer lo que sí nos dejarían pero que es incompleto”³⁷.

Sus ideas a propósito de la física, que es la forma de saber que a su juicio desempeña una función modélica en el campo de las ciencias de la naturaleza,

publicado en el periódico *La Nación* en forma de artículos en 1937, *Miseria y esplendor de la tradición* (V, 705 y ss.), al que él mismo se refiere en la mencionada carta.

³⁷ Carta de José ORTEGA Y GASSET a Antonio TOVAR, fechada el 9 de junio de 1953, Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.

siempre estuvieron envueltas en un halo polémico³⁸. Si bien, con el transcurrir de los años, fueron en algunos casos aceptadas por quienes habían sido en su momento grandes detractores de las mismas. Es lo que sucede con el peso que concede a la geometría en el desarrollo de la física de su tiempo. Para él, tal y como podemos leer en una de sus *Notas de trabajo*, “esta supeditación de «las cosas» a las leyes geométricas lo es de la física a la lógica y del físico al lógico”³⁹. En el mismo documento encontramos otras objeciones y reflexiones, que como Ortega confiesa, le han sido sugeridas por la lectura de una obra sobre la que acaba de trabajar, en la que se analiza la función de la ley de causalidad en la revolucionaria ciencia física de las primeras décadas del siglo XX. Se trata del trabajo de Hugo Bergmann, *Der Kampf um das Kausalgesetz in der jüngsten Physik* (1929). Tal lectura le sugiere “tres grandes problemas”, a través de cuya enunciación se palpa la inquietud del pensador por buscar conexiones entre la filosofía y la ciencia de su época, así como por construir una filosofía que nunca de la espalda al conocimiento científico. En concreto, se pregunta, en primer término, si es posible tomar una física que tiene una base estadística como fundamento de una nueva ontología. Añadiendo una cuestión más a propósito de esta primera, pues se pregunta si puede encontrarse una conexión fiable entre la ontología de ese modo construida y la realidad que se pretende describir.

Acto seguido, Ortega se pregunta en qué medida el carácter experimental de la física debe afectar a la epistemología. En efecto, a su juicio, hay una cierta circularidad en esta forma de conocimiento, por su mismo carácter constructivo, ya que “el experimento con que se conoce es una operación sobre lo que se conoce”. Esto ha de afectar a la estructura general del conocimiento, al poner de manifiesto que se trata de algo fabricado, de una construcción. Por último, se interroga acerca de la medida en que la nueva física va a alterar nuestra forma de pensar el tiempo. En particular, considera que ha de repensarse la relación entre finitud e infinitud, por referencia al tiempo⁴⁰.

³⁸ José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz*, IX, 941 y ss. Baste recordar, por otra parte, su enfrentamiento con Albert Einstein, a propósito del papel de la geometría en la física contemporánea. Para un comentario detenido de esta cuestión, me permito remitir al lector a Domingo FERNÁNDEZ AGIS, *Ciencia, técnica y poder político en el pensamiento de José Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 91 y ss.

³⁹ José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpeta “Ciencia”, signatura 2/27, Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón. Esta misma tesis le llevó a polemizar con Einstein, durante la visita de éste a España a principios de la década de los años veinte. Vid. Domingo FERNÁNDEZ AGIS, *Ciencia, técnica y poder político en el pensamiento de José Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 94-95.

⁴⁰ *Ibidem*.

Estos tres grandes problemas resumen, de hecho, las más relevantes cuestiones filosóficas que la física de la época está suscitando⁴¹. Sin embargo, en paralelo a ellas, Ortega piensa en la proyección práctica de la ciencia concluyendo que, para que ésta se produzca, tiene que estar alimentada por un desarrollo teórico fuerte, abordado de una manera libre por parte de los científicos. En tal sentido afirma que “la ciencia útil es un resultado de actividades teoréticas independientes”⁴². En 1930 publicará “Vicisitudes en las ciencias”, un trabajo en el que mostrará cómo la actitud característica de las diferentes ciencias en el siglo XIX se definía por el empeño de cada una en dominar a las demás. Frente a esto, la actitud que definiría a propósito de ese asunto al siglo XX es que cada disciplina científica se ocupa tan sólo de sí misma. A su juicio, tan nociva es una postura como la otra⁴³.

En todo caso, en sus reflexiones de 1929 Ortega se sitúa de lleno ante el que sigue siendo el más importante reto para el desarrollo del conocimiento científico en la actualidad. Esto es, explorar de forma original e independiente las potencialidades de las teorías científicas, sin preocuparse de antemano de obtener de esos movimientos exploratorios una rentabilidad pragmática inmediata. En efecto, como él ya supo ver con claridad, un pragmatismo de estrechas miras puede lastrar de forma mortal el progreso del conocimiento científico. Es aquí donde la relación entre filosofía y ciencia revela inéditas posibilidades de apoyo mutuo y compromiso último con la realidad social pues, como se indica en otra de sus notas de trabajo, “la física es hoy el modelo del pensar, pero se hizo teniendo como modelo la matemática, que se hizo teniendo como modelo el pensamiento ético de Platón-Sócrates”⁴⁴.

Para él es un hecho de la mayor relevancia que, en las sociedades contemporáneas, “el hombre medio actual ha dejado de creer en todo lo que se creía hace 25 años y, por lo pronto, no parece creer en nada”⁴⁵. Ortega toma esta afirma-

⁴¹ José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpetilla “Sobre la ciencia física”, nota 380, signatura 20/11/2, Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón. Ortega habla de la pujanza de la física en la cultura occidental. La llama “la ciencia ejemplar de Occidente”. Pero esta ciencia, según expone Ortega, se ha fortalecido a través de la reflexión sobre sí misma.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ José ORTEGA Y GASSET, “Vicisitudes en las ciencias”, IV, 292-293.

⁴⁴ José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpetilla “Humanidades”, nota 164, signatura 6/10/1, Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.

⁴⁵ José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpetilla “Nuestro tiempo”, nota 246, signatura 10/5/3, Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón. En 1923, en *El tema de nuestro tiempo*, escribe Ortega que “pocas veces han vivido los hombres menos en claro consigo mismos, y acaso nunca ha soportado la humanidad tan dócilmente formas que no le son afines, supervivencias de otras generaciones que no responden a su latido íntimo”, III, 566.

ción como punto de partida, para sostener el carácter “razonable” del ateísmo contemporáneo pero, al mismo tiempo, también lo es para justificar la necesidad de una labor educativa que otorgue al conocimiento científico y a sus implicaciones tecnológicas la importancia que tienen. Por ello, la primera cuestión, a propósito del papel del conocimiento en la sociedad es, para él, que “el espíritu no sea soberbio –por la sencilla razón de que no es capaz de crear él solo el mundo. Si es capaz de reformarlo ha de entenderse que tiene que respetar su estructura profunda, básica, ya que no puede crearla”⁴⁶.

La idea que se esconde tras este planteamiento nos habla directamente de la importancia de no perder de vista el sustrato vital que da sentido y proyección al conocimiento. “No es lícito que maneje la vida sin respetar sus condiciones: está en ella, vive de ella”⁴⁷.

En esa misma línea considera que, “frente a la soberbia del espíritu, el cuerpo representa lo básico de la vida –lo inconsciente y creador. La vida vive para sí y el espíritu debe hacer de ella su ideal –a fin de perfeccionarla”⁴⁸.

Desde estos presupuestos, su programa filosófico vendrá a consistir, en última instancia, en buscar el modo de contribuir a “la reencarnación del espíritu en la vida”. Considerando siempre “la «vida» como método intelectual, como distancia y punto de vista”⁴⁹.

A ello se opone, no sólo la actitud del tecnófobo, sino también la de aquéllos que viven de la técnica y sobre la técnica, pero no se preocupan de conocerla, comprenderla y, mucho menos, de llegar en alguna medida a controlarla. Estos últimos pueden tener incluso una relación devota con respecto a la ciencia y la técnica, pero la suya será siempre, como es usual en ese tipo de comportamiento cuasi religioso, una relación acrítica y sumisa ante aquello que reverencian. “Hoy –y en esto se viene del siglo XIX– vivir es para mucha gente hacer funcionar instrumentos (...) cuyo origen desconoce”⁵⁰. Como puede apreciarse, Ortega apunta en esta nota su idea de la relación alienada que el hombre medio tiene con la técnica: la usa, pero no conoce su origen, ni comprende la base científica que la hace posible⁵¹.

⁴⁶ José ORTEGA Y GASSET, notas de trabajo de la carpetilla “Nuestro tiempo”, nota 246, signatura 10/5/3, Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ El artículo de 1925, “Pleamar filosófica”, coloca la indagación filosófica como clave de bóveda con la que hacer frente a dispersión del conocimiento científico y su falta de conexión con la realidad vital, José ORTEGA Y GASSET, III, 807 y ss.

En un llamativo artículo ha señalado Prata Alves Gomes que “el enlace entre la *deshumanización del arte* y la posterior *humanización de la técnica* viene dado a través de un planteamiento fundamental que (...) consiste en entender la *fictionalidad vital* como esa capacidad que reside en el interior del hombre y le permite tener o encarar a su propia vida de una manera jovial y deportiva”⁵². En ese sentido, el ser humano debe conquistar o reconquistar una posición desde la que pueda mirar el progreso científico-técnico de manera abierta y crítica, partiendo de la base del aspecto constructivo del conocimiento y de la necesidad de orientar sus logros hacia la mejora de la existencia. La vida, para la razón vital, no es algo meramente dado, es un campo de posibilidades en el que los humanos deben aventurarse, arriesgarse⁵³. Por eso creo acertado el planteamiento final del mencionado autor, que considera que las ideas de Ortega nos conducen hoy de forma inexorable a defender un nuevo *humanismo tecnológico*⁵⁴. En efecto, si de alguna forma es posible establecer una conexión positiva entre los valores humanistas y el mundo tecnocientífico actual es siguiendo la senda que Ortega abrió y por la que él mismo empezó a transitar, la mayor parte de las veces, en medio de una más que apreciable incompreensión⁵⁵. ●

Fecha de recepción: 15/02/2015

Fecha de aceptación: 09/04/2015

⁵² Luís Miguel PRATA ALVES GOMES, “Deshumanización del arte y deshumanización de la técnica. A las puertas de un sentimiento estético/cyborg de la vida”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 2 (2001), p. 81.

⁵³ José ORTEGA Y GASSET, *Epílogo de la filosofía*, IX, 592.

⁵⁴ Resulta llamativo que la apuesta final de este autor se resuma en “un *humanismo o sentimiento cyborg* de la vida. Éste sería ya el tema, el verdadero tema de *nuestro tiempo*”, Luís Miguel PRATA ALVES GOMES, “Deshumanización del arte y deshumanización de la técnica. A las puertas de un sentimiento estético/cyborg de la vida”, ob. cit., p. 82.

⁵⁵ José ORTEGA Y GASSET, *Pasado y porvenir del hombre actual*, IX, 655-656.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARTIME, M. (2013): "Sobre las complejas relaciones de democracia, autoritarismo y memoria", en Ángela SIERRA y Francisco José MARTÍNEZ (dirs.), *La filosofía ante el ocaso de la democracia representativa*. Barcelona: Laertes, pp.13-32.
- CEREZO GALÁN, P. (2011): *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- FERNÁNDEZ AGIS, D. (2008): *Ciencia, técnica y poder político en el pensamiento de José Ortega y Gasset*. Tenerife: Ediciones Idea.
- FOUCAULT, M. (2011): *El gobierno de sí y de los otros*. Madrid: Akal.
- (2012): *Sull'origine dell'ermeneutica del se*. Nápoles: Cronopio.
- HEIDEGGER, M. (1990): "Die Technik und die Kehre", *Anales del Seminario de Metafísica*, 29, pp. 129-162.
- JOLLY, E. (2010): *Nihilisme et technique. Étude sur Günther Anders*. Bruselas: Europhilosophie.
- GAOS, J. (2013): *Los pasos perdidos*, ed. de José LASAGA MEDINA. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.
- MIQUEL, M. (1992): "Filosofía de la Ciencia en Ortega y Gasset", *Anales del Seminario de Metafísica*, homenaje a Sergio Rábade, número extra (1992), pp. 127-151.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2000): "Diario de lectura y estudio filosófico (septiembre 1914-enero 1915)", ed. de José Luis MOLINUEVO y Domingo HERNÁNDEZ, *Revista de Estudios Orteguianos*, 1, pp. 9-25.
- (2004-2010): *Obras completas*. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset.
- Correspondencia con Joaquín Costa, Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.
- Correspondencia con Julio Caro Baroja, Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.
- Notas de trabajo de la carpeta "Ciencia", signatura 2/27, Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.
- Notas de trabajo de la carpeta "Humanidades", signatura 6/10/1, Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.
- Notas de trabajo de la carpeta "Nuestro tiempo", signatura 10/5/3, Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.
- Notas de trabajo de la carpeta "Sobre la ciencia física", signatura 20/11/2, Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.
- PADILLA MORENO, J. (2005): "La doble faz de la historia. Estudio sobre la idea de la historia en Ortega y Gasset", en Fernando H. LLANO ALONSO y Alfonso CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, pp. 172-191.
- PIRO, P. (2013): "Dos meditaciones sobre la técnica: *El hombre y la técnica* de Oswald Spengler y *Meditación de la técnica* de Ortega y Gasset", *Laguna*, 32, pp. 43-58.
- PRATA ALVES GOMEZ, L. M. (2001): "Deshumanización del arte y deshumanización de la técnica. A las puertas de un sentimiento estético/cyborg de la vida", *Revista de Estudios Orteguianos*, 2, pp. 77-82.
- VALERA CANDEL, M. y LÓPEZ FERNÁNDEZ, C. (2001): *La Física en España a través de los Anales de la Sociedad Española de Física y Química, 1903-1965*. Murcia: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia.
- WINDING, P. (2000): "La Fundación Rockefeller y el organismo de salud de la Sociedad de Naciones: algunas conexiones españolas", *Revista Española de Salud Pública*, 74, pp. 18-26.
- ZAMBRANO, M. (1996): *Persona y democracia. La historia sacrificial*. Madrid: Siruela.
- ZAMORA BONILLA, J. (2005): "El impulso Orteguiano de la ciencia española", *Circunstancia*, año 3, 5.

La recepción de la obra de José Ortega y Gasset en Polonia*

Dorota Leszczyna

ORCID: 0000-0001-5172-0911

Resumen

Este artículo intenta presentar brevemente la recepción de la obra de José Ortega y Gasset en Polonia. Al inicio mostraremos las primeras pruebas de la transmisión del pensamiento orteguiano en nuestro país que tuvieron lugar antes de la II.^a Guerra Mundial. Inmediatamente pasaremos a estudiar los proyectos que ha habido para familiarizar a los lectores polacos con la filosofía de Ortega en el período de posguerra y contemporáneo. Al final, presentaremos las características de los estudios orteguianos en Polonia y las tendencias principales de interpretación de Ortega por los investigadores polacos.

Palabras clave

José Ortega y Gasset, filosofía, recepción, influencia, Polonia, circunstancia, historia

Abstract

The purpose of this paper is to provide concise presentation of the reception of the works of Jose Ortega y Gasset in Poland. Firstly, we will present the first attempts at spreading the Ortegian idea in our country which took place before the Second World War. We will then discuss post-war and contemporary projects aimed at familiarizing Polish readers with his philosophy. Finally, we will describe the character of the studies on Ortega conducted in Poland and main tendencies in interpretation of his works by Polish researchers.

Keywords

José Ortega y Gasset, philosophy, reception, influence, Poland, circumstance, history

Hasta los años 70 del siglo pasado Ortega era poco conocido en Polonia. Durante el período de entreguerras aparecieron las primeras traducciones de sus textos. En los años 20 se editó la primera versión al polaco de *Don Juan* (1926)¹ y de *Las Atlántidas* (1929)². Sin embargo la filosofía orteguiana se hallaba aún al margen de los principales estudios filosóficos. Poco cambió después de la II.^a Guerra Mundial, cuando la situación política no favoreció la difusión de la obra orteguiana en el país. Las ideas expresadas, por ejemplo, en *La rebelión de las masas* despertaban la inquietud de las

* Texto basado en la comunicación pronunciada, el 17 de noviembre de 2011, en el Congreso Internacional *Ortega y Gasset. Nuevas lecturas. Nuevas perspectivas. A propósito de la nueva edición de sus Obras completas*. El Congreso contó con financiación del Ministerio de Economía y Competitividad vía la Acción complementaria FFI2011-13002-E.

¹ José ORTEGA Y GASSET, "Don Juan", *Comoedia*, 3 (1926).

² José ORTEGA Y GASSET, "Atlantydy", *Droga*, 2 (1929).

Cómo citar este artículo:

Leszczyna, D. (2015). La recepción de la obra de José Ortega y Gasset en Polonia. *Revista de Estudios Orteguianos*, (30), 127-134.
<https://doi.org/10.63487/reo.359>



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 30. 2015
mayo-octubre

autoridades polacas porque eran contrarias a la ideología comunista y a la doctrina del marxismo que Ortega encarnizadamente criticaba³.

El cambio a este respecto sucedió en los años 70. En aquel tiempo aparecieron numerosas traducciones de los ensayos de Ortega y artículos dedicados a su filosofía. Entonces, se tradujeron, entre otros, "Las dos ironías o Sócrates y Don Juan" (1973)⁴, "Nuevos síntomas" (1975)⁵ y *Misión de la Universidad* (1978)⁶. Los más significativos autores polacos de este período que se ocuparon del pensamiento orteguiano fueron Stanisław Borzym, que publicó un trabajo *Sobre el raciovitalismo de Ortega y Gasset* (1970)⁷, Stanisław Cichowicz con su ensayo titulado *José Ortega y Gasset* (1979)⁸ y Lech Grudziński, que escribió los textos sobre *La antropología en la filosofía de la historia de Ortega* (1979)⁹ y sobre *El hombre entre la gente* (1979)¹⁰, en el que analizó el problema de lo personal y lo social en el pensamiento de Ortega.

La popularidad de la filosofía orteguiana en Polonia creció de modo importante en los años 80. El centenario del nacimiento de Ortega, celebrado en 1983, fue una oportunidad muy buena para despertar el interés por su pensamiento y reflexionar profundamente sobre la problemática de su doctrina. En 1980, se publicó el primer libro con las traducciones de los textos de Ortega, *La deshumanización del arte y otros ensayos*¹¹, que contiene aparte de *La deshumanización* otros textos orteguianos como "Adán en el Paraíso", "¿Qué es leer?", "Las dos grandes metáforas", "Fraseología y sinceridad", *Idea del Teatro*, "Musicalia", "Sobre la crítica de arte", "De la crítica personal", "Meditaciones del Escorial" y "Vitalidad, alma, espíritu". Dos años después aparecieron más trabajos de Ortega editados bajo del título *La rebelión de las masas y otros ensayos sociológicos* (1982)¹².

³ Véase Stanisław CICHOWICZ, *O refleksję konkretną. Cztery przykłady historyczne*. Gdańsk: Słowo / Obraz / Terytoria, 2002, p. 76.

⁴ José ORTEGA Y GASSET, "Dwie ironie, albo Sokrates i Don Juan", *Literatura na Świecie*, 2 (1975).

⁵ José ORTEGA Y GASSET, "Nowe symptomy", *Literatura na Świecie*, 2 (1975).

⁶ José ORTEGA Y GASSET, "Misja uniwersytetu", *Znak*, 5, (1978).

⁷ Stanisław BORZYM, "O racjowitalizmie Ortegi y Gasset", *Studia Filozoficzne*, 4-5 (1970), pp. 301-306.

⁸ Stanisław CICHOWICZ, "José Ortega y Gasset", *Twórczość*, 12 (1979), pp. 93-97.

⁹ Lech GRUDZIŃSKI, "Antropologiczne przesłanki historiozofii José Ortegi y Gasset", *Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego, Filozofia i Socjologia*, 2 (1979), pp. 53-71.

¹⁰ Lech GRUDZIŃSKI, "Człowiek w ród ludzi – «osobowe» i «społeczne» w ujęciu José Ortegi y Gasset", *Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego, Filozofia i Socjologia*, 3 (1979), pp. 73-89.

¹¹ José ORTEGA Y GASSET, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, trad. de Piotr NIKLEWICZ y Henryk WOŹNIAKOWSKI. Warszawa: Czytelnik, 1980.

¹² José ORTEGA Y GASSET, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, trad. de Piotr NIKLEWICZ. Warszawa: PWN, 1982.

Al mismo tiempo, Eugeniusz Górski, filósofo polaco y gran conocedor de la cultura y filosofía española, publicó el primer libro sobre Ortega titulado *José Ortega y Gasset y la crisis de la ideología española* (1982)¹³. Este trabajo estudia los elementos fundamentales de la filosofía orteguiana, presentándola en el contexto histórico y cultural de la España de su tiempo. Górski describe la relación de Ortega con los representantes de la “Generación de 1898”, sobre todo con Miguel de Unamuno, indicando su proyecto común de revitalizar la vida cultural española. El autor polaco muestra también los vínculos intelectuales de Ortega con los filósofos alemanes. Escribe sobre sus estudios en Leipzig, Berlín y Marburgo y sus encuentros con Wilhelm Wundt, Georg Simmel, Hermann Cohen y Paul Natorp. Al final Górski estudia el pensamiento orteguiano en el contexto de la filosofía de Heidegger, presentando las afinidades y diferencias entre ambos filósofos. En el mismo año apareció otro trabajo muy importante de Eugeniusz Górski dedicado a la relación de Ortega con Unamuno bajo del título *Los problemas del hombre en la filosofía de Unamuno y Ortega y Gasset* (1982)¹⁴.

Durante los años 80, se publicaron también numerosos artículos sobre la filosofía orteguiana. Aquí podemos mencionar los trabajos de Krzysztof Wiczorek: “El modelo creativo del hombre de José Ortega y Gasset” (1984)¹⁵, “Ortega y Gasset – el teatro y la metáfora” (1983)¹⁶, “El perfil de la antropología filosófica de José Ortega y Gasset” (1984)¹⁷, *Historia como sistema*. La polémica de Ernst Cassirer con José Ortega y Gasset” (1996)¹⁸; de Jarosław Gowin: “Ortega y Gasset y la misión de la filosofía” (1986)¹⁹, “La filosofía de la vida de Ortega y Gasset” (1987)²⁰; o de Ryszard Palacz: “José Ortega y Gasset” (1982)²¹, “Los clásicos de la filosofía” (1988)²².

¹³ Eugeniusz GÓRSKI, *José Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej*. Wrocław: Ossolineum, 1982.

¹⁴ Eugeniusz GÓRSKI, “Problemy człowieka w filozofii Unamuna i Ortegi y Gasseta”, en Eugeniusz GÓRSKI (ed.), *Problemy człowieka we współczesnej myśli hiszpańskiej*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 1982, pp. 63-106.

¹⁵ Krzysztof WIECZOREK, “Kreatywny model człowieka u José Ortegi y Gasseta”, *Studia Filozoficzne*, 3 (1984), pp. 69-85.

¹⁶ Krzysztof WIECZOREK, “Ortega y Gasset – teatr i metafora”, *Człowiek i Światopogląd*, 5 (1983), pp. 115-125.

¹⁷ Krzysztof WIECZOREK, “Zarys antropologii filozoficznej José Ortegi y Gasseta”, *Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego*, 655 (1984), pp. 85-101.

¹⁸ Krzysztof WIECZOREK, “Historia jako system. Polemika Ernsta Cassirera z José Ortega y Gassetem”, *Edukacja Filozoficzna*, 21 (1996), pp. 17-29.

¹⁹ Jarosław GOWIN, “Ortega y Gasset a misja filozofii”, *Studia Filozoficzne*, 5 (1986), pp. 99-114.

²⁰ Jarosław GOWIN, “Ortega y Gasset a filozofia życia”, *Znak*, 8-9 (1987), pp. 25-40.

²¹ Ryszard PALACZ, “José Ortega y Gasset”, *Argumenty*, 26 (1982), p. 15.

²² Ryszard PALACZ, “José Ortega y Gasset”, en *Klasyki filozofii*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza, 1988, pp. 267-273.

El interés por la filosofía orteguiana tampoco disminuyó en los años 90. Durante la última década del siglo pasado el lector polaco recibió los siguientes trabajos, muy importantes, de Ortega: *¿Por qué se vuelve a la filosofía?*, que contiene el texto *El tema de nuestro tiempo* (1992)²³, *Velázquez y Goya* (1993)²⁴, *En torno a Galileo* (1993)²⁵. En este período, al círculo de los conocedores polacos de la filosofía española se incorporó Mieczysław Jagłowski publicando los textos dedicados a los principales representantes de la escuela formada por Ortega y conocida como la Escuela de Madrid, es decir, a Julián Marías²⁶, Xavier Zubiri²⁷ y María Zambrano²⁸.

En 1996 apareció otro trabajo de Eugeniusz Górski sobre "La difusión de la obra de Ortega en Polonia" (1996)²⁹, donde se presentaba el estado y el carácter de los estudios orteguianos en nuestro país.

Al principio del siglo XXI apareció la primera versión al polaco de la obra monumental de Ortega: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, traducida por Ewa Burska (2004)³⁰. Este libro ha cambiado la manera de percibir a Ortega sólo como un sociólogo, político o periodista español, y ahora se le presenta como un filósofo que posee un enorme conocimiento en el ámbito de la historia de filosofía.

En el año 2005, se publicó el libro de Krzysztof Polit bajo del título *La crisis de la civilización del Occidente en el pensamiento de José Ortega y Gasset*³¹. En este trabajo, la categoría central alrededor de la cual se forma la interpretación de la obra de Ortega es la crisis que, según Polit, emana de toda la filosofía orteguiana y se revela en los diversos órdenes de la vida occidental, es decir, en metafísica, ciencia, arte, política y sociedad. El autor polaco defiende la afirmación orteguiana de que todo en Europa se ha vuelto cuestionable. Pero,

²³ José ORTEGA Y GASSET, *Po co wracamy do filozofii*, trad. de Ewa BURSKA, Magda IWŃSKA y Anna JANECWICZ. Warszawa: Spacja, 1992.

²⁴ José ORTEGA Y GASSET, *Velázquez i Goya*, trad. de Rajmund KALICKI. Warszawa: Czytelnik, 1993.

²⁵ José ORTEGA Y GASSET, *Wokół Galileusza*, trad. de Rajmund KALICKI. Warszawa: Spacja, 1993.

²⁶ Mieczysław JAGŁOWSKI, *Rozum i życie. Filozofia racjo witalizmu Júliana Marías*. Olsztyn: UWM, 1998.

²⁷ Mieczysław JAGŁOWSKI, *Realizm transcendentalny Xawiera Zubiriego*. Olsztyn: UWM, 2000.

²⁸ Mieczysław JAGŁOWSKI, *María Zambrano: Anamneza i filozofia poetyckiego zbawienia*. Kęty: Wydawnictwo Marek Drzewiecki, 2009.

²⁹ Eugeniusz GÓRSKI, "La difusión de la obra de Ortega en Polonia", *Acta Universitatis Wratislaviensis. Estudios Hispánicos*, 5 (1996), pp. 197-224.

³⁰ José ORTEGA Y GASSET, *Ewolucja teorii dedukcyjnej. Pojęcie zasady u Leibniza*, trad. de Ewa BURSKA. Gdańsk: Słowo / Obraz / Terytoria, 2004.

³¹ Krzysztof POLIT, *Kryzys cywilizacji Zachodu w myśli José Ortegi y Gasset*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, 2005.

como destaca Polit, según Ortega, la duda es “el elemento creador y el estrato sustancial del hombre”. Por ello, esta crisis que abarca todos los ámbitos de nuestro mundo es necesaria para “convertirse el naufrago en nadador” y conservar el poder creador del hombre occidental.

Dos años después, en 2007, apareció el libro de Ryszard Gaj *José Ortega y Gasset*³² que se editó en la famosa serie polaca que presenta a los más grandes filósofos titulada *Pensamientos y Hombres*. Este trabajo intenta mostrar al lector los elementos sustanciales de la filosofía de Ortega como su metafísica, sociología, ética, estética y su filosofía política. El libro de Gaj contiene además traducciones de los siguientes ensayos de Ortega, entre otros: *Vieja y nueva política*, “Ensayo de estética a manera de prólogo”, “Verdad y perspectiva”, “*Nada* moderno y muy siglo XX”, “Pleamar filosófica” y “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”.

En 2008 se publicó la primera versión al polaco de *Meditaciones del Quijote*³³, traducida por Janusz Wojcieszak, que según numerosos investigadores de la filosofía orteguiana es el más importante libro de Ortega, en el cual presentó un germen de su doctrina del raciovitalismo, es decir, la teoría de la circunstancia, el proyecto de la razón vital y el problema de la verdad comprendida como *aletheia* y *apocalipsis*.

Tres años después, en 2011, apareció el libro de Dorota Leszczyna titulado *La herencia de Kant y del neokantismo de Marburgo en la filosofía de José Ortega y Gasset*³⁴. Este trabajo intenta estudiar el legado de la filosofía de Kant y de los neokantianos de Marburgo en la obra de Ortega. Se examinan por un lado las conexiones orteguianas con el pensamiento de Kant, pero, al mismo tiempo, se muestra su profunda relación intelectual con los fundadores de la Escuela de Marburgo, es decir, con Hermann Cohen y Paul Natorp. En este libro se defiende la afirmación de que según Ortega es preciso conservar la interpretación neokantiana de la filosofía de Kant para poder desarrollarla y superarla. La vuelta a Kant en Ortega significa recuperar de la filosofía kantiana un germen de la razón vital y vincular la realidad de la vida con la realidad de la razón. Por ello, Ortega no intenta interpretar a Kant sólo epistemológicamente, es decir, buscando una teoría del conocimiento, como lo hacen Cohen y Natorp, sino también ontológicamente, encontrando una nueva pregunta acerca del ser humano y de la vida de cada cual.

³² Ryszard GAJ, *José Ortega y Gasset*. Warszawa: PWN, 2007.

³³ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Medytacje o don Kichocie*, trad. de Janusz WOJCIESZAK. Warszawa: Muza, 2008.

³⁴ Dorota LESZCZYNA, *José Ortega y Gasset. Dziedzictwo Kanta i neokantyzmu marburskiego*. Wrocław: Arboretum, 2011.

En 2012 se publicó otro libro de Leszczyna sobre Ortega titulado *José Ortega y Gasset y su formación en las universidades alemanas*³⁵. El objetivo de este trabajo es indagar en las zonas menos conocidas que están relacionadas con su estancia y estudios filosóficos en Alemania: entre los años 1905 y 1911. No cabe duda de que este “episodio” es el más importante para la formación intelectual de Ortega y que influyó en su doctrina filosófica. Ortega, ya en el año 1904, tomó la decisión de continuar sus estudios filosóficos en Alemania. Se dio cuenta perfectamente de que la vida española necesitaba un impulso de renovación cultural e intelectual y que podía lograrlo sólo a través de la filosofía europea, especialmente de la alemana. Por lo tanto, Ortega fue a Alemania y empezó sus estudios en tres universidades alemanas: Leipzig, Berlín y Marburgo. Sobre todo, los encuentros con Cohen y Natorp dejaron en Ortega una profunda huella e influyeron en su doctrina filosófica. En Marburgo, el filósofo español conoció también a Nicolai Hartmann, Heinz Heimsoeth, Paul Scheffer o Władysław Tatarkiewicz, con quienes discutía sobre la filosofía de Parménides, Platón y Kant, a la vez que asistía a los cursos universitarios. Ortega llamó, en el “Prólogo para alemanes”, “la generación de 1911” a este grupo de los jóvenes que estudiaban en la Universidad marburguesa. Presentó también allí un programa intelectual de este grupo que abarcaba cuatro elementos: *primero*, renovar una cuestión de veracidad que significa presentar las cosas como verdaderamente son sin interpretaciones forzadas; *segundo*, hacer filosofía de manera sistemática, es decir, empezando por los problemas filosóficos y no por las construcciones mentales o sistemas; *tercero*, recuperar la reflexión ontológica, sobre el ser entendido como predicado, frente al neokantismo que reduce toda la filosofía a teoría del conocimiento; *cuarto*, superar el idealismo, es decir, abandonar la noción de la “conciencia” que es un tumor que devora el mundo real, lo encierra dentro de su “prisión” y convierte lo real en su propio contenido.

Este libro incluye, además, dos textos de Ortega traducidos por primera vez al polaco: “Reflexiones de centenario (1724-1924)” y “Filosofía pura. Anejo a mi folleto *Kant*”, ambos de su pequeño libro sobre *Kant*. Son trabajos muy importantes en los que Ortega presentó su interpretación ontológica de la filosofía kantiana superando la recepción marburguesa de Kant, la cual estaba limitada a la teoría del conocimiento.

En el año 2013, apareció en la editorial Aureus de Cracovia la traducción polaca de *Prólogo para alemanes*³⁶. Este texto de Ortega es uno de los más im-

³⁵ Dorota LESZCZYNA, *José Ortega y Gasset a studia na niemieckich uniwersytetach*. Kraków: Aureus, 2012.

³⁶ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Wprowadzenie dla niemieckich czytelników*, trad. de Dorota LESZCZYNA. Kraków: Aureus, 2013.

portantes en el que el pensador español presenta su camino intelectual y muestra las raíces de su doctrina filosófica, que brota de sus estudios sobre la filosofía alemana, tanto la clásica: Kant, Fichte, Schelling, Hegel, como la contemporánea: neokantismo, filosofía de la vida, fenomenología.

Finalmente, podemos decir que lo que caracteriza los estudios orteguianos en Polonia es su fragmentariedad y la falta de espíritu sistemático. Hasta ahora no disponemos de muchas traducciones de textos importantes de Ortega. Permanecen desconocidos para el lector polaco sus estudios sobre Kant, Hegel, Scheler y Dilthey. No tenemos la versión polaca de *¿Qué es filosofía?* o de *Principios de Metafísica según la razón vital*, en los cuales el filósofo presenta los más importantes elementos de su pensamiento. Tampoco se estudia la génesis de la obra de Ortega, sus inspiraciones, las que se pueden encontrar, sobre todo, en la filosofía alemana, es decir, en Kant, Hegel, Dilthey o Husserl. Esta laguna en nuestras investigaciones sobre la filosofía orteguiana provoca que en Polonia Ortega sea más conocido como periodista, sociólogo o historiador que como filósofo y que su obra no siempre haya sido debidamente entendida por los polacos. Entonces, podríamos concluir diciendo que la filosofía orteguiana es todavía un ámbito indescifrable en este país y que aún queda mucho que hacer por el estudio del legado de Ortega. ●

Fecha de recepción: 02/07/2014

Fecha de aceptación: 10/02/2015

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BORZYM, S. (1970): "O racjonalizmie Ortegi y Gasset", *Studia Filozoficzne*, 4-5, pp. 301-306.
- CICHOWICZ, S. (1979): "José Ortega y Gasset", *Twórczość*, 12, pp. 93-97.
- (2002): *O refleksję konkretną. Cztery przykłady historyczne*. Gdańsk: Słowo / Obraz / Terytoria.
- GAJ, R. (2008): *José Ortega y Gasset*. Warszawa: PWN.
- GOWIN, J. (1986): "Ortega y Gasset a misja filozofii", *Studia Filozoficzne*, 5, pp. 99-114.
- (1987): "Ortegańska filozofia życia", *Znak*, 8-9, pp. 25-40.
- GRUZIŃSKI, L. (1979): "Antropologiczne przesłanki historiozofii José Ortegi y Gasset", *Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego, Filozofia i Socjologia*, 2, pp. 53-71.
- (1979): "Człowiek w ród ludzi – «osobowe» i «społeczne» w ujęciu José Ortegi y Gasset", *Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego, Filozofia i Socjologia*, 3, pp. 73-89.
- GÓRSKI, E. (1982): *José Ortega y Gasset i kryzys ideologii hiszpańskiej*. Wrocław: Ossolineum.
- (1982): "Problemy człowieka w filozofii Unamuna i Ortegi y Gasset", en E. GÓRSKI (ed.), *Problemy człowieka we współczesnej myśli hiszpańskiej*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, pp. 63-106.

- (1996): "La ón de la obra de Ortega en Polonia", *Acta Universitatis Wratislaviensis. Estudios Hispánicos*, 5, pp. 197-224.
- JAGŁOWSKI, M. (1998): *Rozum i życie. Filozofia racjo witalizmu Júliana Mariása*. Olsztyn: UWM.
- (2000): *Realizm transcendentalny Xaviera Zubiriego*. Olsztyn: UWM.
- (2009): *María Zambrano: Anamneza i filozofia poetyckiego zbawienia*. Kęty: Wydawnictwo Marek Drzewiecki.
- LESZCZYNA, D. (2011): *José Ortega y Gasset. Dziedzictwo Kanta i neokantyzmu marburskiego*. Wrocław: Arboretum.
- (2012): *José Ortegi y Gasseta studia na niemieckich uniwersytetach*. Kraków: Aureus.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1980): *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, trad. de P. NIKLEWICZ y H. WOŹNIAKOWSKI. Warszawa: Czytelnik.
- (1982): *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, trad. de P. NIKLEWICZ. Warszawa: PWN.
- (1992): *Po co wracamy do filozofii*, trad. de E. BURSKA, M. IWIŃSKA y A. JANCEWICZ. Warszawa: Spacja.
- (1993): *Velázquez i Goya*, trad. de R. KALICKI. Warszawa: Czytelnik.
- (1993): *Wokół Galileusza*, trad. de R. KALICKI. Warszawa: Spacja.
- (2004): *Ewolucja teorii dedukcyjnej. Pojęcie zasady u Leibniza*, trad. de E. BURSKA. Gdańsk: Słowo / Obraz / Terytoria.
- (2009): *Medytacje o don Kichocie*, trad. de J. WOJCIESZAK. Warszawa: Muza.
- (2012): *Czysta filozofia. Aneks do mojej broszury o Kancie*, trad. de D. LESZCZYNA. Kraków: Aureus.
- (2012): *Kant. Refleksje w dwusetną rocznicę urodzin*, trad. de D. LESZCZYNA. Kraków: Aureus.
- (2013): *Wprowadzenie dla niemieckich czytelników*, trad. de D. LESZCZYNA. Kraków: Aureus.
- PALACZ, R. (1982): "José Ortega y Gasset", *Argumenty*, 26, p. 15.
- (1988): "José Ortega y Gasset", en *Klasycy filozofii*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza, pp. 267-273.
- POLIT, K. (2005): *Kryzys cywilizacji Zachodu w myśli José Ortegi y Gasseta*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie.
- WIECZOREK, K. (1983): "Ortega y Gasset – teatr i metafora", *Człowiek i Światopogląd*, 5, pp. 115-125.
- (1984): "Kreatywny model człowieka u José Ortegi y Gasseta", *Studia Filozoficzne*, 3, pp. 69-85.
- (1984): "Zarys antropologii filozoficznej José Ortegi y Gasseta", *Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego*, 655, pp. 85-101.
- (1996): "Historia jako system. Polemika Ernsta Cassirera z José Ortegą y Gassetem", *Edukacja Filozoficzna*, 21, pp. 17-29.

Idea y reforma de la Universidad: José Ortega y Gasset, Manuel García Morente y Jaime Benítez*

José Emilio Esteban Enguita

ORCID: 0000-0001-9208-6603

Resumen

El objetivo principal de este artículo es doble: por un lado, exponer la idea de Ortega de Universidad y el concepto de cultura que la fundamenta en *Misión de la Universidad*; por otro, exponer la reelaboración teórica y aplicación de esa idea por Manuel García Morente en la reforma de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid; y, especialmente, por Jaime Benítez en la reforma de la Universidad de Puerto Rico.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Manuel García Morente, Jaime Benítez, Universidad, reforma, cultura

Abstract

The aim of this paper is double: on the one hand, to elucidate Ortega's idea of University and the concept of culture that is at the basis of his *Mission of the University*; on the other, to expound the theoretical re-elaboration and application of this idea on the part of Manuel García Morente as regards the reform of the Faculty of Philosophy and Letters of the University of Madrid and (especially) on the part of Jaime Benítez as regards the reform of the University of Puerto Rico.

Keywords

Ortega y Gasset, Manuel García Morente, Jaime Benítez, University, reform, culture

Desde un punto de vista filosófico, que es el adoptado de forma primordial en este artículo, la idea de Universidad se orienta principalmente a la determinación de los fines que, en un momento histórico, deben regir la institución responsable de la educación superior y servir como fundamento de su ideario educativo. La idea, en este caso, cumple una función mediadora entre la teoría o el pensamiento filosófico de los cuales se nutre y en los que se sostiene, y la aspiración práctica que la acompaña y le insufla vitalidad, a saber: su encarnación institucional mediante la fundación de la Universidad o, si ya está fundada, su reforma. Con este artículo pretendemos, por un lado, exponer tanto la idea de Universidad que Ortega nos ofrece en *Misión de Universidad* como algunos trazos principales del sustrato filosófico en el que se apoya —su peculiar *Lebensphilosophie*—, sin olvidar el trasfondo de crisis europea y española que afronta Ortega con su diagnóstico

* Este trabajo se enmarca en el proyecto de investigación *La "Escuela de Madrid" y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos* (FFI2009-11707).

Cómo citar este artículo:

Esteban Enguita, J. E. (2015). Idea y reforma de la Universidad: José Ortega y Gasset, Manuel García Morente y Jaime Benítez. *Revista de Estudios Orteguianos*, (30), 135-153. <https://doi.org/10.63487/reo.360>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 30. 2015
mayo-octubre



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

histórico de *La rebelión de las masas*, obra estrechamente vinculada a *Misión de la Universidad*. Bajo este horizonte de convulsión europea, la idea y el ideal de Universidad de Ortega se presenta como una pieza imprescindible y de máxima relevancia para una adecuada formación cultural que permita a las minorías recuperar el poder espiritual conquistado por las masas. La transmisión de la cultura al “hombre medio” de acuerdo a las circunstancias y exigencias de las sociedades europeas contemporáneas se convierte para Ortega en el requisito principal, aunque no el único, que debe satisfacer la institución universitaria. Realzaremos el perfil de esta posición orteguiana contrastándola con la idea weberiana de Universidad, polarizada por la investigación científica y la formación entregada a la capacitación profesional. El otro lado del artículo tiene por objeto presentar las aventuras y desventuras de una idea que persigue su realización o, dicho en términos no metafóricos: mostrar, en primer lugar, la influencia filosófica de los planteamientos orteguianos en las ideas acerca de la Universidad de Manuel García Morente y en su contribución a la reforma de la Facultad de Filosofía Letras de la Universidad de Madrid en tiempos de la Segunda República y antes de la catástrofe de la Guerra Civil; en segundo lugar, presentar la ascendencia orteguiana sobre Jaime Benítez, cuya reforma de la Universidad de Puerto Rico, de la que fue rector desde los años cuarenta a los sesenta del siglo pasado, se lleva a cabo bajo la inspiración de las ideas de su maestro. El espíritu de Ortega migra al Caribe y se manifiesta de múltiples modos y en parte transfigurado en la obra de Benítez titulada *Ética y estilo en la Universidad*, referencia fundamental a nuestro juicio para mostrar el profundo influjo del maestro sobre el discípulo en la cuestión que nos atañe.

Comenzando con unas consideraciones que indican algunos aspectos relevantes del origen de *Misión de la Universidad* (1), seguiremos con el análisis de la presencia de dos concepciones capitales de Ortega sobre la Universidad en las ideas al respecto de García Morente, que calan en el proyecto de reforma de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid impulsado en gran medida por éste (2); continuaremos con la exposición de los conceptos medulares de Ortega implicados en *Misión de la Universidad*, procediendo en este momento a comparar la idea de Universidad de Ortega con la de Max Weber en su célebre conferencia *Ciencia como vocación* (3), y finalizaremos mostrando la evidente impronta de las ideas de Ortega en su discípulo Jaime Benítez, tanto en lo que respecta a su concepción de la Universidad y a su filosofía de la educación como a la reforma de la Universidad de Puerto Rico que protagonizó, centrándonos para tal fin en su obra anteriormente citada (4).

1. Génesis de *Misión de la Universidad*

La aceptación por parte de Ortega de la invitación de la Federación Universitaria Escolar (FUE) para que hablara en una conferencia sobre “asuntos de reforma universitaria”, acto que se celebró el 9 de octubre de 1930, daría lugar a la publicación en 1936, en la Editorial Revista de Occidente, de la obra *Misión de la Universidad*. Asimismo, en 1930 sale a la luz *La rebelión de las masas*. Que en el mismo año se publique una de las obras más controvertidas de Ortega y se pronuncie una conferencia, inmediatamente ampliada y sacada en el periódico *El Sol* en siete entregas, sobre una idea de Universidad que podría convertirse en principio rector de una reforma universitaria, no es mera coincidencia cronológica, pues ambos textos están íntimamente relacionados. De hecho, ambos tienen como telón de fondo la crisis cultural y social que padecía no sólo España, sino la Europa de su tiempo, que ya empezaba a dejar de ser para el filósofo madrileño la solución a los problemas españoles; y ambos comparten el mismo diagnóstico sobre el presente, amenazado por una nueva barbarie cuya raíz se encontraba para Ortega en el desacato de las masas y en su aspiración a la hegemonía social. Si el peligro de la recaída en la barbarie es la consecuencia de la debilidad y la progresiva disolución de la cultura, entonces, dado que la Universidad es su custodio y, más aún, tiene en gran medida la responsabilidad de la formación y la reproducción de los que han de “mandar” en la sociedad, es decir, de aquéllos que disfrutaban —o deberían disfrutar— del “poder espiritual”, la reforma de la Universidad no ha de ser para Ortega, sin duda alguna, la menor dentro de una regeneración institucional que pudiera neutralizar el pernicioso efecto derivado de la pretensión, acompañada por el éxito en muchos lugares, de predominio social de la muchedumbre.

Lo cierto es que Ortega sabía que eran tiempos de mudanza, que forzosamente se imponía un cambio, una apertura de nuevas posibilidades en aquella hora española, pues la situación de aquella sociedad, en su vertiente política (Estado) y cultural (Universidad), era insostenible. Por ello considera afortunados a los jóvenes a los que se dirige: “No saben bien ustedes los jóvenes, la suerte que han tenido: llegan a la vida en una ocasión magnífica de los destinos españoles, cuando el horizonte se abre, y muchas, muchas grandes cosas van a ser posibles, entre ellas un nuevo Estado y una nueva Universidad”¹. Entusiasmado acude al encuentro para hablar de la reforma, pero, como contrapunto que inmediatamente enfría el entusiasmo, sin mucha fe. La inevitable caída de las corroídas instituciones fundamentales de la sociedad española trae consigo la apertura de un espacio en el que hay que construir de nuevo. Las

¹ IV, 1036.

posibilidades generadas por esa apertura han de ejecutarse, y aquí encuentra Ortega el motivo por el que no albergaba muchas esperanzas de que el deseado cambio oteado en el horizonte fuera llevado a cabo. El problema estribaba en que el filósofo madrileño no encontraba en España el “sujeto” de la reforma. No había grupo que estuviera a la altura de lo que demandaba la circunstancia, porque el mal radical que afectaba a las cosas españolas tiene para él un nombre: “chabacanería”. El estar “fuera de forma” de la sociedad española hipoteca la realización de las transformaciones que exigía el momento, pues ¿quién podría realizarlas?

La falta de fe de Ortega se vería por desgracia confirmada por el desamparo de la República ante la incredulidad y el rechazo que sobre ella tuvo una gran parte de la sociedad española; más aún: sería sobrepasada con creces por la catástrofe de la Guerra Civil. Sin embargo, en el caso de la Universidad, de forma parcial y durante un lustro, y antes de que todo fuera anegado por la violencia y el horror, la reforma, si no éxitos incontestables, sí tuvo logros que no deben pasar desapercibidos y de los que Ortega no fue en absoluto ajeno. José Gaos no carece de razón cuando sostiene que un empeño determinante de la Segunda República española se focaliza en una reforma del sistema educativo español, principalmente en su base —la instrucción primaria—, pero también en la segunda enseñanza y en los estudios superiores. En el caso de la Universidad considera, como mascarones de proa del ímpetu reformista, la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid y la Universidad Internacional de Verano en Santander², a lo que habría que agregar la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona. A este respecto, el 15 de septiembre de 1931 se promulgaba el decreto para la modificación de la organización docente y la estructura de las enseñanzas de las dos facultades mencionadas, a las que se otorgaba un “régimen de excepción”: se las confería la competencia para la elaboración de sus planes de estudios y se concebía esta reforma puntual como un experimento previo a una reforma general de la Universidad española. De entre los que participaron en la reforma de las Facultades de Filosofía y Letras nos interesa para el asunto que nos ocupa uno, no uno cualquiera y con seguridad la figura más destacada: Manuel García Morente, a la sazón decano, de 1932 a 1936, de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid en su corto periodo de vida “republicana”.

² Cfr. José GAOS, *Obras completas*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990, vol. VI, pp. 249-257.

2. Ortega y García Morente: la cuestión de la Universidad y la reforma de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid

García Morente es pieza capital en este rompecabezas de un proyecto institucional –además, y no menos relevante, de una reflexión filosófica sobre la Universidad– que quedaría truncado demasiado pronto, pero cuyo espíritu, formado principalmente por las ideas de Ortega, migraría, cruzando el Atlántico, y sobre todo daría su fruto en la Universidad de Puerto Rico, de la mano de un activo discípulo puertorriqueño del filósofo madrileño: Jaime Benítez. Que García Morente ha de ser referencia inexcusable para lo que genéricamente puede formularse como “la cuestión de la Universidad” en el contexto español queda más que justificado si atendemos, cuando menos, al hecho de que no fue solamente el principal “ideólogo” de la reforma de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, sino también, y no en menor medida, alguien que desde 1907 muestra una preocupación expresa desde un punto de vista teórico por la Universidad y por el papel de la filosofía dentro de ella³. En su concepción de la reforma universitaria y en el ideario filosófico-educativo que la subyace, no puede obviarse la influencia y el magisterio de Ortega, de quien en los años treinta del siglo pasado se consideraba discípulo. Aunque no sólo nos encontramos con Ortega: habría que contar con la vinculación de García Morente a la Institución Libre de Enseñanza y a la Junta para Ampliación de Estudios a la hora de evaluar las específicas influencias en su proyecto de reforma, además de sus experiencias como estudiante en universidades de Francia y Alemania.

Si comparamos el artículo de García Morente de 1932 en la revista *Cómpluto* sobre la reforma de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid con *Misión de la Universidad*, inmediatamente saltan a la vista dos improntas de la reflexión orteguiana en García Morente: por un lado, el papel protagonista que ha de tener el estudiante en cualquier concepto adecuado de Universidad; por otro, aunque no menos relevante que el anterior, la función primordial de la Universidad a la hora de transmitir la cultura, y no sólo de producir investigadores y profesionales. Si atendemos a este último punto, hay que decir que revertir, en la medida de lo posible, la intensificación

³ Señalamos al respecto los siguientes artículos de García Morente: “La enseñanza de la Filosofía en Francia” (*Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 1907); “La Universidad” (*Revista de libros*, 1914); “La autonomía universitaria y el estatuto de la Universidad de Madrid” (*La Lectura. Revista de Ciencias y Artes*, 1919); y los dedicados a la reforma: “La reforma de la Facultad de Filosofía y Letras” (*Cómpluto*, 1932) y “La nueva Facultad de Filosofía y Letras en la Ciudad Universitaria de Madrid” (*Residencia*, 1932). Todos ellos se encuentran en Manuel GARCÍA MORENTE, *Obras completas*. Madrid / Barcelona: Fundación Caja Madrid / Anthropos, 1996, I, vol. 2, pp. 3-11, 29-46, 146-159, 342-347 y 348-353.

de la especialización en el proceso del conocimiento y la fragmentación de la “unidad” del saber, es, con todas las dificultades y obstáculos que presentaba la educación superior de su tiempo a semejante pretensión, un objetivo manifiesto en Ortega y García Morente, que ya contemplaba el que fue decano de la Facultad de Filosofía y Letras en su primer artículo (1914) sobre la Universidad: lo que estaba en juego entonces en el pensamiento de García Morente, que no se corresponde con el concepto de cultura usado por Ortega en *Misión de la Universidad*, es la rehabilitación del ideal contenido en las humanidades clásicas (*studia humanitatis*), tal y como se construye a partir del Renacimiento y se actualiza, como “humanismo”, con Niethammer en Alemania. El respeto y la preservación de la unidad del saber (entendido como *Wissenschaft* en un sentido parecido al usado por el idealismo alemán, es decir: filosofía) y, especialmente, la formación (entendida en el sentido del término alemán *Bildung*) del espíritu del estudiante en su totalidad, en el conocimiento, en la moral y en el gusto, son los pilares básicos del ideal humanista para García Morente: “Si la Universidad se limitase a su labor científica exclusivamente, haría unos cuantos de sus discípulos especialistas y de otros no haría nada, es decir, los lanzaría al diletantismo. Sólo un fuerte ideal humanista puede proporcionar a la Universidad la medida exacta de estos dos opuestos”⁴ Y García Morente vislumbra por todas partes –en Alemania, en Inglaterra, en Estados Unidos– señales inequívocas de la nueva aspiración universitaria.

No dejemos de lado la primera impronta de la reflexión orteguiana, que sostiene que la reorganización de la enseñanza superior y la construcción de una nueva Universidad ha de hacerse desde el punto de vista de las capacidades y necesidades del alumno medio, y no desde el del profesor y la multiplicidad casi inagotable de las disciplinas en que se ha ramificado el saber. Lo que realmente pueda conocer ese estudiante medio y lo que precise aprender para desenvolverse en el mundo que le ha tocado vivir, ha de marcar la pauta en la reorganización de los estudios universitarios. A este criterio Ortega lo denomina “Principio de la economía de la enseñanza”, que le permite empezar la reforma por donde se debe, por una poda severa del “bosque tropical de enseñanzas” en que se ha convertido la Universidad. Dicho principio bien queda definido en lo que sigue: “*La Universidad tiene que ser la proyección institucional del estudiante*, cuyas dos dimensiones esenciales son: una lo que él es: escasez de su facultad adquisitiva del saber; otra, lo que él necesita para vivir”⁵. El proyecto de reforma de la Facultad de Filosofía y Letras concebido por García Morente trasluce este *desideratum* orteguiano. De hecho, la superación de una Universi-

⁴ *Ibidem*, p. 44.

⁵ IV, 548.

dad convertida en una mohosa fábrica de títulos implicaba no sólo la transformación radical de los planes de estudios y sistemas de evaluación, sino también la perspectiva que, ante toda reforma, pone en primer plano al estudiante. Así, la transmisión de la cultura lograda en su tiempo y la acogida y tutela de la vida toda del estudiante como dos funciones imprescindibles de la nueva Facultad de Filosofía y Letras, el hecho de que los exámenes sean de conjunto –pruebas de madurez–, pocos y por materias y no por asignaturas, el que se persiga con denuedo eliminar en el mayor grado posible el “adocenamiento” del alumno, procurando que deje de ser un memorioso reproductor de la doctrina del profesor y se convierta en un “espíritu activo”, el que se le confiera la libertad y la responsabilidad de configurar, dentro de los amplios márgenes marcados por las materias obligatorias, su propio *curriculum*, etc.⁶, todos ellos son rasgos inequívocos de una reforma que se realiza pensando en esa posición privilegiada que ha de ocupar el estudiante en la Universidad⁷.

3. Idea de Universidad en Ortega: educación superior, cultura y vida

Volvamos a Ortega y a su *Misión en la Universidad*, antes de proyectarnos a Puerto Rico y al *campus* de Río Piedras, corazón del injerto orteguiano en una tierra lejana. Tenemos que preguntarnos ahora por la idea de Universidad que nos ofrece Ortega en este texto, la cual se desenvuelve en los fines o “misiones” que ha de cumplir la institución responsable por antonomasia de conservar la vitalidad de la cultura. Con el propósito de poner en contexto el debate sobre el modelo de Universidad que, a juicio de Ortega, ayude, junto a otras necesarias misiones, a salir de la crisis de Europa, cuya causa más determinante no es otra que “la fragmentación progresiva del hombre europeo” –de su cultura, podríamos decir–, vale la pena comparar al filósofo madrileño con Max Weber, en concreto con lo que expuso en su célebre conferencia ante la Asociación Libre de Estudiantes de Múnich en el invierno de 1919, titulada *Ciencia como vocación*.

Weber abre la conferencia con esta pregunta: “¿Cómo se presenta hoy la ciencia como profesión, en el sentido más material del término?” A continuación la transforma, adoptando el punto de vista práctico de los medios necesarios para desarrollar la profesión y la vocación de “científico”, en ésta:

⁶ Cfr. Manuel GARCÍA MORENTE, ob. cit., I, vol. 2, pp. 344-347.

⁷ Para una exposición detallada de la reforma académica propugnada por García Morente, cfr. Isabel PÉREZ-VILLANUEVA TOVAR, “El plan de estudios de García Morente. Cultura y Humanidades”, en AA. VV., *La Facultad de Filosofía y Letras de Madrid en la Segunda República. Arquitectura y Universidad durante los años 50*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales / Ayuntamiento de Madrid / Ediciones de Arquitectura. Fundación de Arquitectura COAM, 2008, pp. 193-209.

“¿Cuál es hoy la situación de un graduado que está resuelto a consagrarse profesionalmente a la ciencia dentro de la Universidad?”⁸ Tanto la reformulación de la pregunta, como su respuesta, presuponen una idea de Universidad que aparece por doquier en la conferencia y que puede resumirse del siguiente modo: la institución universitaria es el templo de la ciencia y sólo de la ciencia, y ha de formar científicos y profesionales. En estos dos fines se deben agotar todas las energías de los docentes y en ningún caso se puede ir más allá de ellos. Además, si la ciencia es especialización, puesto que sólo así puede progresar el conocimiento, la Universidad ha de ser la empresa que reproduzca y refuerce ese rasgo propio de la ciencia moderna. De este modo, el retorno a una pretérita unidad (metafísica) del saber que fundamente las ciencias y les confiera sentido es una ilusión infantil que no se hace cargo del desencantamiento del mundo producido precisamente en la Modernidad por el imparable desenvolvimiento de la racionalidad técnico-científica. El dominio de la naturaleza y la burocratización de la existencia social es el logro de un proceso de racionalización que tiene como contrapartida necesaria la disolución de una unidad de sentido (cultura) que hasta la Modernidad había valido como fundamento de la vida humana. A partir de ahora, si somos “honestos” intelectualmente hablando, tendremos que acostumbrarnos a vivir y sobrevivir en la civilización –técnicamente poderosa, pero impotente para legislar sobre las ultimidades, como diría Ortega–, y olvidarnos de la “cultura”. El maestro, para Weber, no es ni debe ser nunca un caudillo, advertencia de cuya ignorancia, en una muy otra idea de Universidad, Heidegger es el ejemplo más perfecto. Tampoco ha de formar el “carácter” (*ethos*) del alumno para convertirlo en un “buen ciudadano” y en un hombre cultivado (*Gebildeter*), siendo éste el fin primordial de la Universidad al que se supedita la enseñanza de una profesión o una ciencia, como consideraba Wilhelm von Humboldt en su reforma de la Universidad prusiana al principio del siglo XIX⁹. El ideal de la *Bildung*, como ya denunciaba Nietzsche en su *Segunda intempería*¹⁰, era en la Alemania de su tiempo, en el

⁸ Max WEBER, *El político y el científico*, trad. de Francisco RUBIO LLORENTE. Madrid: Alianza Universidad, 2012, p. 177.

⁹ Citemos las elocuentes palabras del sociólogo alemán; “El error en que esta actitud incurre (*de algunos estudiantes*) es el de buscar en el profesor algo que éste no puede dar. Buscan en él un *caudillo* y no un *maestro*, pero sólo como *maestros* se nos concede la cátedra” (*ibidem*, p. 214). Más adelante, prosigue del siguiente modo: “El profesor que se siente llamado a ser consejero de la juventud y que no goza de la confianza de ésta puede realizar su labor en el contacto personal hombre a hombre. Y si se siente llamado a intervenir en los conflictos existentes entre las distintas concepciones del mundo y las diversas opiniones, que lo haga en la plaza pública, en donde discurre la vida, en la prensa, en reuniones, en asociaciones o en donde quiera, no en las aulas” (*ibidem*, p. 216).

¹⁰ Friedrich NIETZSCHE, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*. Berlín / Nueva York: Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari / Walter de Gruyter, 1988, vol. I, p. 276.

mejor de los casos, una ingenuidad que dice poco de quien la mantiene, y, en el peor, una superchería inadmisible que poco o nada tiene que ver con la cultura. Por último, nada tiene que hacer el maestro en la Universidad con la “cultura” entendida ahora en el sentido acuñado por Ortega en *Misión de la Universidad*.

Ortega nos advierte de que no hay que confundir ciencia, profesión y cultura, si no queremos extraviarnos en la cuestión de la Universidad. Ésta, evidentemente, ha de cumplir una triple función: la investigación científica, la enseñanza de las profesiones y la transmisión de la cultura. Sin embargo, lo primero y capital, a lo que ha de subordinarse la ciencia y la profesión, es dotar al hombre medio de una cultura que se encuentre a la altura de los tiempos mediante la enseñanza de lo que entiende como las “grandes disciplinas culturales”. Lo que ha echado a perder a la Universidad de su época es la traición al fin primordial del que debe ser servidora, hundiéndose la enseñanza superior en el pantano de la especialización científica y el profesionalismo, cuyo efecto, dañino en grado sumo, es la “incultura” del hombre medio y la hegemonía del nuevo bárbaro, el científico, “que conoce mucho de una pequeña porción de la ciencia que trabaja y desconoce todo lo demás”, que “sabe muy bien su mínimo rincón del universo; pero ignora de raíz todo el resto”; o el profesional, que tanto ha ganado en conocimiento como en incultura. Ambos, en realidad, son productos de la profesionalización –la ciencia también es una profesión– y la especialización del saber –también el profesional ha de alcanzar un grado de especialización nunca antes conocido, como exige la burocratización de una sociedad estructuralmente cada vez más compleja. Si una de las características distintivas del siglo XIX es el desarrollo inaudito de la ciencia y de la técnica que comienza verdaderamente a transformar las estructuras sociales, su hipertrofia en el XX conduce a la fragmentación y pérdida de unidad de la existencia humana, a la disolución de la cultura. Al renunciar a su responsabilidad suprema, aquella que expresamente prohibía Weber, la Universidad se convierte en lo contrario de lo que debería ser antes que cualquier otra cosa: la institución que preserva y fomenta la cultura, formando y capacitando al hombre medio para vivir conforme a lo que le exige su tiempo. No nos propone Ortega eliminar de la Universidad, o reducirlo a una existencia residual, eso que también ha de garantizar: la enseñanza de las profesiones y la investigación científica; tan sólo, y no es poco, evidentemente, nos muestra las consecuencias que tiene para la sociedad de su tiempo una Universidad que confunde el orden de los fines que ha de perseguir, y que, incluso yendo más lejos, actúa en la dirección de extirpar de su seno la más elevada de sus funciones, a saber: la formación cultural del hombre medio. La lectura conjunta del segundo capítulo de *Misión en la Universidad* (“La cuestión fundamental”) y

el duodécimo de *La rebelión de las masas* (“La barbarie del especialismo”) muestra de qué manera la idea de Weber de la Universidad es un síntoma más de la enfermedad que padece su época, desde el prioritario punto de vista de la cultura: el europeo medio es inculto, el nuevo bárbaro, “*retrasado con respecto a su época, arcaico y primitivo en comparación con la terrible actualidad y fecha de sus problemas*”. Este nuevo bárbaro es principalmente el profesional, más sabio que nunca, pero más inculto también —el ingeniero, el médico, el abogado, el científico”¹¹.

La Universidad para Ortega, antes que nada pero no solamente —reiteramos—, ha de transmitir la cultura formando así de modo íntegro al estudiante. Sin embargo, el filósofo madrileño era consciente de la imposibilidad histórica de volver atrás, de que en ningún caso había que acariciar la pretensión melancólica de rehacer en su época el ideal de la Universidad medieval, de los *studia humanitatis* renacentistas o de la *Kultur* de la Alemania moderna para llevar a cabo la necesaria reforma de los estudios superiores y de la institución universitaria. En *La rebelión de las masas* afirma de modo taxativo que no se puede retroceder respecto al nivel alcanzado en el siglo XIX, ni arrojar por la borda los dos logros característicos de dicho siglo —la democracia liberal y la técnica—¹², sino, a partir de ellos y revolviéndose contra sus nocivas consecuencias, alcanzar una nueva síntesis que supere la crisis política y cultural de su tiempo, logrando una configuración espiritual, un nuevo *Zeitgeist*, que reinstaure una nueva unidad del hombre europeo desde la fragmentación que padece y devuelva a las “minorías selectas” la hegemonía en la esfera de la opinión pública, con el consiguiente reconocimiento por parte de las masas de su autoridad. Esta nueva síntesis descansa en el concepto de cultura que Ortega nos propone, fundamento último de su idea de Universidad y ligado en todo momento con el concepto de vida que caracteriza y distingue su filosofía.

“Cultura” es, para Ortega, “el sistema *vital* de las ideas en cada tiempo”¹³. Lo que define a la cultura es el conjunto sistemático de ideas, valores y convicciones que dotan de sentido a la vida humana en tanto que constitutivamente histórica, gracias al cual el ser humano se asienta y se orienta en su existencia, “salva la circunstancia”, dicho en términos genuinamente orteguianos, y sin la cual naufraga en la vida —su vida—, convirtiéndose ésta en “tragedia sin sentido o radical envilecimiento”¹⁴. La cultura, además, es siempre “cultura vital” o, dicho con otras palabras, es “función” de la vida, y vida aquí

¹¹ IV, 539.

¹² IV, 403.

¹³ IV, 538.

¹⁴ *Idem*.

no se entiende en un sentido biológico, sino “biográfico”: vida es vida humana –la “realidad radical” en su peraltación metafísica–, es decir, un continuo hacerse, realizarse, el conjunto de lo que hacemos y somos, “esa terrible faena –que cada hombre tiene que ejecutar por su cuenta– de sostenerse en el Universo, de llevarse o conducirse por entre las cosas y seres del mundo”¹⁵. Vida y cultura forman un *continuum* dialéctico: la cultura es vida elevada a concepto, en términos de *Meditaciones del Quijote*, y por consiguiente siempre es “vital”, dependiente en toda circunstancia de la vida de la que emerge; y la vida es cultura en la medida que contiene en su seno, *qua* vida humana, la *intentio* de elevarse a cultura, o lo que es lo mismo: a “sentido”, “concepto”, “autorrevelación”, “verdad”, pues si bien para Ortega todas las cosas aparecen en la vida, la vida trasparece a sí misma y por sí misma a través de ellas y de “mí”. En la primera *Consideración intempestiva*, el joven Nietzsche, para quien el concepto de *Kultur* y su oposición al concepto de *Zivilisation* es un motivo básico de su pensamiento y de su crítica a la Modernidad y al Segundo *Reich*, define la cultura como “la unidad de estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de un pueblo”¹⁶. Ortega, a pesar de todas las diferencias filosóficas que existen entre ambos, estaría próximo a esa idea de cultura. Este concepto orteguiano de cultura es el basamento principal de su idea de Universidad y el principio supremo que debe orientar su misión: cultivar al hombre medio, dotando de unidad (sentido) al saber y al mundo y, con ello, a nuestra vida.

¿Qué tipo de enseñanzas, entonces, demandaba su época para hacer del hombre medio no sólo un espécimen cultivado, sino además, y no en menor medida, un “ciudadano culto” en cuyas espaldas tenía que descansar la responsabilidad del “mando” en la sociedad y el ejercicio del poder espiritual? Las que fueran, además de aquellas disciplinas pertinentes para instruir al profesional y formar al hombre de ciencia, cometidos, no lo olvidemos, a los que también ha de responder la enseñanza superior, constituyen el fin primordial de la Universidad que ya hemos señalado. Para lograr este propósito, Ortega considera necesaria la creación de una “Facultad de Cultura” cuyas materias serían obligatorias para todos los estudiantes universitarios, independientemente de la carrera elegida. Un centro así garantizaría a su juicio la enseñanza y la transmisión de la cultura, en la medida en que mediante él se lograrían las “vigorosas síntesis y sistematizaciones del saber” en virtud de las cuales el estudiante egresado dispondría de una comprensión global de su mundo y de su época, y de las virtudes necesarias para asumir la “jefatura espiritual” en la sociedad. Las viejas humanidades, precisamente por la relevancia indiscutible de la ciencia en su tiempo, no serían

¹⁵ IV, 556.

¹⁶ Friedrich NIETZSCHE, ob. cit., vol. I, p. 163.

capaces de lograr esa síntesis que nos orientara y capacitara en nuestra vida presente. La separación entre hombres de letras y de ciencias había quedado obsoleta para Ortega, debido al propio desenvolvimiento de la Modernidad. Una síntesis suficientemente comprehensiva del saber de su tiempo, garante de su unidad, debía incorporar en su seno tanto disciplinas de las viejas humanidades como disciplinas que aseguraran un conocimiento básico de las principales ciencias, sin el cual el hombre medio y el ciudadano quedarían incompletos desde el punto de vista cultural o, lo que es lo mismo, con una cultura deficiente y en consecuencia con una capacidad menoscabada para comprender globalmente su mundo y ejercer el poder espiritual. Atendiendo a esta necesidad de rango superior, las materias troncales cuya enseñanza caería bajo la responsabilidad de los profesores pertenecientes a la Facultad de Cultura, serían cinco: Física, Biología, Historia, Sociología y Filosofía. El sentido del elenco de las “disciplinas culturales” no es difícil de captar: conocimientos básicos en ciencias naturales y sociales, acompañados por el imprescindible conocimiento de los rudimentos del proceso histórico de la especie humana, y enraizados todos ellos en la perspectiva más amplia e integradora que aporta la Filosofía, dado que remite al “plano del Universo”¹⁷. En el proyecto de una Facultad de Cultura se encuentra el corazón de la reforma de la Universidad, que siempre ha de mirar a la sociedad y a la crisis en la que se halla inmersa, propuesta por Ortega.

Sin embargo, como sabemos, lo que pudo ser no fue: la Guerra Civil destruyó tanto los planes de reforma universitaria, en parte llevados a cabo en su fase inicial por la Facultad de Filosofía y Letras con García Morente como decano, como las primeras andaduras de una filosofía a la altura de los tiempos (lo que significa: adecuada a los estándares europeos al respecto, tanto en su aspecto institucional como en el doctrinal), gracias a la formación de una escuela, la de Madrid, amparada y protegida por la atmósfera de la Universidad. Ortega no sólo inspiró, como hemos visto, algunas de las ideas de la reforma de García Morente; también fue suyo el magisterio filosófico que aglutinaba a un grupo de destacados pensadores y profesores de esta Facultad –García Morente, Zubiri y Gaos, por señalar quizá los más destacados– y que, junto a esos profesores, formaron la primera y la última promoción (1931-1936) de licenciados en la especialidad de Filosofía que proseguirían, cada uno a su manera y la mayor parte en el exilio, el camino filosófico iniciado por el pensamiento de Ortega: María Zambrano, Julián Marías, Manuel Granell y, el más pertinente para lo que vamos a tratar a continuación, Antonio Rodríguez Huéscar¹⁸.

¹⁷ Sobre las “grandes disciplinas culturales” y su función esencial dentro de lo que la Universidad debería ofrecer al estudiante, cfr. IV, 550-551.

¹⁸ Sobre su condición de maestro, de autoridad filosófica indiscutible y de punto de partida de la filosofía española contemporánea para profesores y estudiantes de la Sección de Filosofía

4. Ortega y Jaime Benítez: la influencia orteguiana en la reforma de la Universidad de Puerto Rico

Pero la historia no acaba aquí: la idea de Universidad de Ortega volvería a intentarse realizar de nuevo, en otros tiempos y lugares, todos al otro lado del Atlántico¹⁹. El intento que sin duda llegaría más lejos, hasta el punto de que se puede afirmar sin caer en la exageración que inspira una reforma universitaria completa, se produjo en Puerto Rico por la actuación de Jaime Benítez. En sus memorias, Francisco Ayala, docente durante años en aquella Universidad, nos lo presenta respecto al asunto que nos incumbe del siguiente modo:

La devoción de Jaime Benítez por Ortega y Gasset no era (...) ninguna broma. Jaime había leído todas las obras de nuestro filósofo, y mucho de cuanto, por incitación suya, se había publicado, traducido, en España; y como sus entusiasmos son siempre muy ejecutivos, se había puesto en contacto con él, lo había hecho convidar a unos coloquios en Estados Unidos, lo acompañó allí, lo escuchó, e hizo todo lo que pudo para que la semilla benéfica de su pensamiento fecundara la isla...²⁰

No es de extrañar entonces, dando por buena la apreciación de Ayala, que cuando Benítez se convirtió en rector de la Universidad puertorriqueña en 1942 –mandato que renovaría hasta 1966–, tuviera como orientación principal de su reforma universitaria la idea de Universidad de Ortega. Rodríguez Huéscar, que abandona España después de la muerte de Ortega en 1955 y recalaba en la Universidad de Puerto Rico en enero de 1956, en la que sería docente de forma no continuada hasta 1971, en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades, con el aval por tanto de la experiencia directa, expone a la perfección la influencia de Ortega en la concepción de la

de aquella Facultad, así como para los que formaron parte de la Escuela de Madrid, véanse las palabras al respecto de García Morente, Gaos, Marías, Rodríguez Huéscar, Granell, etc., recogidas en José Luis ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1993, vol. 8, pp. 274-290.

¹⁹ Para ser más precisos y dejando de lado el caso puertorriqueño que vamos a analizar: por un lado, el fallido intento de llevar a cabo un proyecto de reforma en la Universidad Nacional de la Plata en Argentina, bajo el rectorado (1941-1943) de Alfredo Palacios, quien confió la presidencia de la comisión para la reforma a Francisco Romero, filósofo y conocedor en profundidad del pensamiento de Ortega, cuyas influencias en la obra del pensador argentino son notorias; por otro, la breve existencia del *Instituto de Humanidades* de Madrid (1948-1950) y de su gemelo en EE.UU., el *Instituto Aspen de Estudios Humanísticos*. Al respecto, cfr. Roberto E. ARAS, "Ortega, la Universidad y la integración del saber", *Consonancias. Pontificia Universidad Católica de Argentina. Instituto para la investigación del saber*, 31 (2010), pp. 14-18. El artículo incluye al final una selección bibliográfica muy útil sobre la cuestión de la Universidad en Ortega.

²⁰ Francisco AYALA, *Recuerdos y olvidos*. Madrid: Alianza Universidad, 1991, p. 399.

Universidad, motor de la reforma, de Benítez, en una conferencia pronunciada en el Instituto de Cultura Hispánica de Madrid el 14 de mayo de 1965²¹. Los *desiderata* de Ortega en *Misión de la Universidad* pretenden encarnarse en la Universidad de Puerto Rico: la transmisión de la cultura o sistema de ideas vivas de la época, mediante la creación de una Facultad de Estudios Generales; la formación profesional y técnica y la actividad investigadora; y, además, una inserción múltiple y viva en la sociedad, gracias a su contacto con la vida pública y la existencia histórica del presente. Se trata, en lo que sigue, de analizar sumariamente el modo como Benítez reelabora en su pensamiento y la adapta mediante la reforma a la realidad universitaria de su país, la idea de Universidad que su maestro Ortega expuso en España en 1930. Para ello, contaremos principalmente con los discursos y artículos sobre la Universidad que recoge en su obra *Ética y estilo de la Universidad*, publicada en 1964.

En su época, Benítez sigue considerando una falla universitaria el fenómeno de la segmentación intensificada del conocimiento y la consiguiente disolución de la unidad del saber, que impide la efectiva transmisión de la cultura y la formación de un ser humano íntegro, autónomo y responsable mediante la educación superior. A este fenómeno lo llama “especialismo”²², que oblitera, de acuerdo con Ortega, el ejercicio de una de las tres responsabilidades que obligan por igual, aunque ésta parece encontrarse la primera si establecemos entre ellas un orden de prelación. En qué consiste esta responsabilidad, ya lo deja claro Benítez en el discurso de toma de posesión del Rectorado en 1943 titulado “La reforma universitaria”: “La vida universitaria ha de iniciarse con un programa en las grandes disciplinas del pensamiento: filosofía, ciencias biológicas, ciencias físico-químicas, estudios sociales, humanidades. Se proveerá así a todos los estudiantes de un común denominador de ideas claras, precisas, eficaces, sobre el mundo del hombre”²³. Con tal fin, que no es otro que el de la transmisión de la cultura, entendida por Benítez en aquel discurso como las “creaciones superorgánicas de un pueblo”, su “estilo de vida” y “el peculiar rumbo que lleva su historia”²⁴, es menester la creación de una Facultad de Es-

²¹ La conferencia, titulada “Misión orteguiana de la Universidad. Aspectos de la vida universitaria en Puerto Rico”, se encuentra recogida en *Revista de Occidente*, 252 (2002), pp. 25-47.

²² Cfr. Jaime BENÍTEZ, *Ética y estilo de la Universidad*. Madrid: Aguilar, 1964, pp. 68-69.

²³ *Ibidem*, p. 46.

²⁴ Sobre este punto esencial, se afirma lo siguiente: “En este sentido, cultura es la totalidad del embalaje superorgánico de una comunidad, esto es, cuanto ha hecho como resultado de la convivencia; pero es un embalaje total en movimiento con rumbo y con perfil. El perfil de una cultura lo determina la jerarquía de sus valores, pero –como señala Ortega– la jerarquía de esos valores está a su vez determinada por fuerzas más hondas, por las lealtades primarias o las creencias básicas, a las cuales, en un momento dado, esa comunidad adscribe su vida” (*ibidem*, pp. 35-36).

tudios Generales, trasunto de la Facultad de Cultura de Ortega, y un diseño curricular formado por “cursos básicos” (las disciplinas culturales de Ortega) obligatorios para el estudiante y distribuidos en los dos primeros años de su vida universitaria. Para habérselas con el mundo y, en un sentido más concreto, para elevar intelectualmente a la sociedad puertorriqueña, su Universidad ha de ofrecer al estudiante una síntesis entre los “saberes de la ciencia natural y el mundo de la cultura”, es decir, el adecuado sistema de ideas y valores que se incardinan en lo más digno y superior de la tradición occidental, en realidad en aquello que constituye sus señas de identidad, que para Benítez consiste en la aspiración a la verdad (ciencia) y a la libertad (democracia)²⁵. De aquí que la transmisión de la cultura obedezca a propósitos que van más allá de Ortega en *Misión de la Universidad*: en Benítez no se trata sólo de convertir al hombre medio puertorriqueño en un hombre culto a partir de las condiciones y el desarrollo de la época moderna y, en especial, del siglo XIX, que no puede ser rebasado hacia atrás, sino, además, de realizar “un ideal de vida noble, creadora y generosa refrendado por treinta siglos de pensamientos, que avanza zigzagante a través de la historia, jamás del todo oscurecido, jamás del todo realizado, que es el ideal de la vida democrática”²⁶. Lo de menos para lo que nos concierne es caracterizar ese ideal de vida noble y excelente como democrático; lo determinante en este caso es señalar un universalismo que descansa en los valores eternos del ser humano, los cuales toman cuerpo en la tradición cultural de Occidente y que, a su manera, el hombre puertorriqueño debe realizar: “Puerto Rico es, en última instancia, el sitio donde nos ha tocado a nosotros realizar en nuestras vidas la dignidad inherente a la naturaleza humana”²⁷. Evidentemente, tanto en lo que respecta a su idea de cultura como a su idea de Universidad, que son inseparables del constitutivo carácter histórico del ser humano, Ortega queda sobrepasado en aras de un modelo ahistórico de dignidad humana representado por el “canon occidental”²⁸. En este sentido, el “humanismo” que, como ideal cultural, defiende Benítez para la enseñanza general de los estudiantes, es la actualización contemporánea de la “esencia” de

²⁵ *Ibidem*, pp. 84-85.

²⁶ *Ibidem*, pp. 44-45.

²⁷ *Ibidem*, p. 34.

²⁸ Para una crítica al modelo epistemológico del “canon occidental”, con su idea universalista y esencialista de la naturaleza y la cultura humanas, subyacente a la concepción de unos estudios generales por parte de Benítez y de, en este punto concreto, R. M. Hutchins, rector de la Universidad de Chicago e influencia clara en el pensamiento del puertorriqueño sobre la Universidad, crítica que, por otro lado, defiende la pervivencia y el rol fundamental de unos estudios generales en la formación universitaria, cfr. Wenceslao VÉLEZ CARDONA, *Educación general: definiciones, evolución, paradigmas epistemológicos y futuro*. Río Piedras: Universidad de Puerto Rico. Facultad de Estudios Generales, 2012, pp. 20-23.

Occidente y de la naturaleza humana que en el pasado tuvo sus encarnaciones, anudadas todas ellas por un único *telos* que confiere sentido a la Historia Universal.

Junto a esta responsabilidad que ha de perseguir la formación universitaria y que ha de ser tenida en cuenta por cualquier reforma que da por descontada, como necesaria y obvia, la producción de buenos profesionales, hay otra que vincula a Benítez con Ortega en lo que respecta al “poder espiritual”, a la cuestión del “quién manda”, y que el rector de la Universidad de Puerto Rico formula en el prólogo del mencionado libro de la siguiente manera: “Las obligaciones (de la Universidad) adscritas a la naturaleza y dilemas en la sociedad en que se afianza y de la cual deriva su apoyo y su franquicia”²⁹. Como indica Rodríguez Huéscar, esta responsabilidad queda establecida en la Ley Universitaria puertorriqueña de 1942 que sirvió como marco legal a la reforma emprendida por Benítez, en la que se define al universitario como “servidor público”³⁰. Tal definición no sólo supone la intención de conseguir una grande compenetración entre vida, cultura y sociedad –el equilibrio entre la presión del aire público y del pedagógico producido dentro de los muros universitarios del que habla Ortega³¹–, ni la aportación obligada por la Universidad de los profesionales que garanticen el crecimiento material y cultural de Puerto Rico, sino que implica un compromiso cívico y moral por parte de la comunidad universitaria con la democracia liberal, tanto en lo que respecta a la sociedad puertorriqueña como a la propia Universidad. Para Benítez, la democracia liberal no es tanto un régimen político, que también y el mejor de los posibles para “fomentar y hacer prevalecer lo mejor del espíritu humano”, sino un ideal de convivencia que ha de impregnar las instituciones y el corazón de los ciudadanos³². Por tal razón, a juicio de Rodríguez Huéscar, la Universidad de Puerto Rico “encarna con notable pureza la idea de una Universidad democrática y liberal”³³, como defiende en todo momento y con energía el rector Benítez en sus artículos y discursos dirigidos a los estudiantes³⁴. Sobre esta cuestión también palpitan con fuerza en las explicaciones y los argumentos del

²⁹ Jaime BENÍTEZ, ob. cit., p. 15.

³⁰ Cfr. Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, “Misión orteguiana de la Universidad. Aspectos de la vida universitaria de Puerto Rico”, *Revista de Occidente*, 252 (2002), p. 25. Benítez lo dice del siguiente modo: “Esta Universidad que el pueblo paga ha de producir los servidores públicos que el pueblo necesita” (ob. cit., p. 49).

³¹ IV, 533.

³² Jaime BENÍTEZ, ob. cit., pp. 39-40.

³³ Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, ob. cit., p. 27.

³⁴ La defensa de la democracia liberal y del concepto de libertad que le es inherente, junto a su vinculación con la Universidad, alcanza su mayor intensidad en el discurso recogido en el libro citado de Benítez, que lleva por título “Libertad y democracia” (ob. cit., pp. 75-82).

puertorriqueño las ideas de su maestro Ortega. Ahora bien, precisamente porque la actividad universitaria, centrada en un fin que no puede ser otro que el conocimiento y la cultura, es como una planta que se mantiene y crece dentro del clima propicio de la democracia liberal, ha de evitar un peligro que Ortega no remitió a la Universidad en *Misión de la Universidad*, pero al que sí se refirió en *La rebelión de las masas* en términos generales y no pensando en concreto en la institución universitaria, cuando denuncia la pretensión de las masas de politizar todos los espacios de la vida social con el propósito de lograr a través del Estado la hegemonía en la sociedad. Un peligro que Benítez califica como “politicismo” y que junto al “especialismo” que hemos visto son las mayores amenazas para el cumplimiento de los fines propios de la Universidad. La politización de la Universidad sólo se justifica en situaciones de tiranía, dictadura, autoritarismo o totalitarismo que violan las condiciones imprescindibles sin las cuales los individuos no pueden disfrutar de las libertades fundamentales y la Universidad de su autonomía. Por ello, como señala Rodríguez Huéscar, una Universidad sustentada en principios democrático-liberales ha de ser “apolítica”, si por tal cosa se entiende, en primer lugar, la defensa a ultranza del pluralismo ideológico y de la libertad de conciencia y de expresión en el seno de la comunidad universitaria, y, en segundo lugar, el expreso impedimento y la prohibición taxativa a utilizar la Universidad, “haciendo política” en ella, para fines políticos que le son ajenos y que corrompen su compromiso con el saber y la cultura³⁵.

Benítez reconoce en numerosas ocasiones la gran deuda intelectual contraída con su maestro Ortega, cuyas ideas sobre la Universidad impulsaron su reforma³⁶. En el contexto peculiar de la situación de Puerto Rico entre los años cuarenta y sesenta del siglo pasado, marcados por la Segunda Guerra Mundial y la posterior Guerra Fría, las ideas de Ortega sirvieron de inspiración y acicate para la reforma de la Universidad emprendida por Benítez. En última instancia, el puertorriqueño concebía su reforma como parte fundamental de un ambicioso plan de transformación de la sociedad de Puerto Rico en su conjunto: se trataba de que la isla, bajo la peculiar condición política de Estado Libre Asociado de los Estados Unidos, avanzara rápidamente en la dirección marcada por la meta de alcanzar por parte de la sociedad puertorriqueña un nivel

³⁵ Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, ob. cit., pp. 40-43.

³⁶ Quizá ésta sea de las más significativas, en cualquier caso muy clara: “Hace trece años me correspondió participar en una reforma universitaria. Quiero pensar que lo mejor de mi aportación refleja en buena parte el espíritu y la perspectiva intelectual de aquel gran maestro, José Ortega y Gasset. No es extraño que al hablarse de nuestra reforma se la asocia en Estados Unidos con la de Robert Hutchins en Chicago. Hutchins, a su vez, ha reconocido en varias ocasiones su deuda con Ortega” (Jaime BENÍTEZ, ob. cit., pp. 112-113).

semejante, tanto en los aspectos materiales como en los culturales, al de las sociedades democráticas occidentales. Quizá lo distintivo del pensamiento de Benítez, lo que le singulariza, es el papel protagonista que atribuye a la reforma de la Universidad en sus ideas para el cambio de la sociedad de Puerto Rico, hasta el punto de que pretende convertir a la institución universitaria en el pilar fundamental de la vida puertorriqueña. La preeminencia de la Universidad en comparación con otras instituciones se debía, a juicio de Benítez, a la doble función de relevancia crucial que debe desempeñar en la sociedad de Puerto Rico: por un lado, la de ser el principal motor de la modernización del país mediante la enseñanza técnica y profesional del universitario; por otro, y no menos importante que el anterior, la formación de una ciudadanía culta y éticamente comprometida con valores como la libertad, autonomía y dignidad humana. La reforma de la Universidad no ha de perder de vista nunca estos dos fines: elevar el nivel de vida de la sociedad puertorriqueña mediante la capacitación profesional del mayor número posible de ciudadanos; y elevar su “espíritu” mediante una formación cultural y ética vinculada a la tradición humanista occidental, pero recreada desde la circunstancia puertorriqueña y las exigencias de su tiempo. De este espíritu, del “poder espiritual”, emana la legitimidad de la democracia liberal y, en términos generales, el carácter preferible de este orden jurídico-político respecto de otros. Y también habría que decir, recorriendo el mismo camino pero en dirección contraria, que sin democracia liberal no cabe, en nuestra época, la formación de un espíritu que requiere como ingrediente necesario la autonomía de la Universidad y el respeto a las libertades fundamentales por parte de la comunidad universitaria. Rodríguez Huéscar, que conocía de primera mano la universidad y la sociedad puertorriqueñas comprendió no sólo los rasgos distintivos y en gran medida originales de la Universidad de Puerto Rico, sino el *telos* al que debía tender, prosiguiendo el camino abierto por la reforma y la rectoría durante veinticuatro años de Benítez: que Puerto Rico llegara a ser la “isla universitaria”, “la *ci-vitas* universitaria” por excelencia, convirtiéndose en el crisol, único y excepcional, de los hombres de espíritu de las dos Américas y del Viejo Continente³⁷. ●

Fecha de recepción: 15/01/2014
Fecha de aceptación: 28/07/2014

³⁷ Cfr. Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, ob. cit., p. 47.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABELLÁN, J. L. (1993): *Historia crítica del pensamiento español*. Barcelona: Círculo de Lectores, vol. 8.
- ARAS, R. E. (2010): "Ortega, la Universidad y la integración del saber", *Consonancias. Pontificia Universidad Católica de Argentina. Instituto para la investigación del saber*, 31, pp. 14-18.
- AYALA, F. (1991): *Recuerdos y olvidos*. Madrid: Alianza Universidad.
- BENÍTEZ, J. (1964): *Ética y estilo de la Universidad*. Madrid: Aguilar.
- GAOS, J. (1990): *Obras Completas*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, vol. VI.
- GARCÍA MORENTE, M. (1996): *Obras completas*. Madrid / Barcelona: Fundación Caja Madrid / Anthropos, I, vol. 2.
- NIETZSCHE, F. (1988): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*. Berlin / Nueva York: Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari / Walter de Gruyter, vol. I.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, vol. IV.
- PÉREZ-VILLANUEVA TOVAR, I. (2008): "El plan de estudios de García Morente. Cultura y Humanidades", en AA. VV, *La Facultad de Filosofía y Letras de Madrid en la Segunda República. Arquitectura y Universidad durante los años 30*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales / Ayuntamiento de Madrid / Ediciones de Arquitectura. Fundación de Arquitectura COAM, pp. 193-209.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (2002): "Misión orteguiana de la Universidad. Aspectos de la vida universitaria de Puerto Rico", *Revista de Occidente*, 252, pp. 25-47.
- VÉLEZ CARDONA, W. (2012): *Educación general: definiciones, evolución, paradigmas epistemológicos y futuro*. Río Piedras: Universidad de Puerto Rico. Facultad de Estudios Generales.
- WEBER, M. (2012): *El político y el científico*. Madrid: Alianza Universidad, 2012.

Elementos para una antropología filosófica de la educación en Ortega y Gasset

José Luis Botanch Callén

Resumen

El artículo quiere poner de manifiesto la relación intrínseca del ímpetu con el entusiasmo de naturaleza personal. En la obra de Ortega y Gasset la antropología y la pedagogía forman un nuevo ámbito de conocimiento y reflexión, una antropología filosófica de la educación. En este saber teórico pueden encontrarse los fundamentos para la práctica pedagógica de la educación de aquello que hace genuina a una persona: lo más propio de sí, su vocación. Abrir las posibilidades mejores de cada persona hará necesaria la educación del ímpetu que se manifestará sin dirección ni reflexión. La tarea del educador es propiciar que ese ímpetu se convierta en un entusiasmo, ahora ya con sentido, hacia la realización de lo más propio de sí.

Palabras clave

Ortega y Gasset, ímpetu, entusiasmo, persona, vida, antropología

Abstract

The article wants to highlight the intrinsic relationship of the impetus with the enthusiasm of a personal nature. In the work of Ortega y Gasset anthropology and pedagogy create a new field of knowledge and reflection, a philosophical anthropology of education. In this theoretical knowledge we can find the foundations for the pedagogical practice of the education of what makes a person be genuine: his truly inner self, his vocation. To open the best possibilities of each person makes necessary the education of the impetus that will reveal itself with no direction or reflection. The task of the educator is to favour that this impetus becomes an enthusiasm, now with consciousness, towards the realization of his truly inner self.

Keywords

Ortega y Gasset, impetus, enthusiasm, person, life, anthropology

Introducción

La crisis de la educación, que no de los sistemas educativos, es lo que subyace al malestar de todos los actores que participan en la formación de las personas.

Cuando no hay *nadie* a *quien* educar, intentarlo es un prurito voluntarista, es un *como si* desnortado. Nos encontramos ante la crisis del sujeto.

Ya en 1994 en “La deconstrucción del sujeto en el pensamiento postmoderno”, José Luis Pinillos había escrito sobre esta cuestión en los siguientes términos:

Cómo citar este artículo:

Botanch Callén, J. L. (2015). Elementos para una antropología filosófica de la educación en Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (30), 155-171.
<https://doi.org/10.63487/reo.361>



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 30. 2015
mayo-octubre

En definitiva, la deconstrucción del sujeto ha infiltrado en los mismos capilares de la mente moderna un relativismo, una posición y una dejación de la responsabilidad sumamente preocupantes (...). La urgencia de que a la deconstrucción de una noción de sujeto ya inservible acompañe o siga su reconstrucción es una tarea que en algunos países comienza a tomar cuerpo¹.

Si no educamos a *nadie*, no es extraño que los discentes, hijos... aparezcan como des-motivados, a-páticos, des-apegados, objetores...

Este artículo pretende señalar también una respuesta a este estado de pos-tracción que ya no es nueva, si por tal ha de entenderse rabiosamente actual, y su relanzamiento en los últimos años.

En 1923, en un texto *obligatorio* para esta *alternativa* a la desilusión que a tantos embarga, José Ortega y Gasset escribirá:

Una moral geoméricamente perfecta, pero que nos deja fríos, que no nos incita a la acción, es subjetivamente inmoral. El ideal ético no puede contentarse con ser el correctísimo: es preciso que acierte a excitar nuestra impetuosidad².

Y en este mismo texto Cerezo, más allá de las referencias de la moral scheleriana de la primera *navegación orteguiana*, concluye intentando describir esa condición orteguiana del sujeto que decide: "¡Así lo quiero yo! Esta es la última palabra, indicativa de que el yo es radicalmente *voluntas*, poder ser o *conatus*, empeñado en la obra de sí"³.

Entre Ortega y Cerezo, San Martín, Lasaga... en nuestros días (sin negar sus importantes diferencias), un discípulo intermedio del filósofo madrileño, Pedro Laín, en 1941 usará el término *ímpetu* para caracterizar antropológicamente la educación necesaria y la propia vocación: "Y lo que comprobamos es la tremenda coherencia del personaje con su destino. ¿Cuál fue este? Que la vida hay que vivirla con fe, con esperanza y, sobre todo, con amor". Y que esto es lo que hace posible *la comprensión*. En fecha tan temprana como la de 1941 Laín escribió en el prólogo del libro programático de toda su actividad ulterior, *Medicina e Historia*, estas palabras:

Si en todos los libros va impresa y expresa el alma de su autor, de la mía ha salido, en cuanto al hombre le es dado en el ejercicio de conocerse, ese ím-

¹ José Luis PINILLOS, "La deconstrucción del sujeto en el pensamiento postmodernista", *Anales*, 71 (1994), pp. 55-85.

² III, 585.

³ Pedro CEREZO GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2011, p. 133.

petu por trabar y unir lo disperso en el pensamiento y los hombres (...). Sirvo, en todo caso, al ser que Dios me dio, y ahí quiero encontrar límite y honra⁴.

¿Qué sacar de dentro –*educere*– si no hay un *quién* que pueda ponerse esa tarea? En esta tradición rediviva de una antropología orteguiana, el ímpetu se nos presenta todo el en plenitud cuando el sujeto de la persona se descubre como llamado desde sí entusiásticamente a la realización universal del *único*.

Este entusiasmo de significación fundamental antropológica tiene una aplicación educativa. El artículo elabora esa traducción necesaria desde la antropología a la pedagogía.

1. El entusiasmo en la *economía* de la persona

El entusiasmo consigue hacer aparecer lo mejor de uno mismo y la mejor de las posibilidades de lo que nos rodea.

La definición de entusiasmo que en este texto se ha usado y se va a usar es *orteguiana*. Nos interesa perfilar con la máxima concreción posible el término, por eso es muy útil aproximarnos a lo que sus discípulos o los nacidos a la filosofía en Ortega dicen de él o como lo usan. Así, José Luis López Aranguren en su *Ética*, identifica *esperanza* y *entusiasmo*⁵, todo ello en el contexto o con la referencia fundamental del libro de Pedro Laín Entralgo, *La espera y la esperanza*. El entusiasmo es referido a la pasión como *pasión de la esperanza*, incluso como *ilusión y esperanza* y siempre como un cambiante hábito afectivo. Es una condición humana que va y viene, pero consustancial, montada sobre el *hábito entitativo* de la espera. En resumen, es un afecto o emoción y una pasión y nos mueve, y nos hace ver como posible lo mejor; Ortega y Gasset afirmará que el hombre es capaz de descubrir que todo lo viviente tiene su *areté*, su virtud, a saber, su modo plenario de ser, y es un hábito, derivado de nuestra condición de *esperantes*.

Alguno de los términos anteriores pueden a su vez referirse a otros autores, para poder reelaborar con más nitidez la *idea* que del entusiasmo necesitamos precisar. El propio José Ortega y Gasset precisa el entusiasmo que el experimenta como “siempre renaciente”⁶ ante aquello que considera que está bien, y esto desde su condición entitativa de español. El entusiasmo en Ortega como

⁴ Diego GRACIA, “Laín desde dentro”, *Turia*, 85-86 (2008), p. 78. Es del todo conveniente leer el conjunto del texto citado. La referencia fundamental para la concepción del ímpetu en Laín es: Pedro LAÍN ENTRALGO, “Educación del ímpetu: revisión de un ensayo de Ortega y Gasset”, *Revista Nacional de Educación*, 4 (1941), pp. 7-26.

⁵ José Luis LÓPEZ ARANGUREN, *Ética*. Madrid: Alianza Editorial, 1983, p. 225: “Por encima de la pasión de la esperanza –que también podemos llamar *entusiasmo*”.

⁶ “Pero he sido siempre nacional y esto significa para mí sentir un entusiasmo siempre renaciente ante las dos docenas de cosas españolas que están verdaderamente bien y un odio

puede verse en la nota a pie de página es a su vez identificado con el amor y éste no se refiere a una veleidad idealista, es originado por una condición entitativa: el amor de *pertenencia*. Vemos unido el entusiasmo y el amor con el propio *ser* de cada persona. Las consecuencias de esta relación las veremos más adelante en este mismo apartado. Se hará clara la relación del entusiasmo con la afectividad en su grado más intenso y exaltado: la pasión, que señala el fondo personal del ser de cada uno, que puede denominarse mismidad.

López Aranguren en el proceso de precisar el significado del entusiasmo amplía o relaciona éste con la ilusión y la esperanza. El primero de estos términos *ilusión* ha sido tematizado por Julián Marías en su libro *Breve tratado de la ilusión*, donde realiza una analítica del término “españolísimo” ilusión (ilusión en sentido “positivo”) proponiendo a ésta como garantía de *salud antropológica*⁷. En un texto preparatorio de José Ortega y Gasset para una de sus obras podemos leer:

En el último número de la *Revista de Pedagogía* publica un artículo sobre Rousseau y la significación de la enseñanza el señor Claparède, psicólogo estimado y uno de los pedagogos más distinguidos de Europa (...). La educación debe gravitar sobre este radical mandamiento: no hay que educar al hombre en el niño, sino al niño en el niño. Yo diría aún más: es preciso asegurar la supervivencia del niño en el hombre adulto (...). Vivimos propiamente en la medida en que logramos conservar una parte de la espontaneidad primaria que es la niñez⁸.

Una interpretación de Molinuevo en 1996 de unas conferencias de Ortega en 1916 y 1928 nos permite reunir dos de los conceptos que han de significarse para cualquier estudio de la antropología orteguiana, como la clave que abre

inextinguible hacia todo lo demás que está verdaderamente mal. Claro que este amor y este odio ejercitaban su contraria operación sobre un fondo de radical solidaridad con todo lo que ha sido y es el pueblo al que pertenezco”, V, 379.

⁷ Julián Marías años más tarde relaciona ilusión con *persona* diciendo que: “Creo que la ilusión es uno de los principales estímulos, si no el primero, del descubrimiento de una persona, y por tanto de la constitución del mundo personal”. Julián Marías relaciona en este mismo texto vida personal con vocación y persona. Y unas líneas más adelante incide en algunas relaciones de entre las cuales he de destacar la de *maestros y discípulos*: “Se podría ver cómo la mayoría de las relaciones en que están de verdad envueltas las personas como tales tienen un fuerte ingrediente de ilusión: entre hijos y padres, maestros y discípulos, amigos, próximos, enamorados. Es la más enérgica incitación a ver a la persona *por dentro*, en su contenido más íntimo y verdadero, y a proseguir incansablemente la exploración”, Julián MARÍAS, *Mapa del mundo personal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, pp. 72-73. La falta de ilusión (desilusión), afirmará con rotundidad el autor, es una nota característica de la despersonalización.

⁸ José Ramón CARRIAZO RUIZ, “1921-1925: La ampliación del horizonte histórico”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 25 (2012), p. 31.

la comprensión de una concepción descriptiva pero también propositiva-propedéutica para una educación del hombre fundada en la vida personal tal y como se presenta en la filosofía orteguiana: amor / plenitud y entusiasmo: “En el discurso de despedida, *Impresiones de un viajero* (II, 361) precisa que *yo no he sido entre vosotros sino un entusiasta que pasa*. Entusiasta en sentido platónico, fruto de un amor que es deseo de perfección, de ser y hacer perfectas las cosas. Es ese amor el que mediante el entusiasmo multiplica la existencia, en que cada una de las cosas alcanza su plenitud ayudando a alcanzarla”⁹. El entusiasmo *hace* real lo posible mejor. Esta interpretación es seguro que tiene su origen en un gran libro *programático*, *Meditaciones del Quijote*, donde Ortega escribe: “Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla, para que logre esa su plenitud. Esto es amor –el amor a la perfección de lo amado”¹⁰.

2. Los determinantes circunstanciales de la vida según el entusiasmo

Las mediaciones profesionales e institucionales velan y dificultan la opción vital del entusiasmo.

En 1927 Ortega escribirá:

Yo no creo mucho en la obligación, como creía Kant; lo espero todo del entusiasmo. Siempre es más fecunda una ilusión que un deber. Tal vez el papel de la obligación y del deber es subsidiario; hacen falta para llenar los huecos de la ilusión y el entusiasmo¹¹.

La educación quiere hacer hombres o por lo menos acompañar el proceso de hacerse hombre. Si el papel del docente es diseñado en forma y contenido únicos por un proyecto docente prescriptivo entonces nos hallaremos con una identidad legitimada legal-racionalmente de educación=obligación o del deber del funcionario con su actividad laboral. Así se excluye en el planteamiento orteguiano todo *entusiasmo*. Las personas, alumnos o docentes, dramáticamente están ante la opción del entusiasmo o la obligación¹².

⁹ José ORTEGA Y GASSET, *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires 1996 y 1928*, ed. e introd. de José Luis MOLINUEVO. Madrid: FCE, 1996.

¹⁰ I, 747.

¹¹ IV, 130.

¹² Fernando Bárcena citando a Van Manen subraya el significado de la pedagogía como una fascinación por el crecimiento del otro; Julián Marías en su obra *Mapa del mundo personal* afirmará: “Cuando el encuentro rigurosamente personal tiene plenitud, constituye algo así como una revelación”, ob. cit., p. 66, y desde un análisis personalista se afirmará que “al entender Nédoncelle el *amor* como voluntad de promoción mutua, está admitiendo precisamente lo que denominó

En la educación de las personas la pedagogía (y sus adláteres, psicologías, didácticas...) no puede determinar los fines de ésta, como el “arte de marear” o el marketing de las agencias de viaje no son capaces de pasar de los preámbulos a un *destino* viajero.

La dificultad de nuestra condición como hombre, docente, alumno deriva de nuestra *misión* profesional que no es personal y que es estereotipada y del cumplimiento *sine qua non* de nuestra personalidad, de vivir con *entusiasmo* nuestra misión propia, es decir satisfacer en un proceso dialéctico con la *circunstancia* nuestra propia vocación, realizar el ser personal propio¹³. Y Ortega precisa: “Nos encontramos, pues –y ello es más importante de lo que acaso se imagina–, con una dualidad: la misión del hombre, lo que cada hombre tiene que hacer para ser lo que es y la misión profesional (...). Importa mucho que no confundamos la una con la otra”¹⁴. Gadamer estima que hay una tarea insustituible en la educación de cada uno y que podría ser previa o cualesquiera otras: “De lo que se trata es de que el hombre acceda el mismo a su morada”¹⁵. No puede mezclarse en un *toto revolutum* la eficacia comprensiva de un método de lectura con la educación en valores u otras técnicas con uso transversal o no, con los contenidos disciplinares y esto con una ideología política o un maremagno de lugares comunes ilustrados con la pretensión de afirmarse todo ello como *modelo educativo*. No hay claridad, y cuando se hace tal, aparece una falta de filosofía (antropología) que descalifica toda la multiforme propuesta educativa que conocemos (Ortega propone que se haga una definitiva introducción de la filosofía en la formación de los docentes).

3. Origen y naturaleza del entusiasmo

El entusiasmo es la manifestación de lo más propio de sí, implica una moral de la estimación, es originario en uno mismo, busca la autorrealización y compromete a toda la persona. El entusiasmo pedagógico se hace *contaminación*.

Zubiri una «causalidad personal» por la que las personas son también, para otras personas, impulsantes, posibilitantes y soporte último”, Xose Manuel DOMÍNGUEZ, *Blondel, Zubiri, Nédoncelle*. Madrid: Colección Persona-FEM, 2002, p. 16.

¹³ VIII, 410. Y amor como la plenitud de lo amado en I, 747-748. Unas líneas más delante de este último texto, Ortega dice encontrarse haciendo y exponiendo “una doctrina de amor”. Esta doctrina describe nuestras *cosas* imprescindibles, a éstas es a las que amamos y sin ellas no admitimos vivir. Nuestro entusiasmo se dispara al conocer la vocación como nuestro tener que ser-hacer-proyectar-vivir. ¡Cómo podremos desconocer los educadores la vocación!

¹⁴ V, 352.

¹⁵ Hans-Georg GADAMER, *La educación es educarse*. Barcelona: Paidós, 2000, p. 21. Rombach trata de unir estos dos ámbitos, el vocacional-antropológico y el profesional-estereotipado en estos términos: “Hay que recomendar una sabiduría de la vida en el sentido que se tiene que encontrar una ocupación en la cual el actuar originario pueda ser productivo y efectivo y tenga sentido”, Heinrich ROMBACH, *El hombre humanizado. Antropología estructural*. Barcelona: Herder, 2004, p. 367.

El entusiasmo como “el amor a todas las cosas” sirve a José Ortega y Gasset para cualificar la vida de las personas como aceptada o negada. El propio Kant había definido en el párrafo 29 de la *Crítica del juicio* el entusiasmo como el bien con emoción. Es necesario determinar qué es, cómo es y qué relaciones pueden establecerse entre éste, el entusiasmo y el conjunto de elementos/factores antropológicos que constituyen la vida humana.

3.1. Las notas que caracterizan al entusiasmo

A) Es una de las tres potencias/notas específicas del hombre (junto a la conciencia del azar y la esperanza). Ortega en su conferencia “Goethe sin Weimar” en 1949, recogiendo incitaciones del más amplio radio histórico concluye que es lo más esencialmente humano, la capacidad de sentir entusiasmo, y junto a la conciencia del azar que desarrolla desde la perspectiva crítica del goetismo, y la esperanza (tematizada por Pedro Laín Entralgo posteriormente), entiende que van a determinar el destino humano. El entusiasmo es el *mejor* (sic) instrumento para cumplir el destino personal de cada uno. De forma literaria-histórica citando a Macrobius y los egipcios define al dios Eros como uno de los responsables de ser lo que somos, como *capacidad de sentir entusiasmo*. El entusiasmo anuncia la manifestación de lo que puede darse de sí, Ortega y Gasset lo expresará en estos términos ontológico-biográficos: “Tácita o paladinamente, la vida de cada ser es un ensayo de apoteosis”¹⁶.

B) “Esta capacidad de entusiasmarse con lo óptimo, de dejarse arrebatar por una perfección transeúnte, de ser dócil a un arquetipo o forma ejemplar, es la función psíquica que el hombre añade al animal y que dota de progresividad a nuestra especie frente a la estabilidad relativa de los demás seres vivos”¹⁷, texto que pertenece a una obra importante: *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos* que pueden fecharse entre 1920 y 1922. Algunos términos dentro del contexto de un libro de *ontología política española* han de ser interpretados en la etapa de la filosofía orteguiana *vitalista*, y desde aquí subrayar su condición moral (“dejarse arrebatar”, “ser dócil”) tras el reconocimiento de lo valioso en el acto de valoración (estimativa)¹⁸.

C) El origen del entusiasmo es previo a la estricta acción entusiasta. Ortega denomina a éste: entusiasmo abstracto *previo* que sería la causa de todo

¹⁶ IV, 270.

¹⁷ III, 490.

¹⁸ El texto más explícito donde encontramos este significado ético se encuentra en III, 542. El propio Kant había definido en el párrafo 29 de la *Crítica del juicio* el entusiasmo en los siguientes términos: “La idea de bien con emoción se llama entusiasmo”.

*entusiasmo o amor*¹⁹. En un texto titulado “Para una psicología del hombre interesante”, José Ortega y Gasset incide en este *a priori entusiasta* afirmando que actuamos por un amor previo a las perfecciones del amado. Nuestra atención va dirigida hacia aquello que previamente amamos, que al encontrarlo en la experiencia del otro/u otro se vehicula a través del entusiasmo (Ortega realiza un análisis de esta actividad en el concepto *alentar en otros*, esto es, realizar... lo valioso en lo otro/los otros).

D) El entusiasmo es una realidad jerárquica, y así la persona puede definirse –su vida– como una jerarquía de entusiasmos o de *importancias*²⁰. Y Ortega y Gasset establece la muerte como criterio de *bondad* del entusiasmo-s: “Si hay algo que nos es imprescindible en nuestra vida, nuestro entusiasmo por ello será tal que moriremos si ello falta o es imposible. Aquello que ocupa la superior jerarquía en los entusiasmos de un individuo por sí mismo es su destino, sin él no existe”²¹. Es claro que esta conexión se refiere a quien tiene, porque así ha puesto su vida a ello, una vida personal. La persona es vocación, y la vida personal es vocacional.

E) El entusiasmo es un compromiso, compromete la vida íntegra personal (es una decisión-acción personal que aparece emanando de toda la persona y compromete la vida de toda la persona²², pues en el movilizamos todos los recursos que poseemos y cargamos con la máxima afectividad de que disponemos nuestras decisiones antropogénicas fundamentales: afectos, conocimientos, elaboración de proyectos, elección de posibilidades, amor al objeto, *poner nuestra vida a...*).

3.2. Entusiasmo previo y *contaminación*

El origen del entusiasmo puede encontrarse emanando de dos fuentes, un *entusiasmo previo* y un entusiasmo inducido o en expresión orteguiana *contaminado*. El primero pertenece a la instalación vital del discente que tendría una naturaleza determinada idiosincrásica y biográfica:

A) Antropológica: como expresión de una conducta desde la consistencia de su *persona-lidad*. (Pedro Cerezo citando a Ortega presenta esta identificación

¹⁹ VI, 208-211.

²⁰ IV, 298.

²¹ III, 219.

²² VI, 208-211. Esta idea se desarrolla en *Ideas y creencias*. Madrid: Alianza Editorial, 1976, p. 178. En otro texto, José Ortega y Gasset “profundizará” hacia lo inequívoco de nuestra persona-lidad: “Queremos ser, ante todo, la verdad de lo que somos, y muy especialmente nos resolveremos (...). Rompiendo entonces sin conmiseración la costra de opiniones y pensamientos recibidos, interpelamos a cierto fondo insobornable que hay en nosotros (...) ese fondo sustancial”, II, 216.

entre la persona y el entusiasmo: “El señor Giner se ha pasado la vida dando razones y no se le ha hecho caso. Su exigua envoltura mortal oculta uno de los postreros yacimientos de entusiasmo que quedan en España”²³).

B) Epistémica: interés personal por un tema, un estilo de conocimiento, una experiencia didáctica satisfactoria trascendente...

C) Biográfica: una experiencia previa que ha generado un hábito y un carácter muy íntimamente integrados en el conjunto de su personalidad.

El segundo –característico, según manifiesta José Ortega y Gasset, de su concepción pedagógica *personal*– puede aparecer como respuesta a esa *contaminación* desde dos surgencias vivenciales diferentes:

a) Sin previa experiencia sistemática (y con una trascendencia gradual):

a.1. Ocasional pero no integrado en la propia personalidad (el *contaminado* ha constatado la vivencia entusiástica pero la ha desconsiderado como una pura realidad “instrumental”; estaríamos ante el *resentimiento pedagógico*).

a.2. Sólo ocasional y sin consecuencias antropológicas ni biográficas significativas (acepta la experiencia pero no la integra como propia): puede describirse como un rapto por la excelencia del acontecimiento vivido²⁴.

b) Desde un entusiasmo nativo potencial irreflexo, originado en ese *fondo insobornable* causa –según José Ortega y Gasset– de toda nuestra vida propia, personal (abierto a la experiencia plenificante de la persona, donde se expresa esta como sujeto de su propia vida).

4. La vida como entusiasmo o adaptación

La opción orteguiana es la de una educación por una moral impetuosa que aspira a una vida auténtica según la fidelidad a la propia vocación.

Ortega y Gasset define el entusiasmo como “un lujo vital, una aventura íntima y un riesgo”²⁵. La forma de vida *alternativa* a ésta es lo que Ortega denomina *vida como adaptación*²⁶; donde no se desarrolla una vida personal, es vida sin grandes entusiasmos, sin destino. En una entrevista que Fernando Sánchez Dragó realizó en el programa televisivo *Negro sobre blanco* a Julián Marías el

²³ Pedro CEREZO GALÁN, *José Ortega y Gasset y la razón práctica*, ob. cit., p. 28. (La cita corresponde a X, 92).

²⁴ Este entusiasmo puede encontrarse en la práctica educativa con alguna facilidad –siempre de forma poco significativa estadísticamente–, y de esto todos los docentes tenemos experiencias muy gratificantes y conservadas en nuestra historia profesional. Los alumnos que se manifiestan entusiásticamente lo hacen por: a) una materia, un contenido o un tema, b) un método-procedimiento, didáctica, estilo, c) la actuación de un docente (el conjunto de su estilo, ideas, didáctica, su persona).

²⁵ IV, 166.

²⁶ VI, 113 y ss.

año 2000, éste describe las vivencias de su relación con José Ortega y Gasset en los siguientes términos: “teníamos un entusiasmo muy crítico (se refiere a los alumnos de la Facultad de Filosofía durante los años treinta)... nos iba la vida en ello”, más adelante une los conceptos de entusiasmo y exigencia, añadiendo “si no tiene entusiasmo se empobrece y sin exigencia se traga uno lo que le dan”. Tras merodear entre vivencias íntimas y muy personales, la muerte de su mujer, acaba añadiendo: “pero no he perdido el entusiasmo”. (Puede verse esta entrevista en YouTube: programa *Negro sobre blanco*: serie los ancianos).

4.1. El lugar del entusiasmo en la estructura de la razón vital

El entusiasmo se sitúa en un continuo cuyo otro extremo es la angustia. La vida es una experiencia de perplejidad, cuyo movimiento es basculante desde el entusiasmo a la angustia²⁷.

Un esquema hace visible esta *estructura* de la vida que a su vez incluye estructuralmente el movimiento:

VIDA	(razón vital)
Entusiasmo	Perplejidad Angustia

La posibilidad de la angustia como pena deriva de la infelicidad o de la dificultad de realizar en nuestra propia vida nuestro proyecto²⁸. Pedro Cerezo en un contexto orteguiano vuelve a incidir en esta caracterización orteguiana fundamental: “De ahí que el signo más inequívoco de estar llegando a ser lo que ya se es no sea otro que la alegría creadora. Es el sentimiento que atestigua que la unidad pato-eto-lógica de la vida se encuentra en su verdadero quicio”²⁹. Y en una nota a pie de página describe el reverso de esta posibilidad entitativa: “Inversamente, del malogro de la vida por infidelidad a la propia vocación sabemos por el sufrimiento de im-potencia y des-moralización con que la vida siente su fracaso”³⁰.

La vida para Ortega es encenderse por lo estimable³¹, es su *esencia*, por eso en *¿Qué es filosofía?* llega a determinar el criterio propedéutico para *lograrla*, el de la intensidad: “hacer cada instante de su vida lo más intenso posible”, ésta

²⁷ II, 406. El entusiasmo es también energía.

²⁸ V, 95: nuestra vida es “esencial oscilación entre el entusiasmo y la angustia (...) [desde] (...) la sustantiva perplejidad”. Rombach llega a referir el sentido de la vida a la alegría, *El hombre humanizado. Antropología estructural*, ob. cit.

²⁹ Pedro CERESO GALÁN, “Páthos, éthos, lógos (en homenaje a Antonio Rodríguez Huéscar)”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 24 (2012), p. 106.

³⁰ *Idem*.

³¹ “Por eso, la vida es pena, continuado penar”, *La razón histórica [Curso de 1940]*, IX, 540.

se entiende cómo entusiasmo: “hay que avanzar hacia formas de entusiasmo (...) mucho más enérgicas, difíciles y ardientes”³².

El entusiasmo no es sólo un factor energético (energía antropológica)³³, es por encima de todo un instrumento de la vida humana: “la vida es (...) afán de ser, entusiasmo y esperanza”³⁴, por y para la vocación que hace real la persona. Este entusiasmo vuelca la vocación en una circunstancia determinada, éste no es impersonal, tiene la condición de la vida de cada uno como vocacionalmente orientada o como no *destinada*, “desnortada”, así Julián Marías nos dice que: “El mundo de los hombres que viven en la *misma* circunstancia es de muy desigual riqueza, según la cualidad y la energía de la presión que ejercen sobre ella”³⁵. Y en su obra, *La educación sentimental*, llega a integrar sistemáticamente la intensidad de la vida con la felicidad (que podemos estimar) a la que califica de inexorable realidad.

La vida es para Ortega y Gasset un proceso, estamos *in via* y si logramos su culminación ésta se nos presenta como “una pasión limpia y finamente dramática”³⁶. El sujeto racional que se *enciende por lo estimable*, que va plasmando en su vida una pasión dramáticamente es el hombre de la *razón vital*. Ortega y Gasset no excluye a la razón, al contrario afirma que la vida del hombre es racional, tiene que pensar y con verdad³⁷. Así, la vida tiene un “problema sustancial, originario y en este sentido único, es encajar yo en mí mismo, coincidir conmigo, encontrarme a mí mismo”³⁸. Octavio Fullat dirige esta gran cuestión al ámbito de la educación: “educación (...) consiste en ensimismamiento en *ser-sí mismo*-aventura”³⁹. Cómo incardinar la educación en la vida para hacerla más vida-plenitud y más vida mía –yo mismo en mi vida– es la cuestión que subyace a una antropología de la educación como la que descubrimos en una interpretación orteguiana de la educación.

³² VIII, 369.

³³ II, 406.

³⁴ IX, 540.

³⁵ Julián MARIAS, *Tratado de la mejor*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 27. En otra obra, Marías realiza la siguiente afirmación complementaria a las anteriores y en el campo de la educación: “Entiendo la educación como cultivo e incremento de la espontaneidad”, Julián MARIAS, *La educación sentimental*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 19.

³⁶ II, 783.

³⁷ Así, José Ortega y Gasset en el texto *En torno a Galileo* afirma que “el hombre para vivir tiene que pensar, gústele o no. Si se piensa mal, esto es, sin íntima veracidad, vive mal, en pura angustia, problema y desazón. Si se piensa bien encaja en sí mismo, y eso, encajar en sí mismo, es la definición de la felicidad”, VI, 439.

³⁸ VI, 437.

³⁹ Octavio FULLAT, *El pasmo de ser hombre*. Barcelona: Ariel, 1995, p. 48.

4.2. Contaminaciones, entusiasmos y educación

En 1921 José Ortega y Gasset realiza un análisis de los ensayos históricos de la vida en plenitud de los hombres⁴⁰, poniendo en evidencia como cuando logramos la mejor expresión de esta vivencia hay *algo encantador*, que subyuga toda nuestra persona y llenándonos el corazón nos proyecta sobre un *blanco*. (Julián Marías dirá en su libro *Mapa del mundo personal* que “lo que el hombre hace personalmente, desde sí mismo, desde su unicidad irreductible, no brota de ningún impulso externo o de un mecanismo psíquico, sino de una motivación en que interviene la totalidad de la persona”⁴¹). La vida aparece como una “infinita alegría deportiva”⁴² que nos lleva a la acción que “entre nuestras posibilidades más adecuadamente realiza el yo que cada cual siente tener que ser”⁴³. Este *sentimiento* no es subjetivismo en Ortega y Gasset sino *misión creadora*⁴⁴. Ésta no se da fuera de la *realidad* de la circunstancia. Ortega pide estrechar entusiásticamente la circunstancia para vivir con autenticidad⁴⁵. La educación *contaminante* que nos propone José Ortega y Gasset necesita también una consideración propedéutica que Simmel expresa en este texto muy revelador: “Ciertamente es un error creer que uno precisa confiar al alumno sólo a sí mismo, para que sus exteriorizaciones provengan también realmente de su ser auténtico. Para eso, el aire está demasiado plagado de tal ruido; ha penetrado demasiada cháchara ya desde muy pronto en la propia vida del hombre, como para que se pueda esperar un desarrollo armónico propio hacia sí mismo, sin intervenciones. Los llamados *poetas naturales* son aquéllos que viven solamente de los más difundidos lugares comunes”⁴⁶. Es aquí donde la an-

⁴⁰ VI, 199.

⁴¹ Julián MARÍAS, *Mapa del mundo personal*, ob. cit., p. 177

⁴² IX, 1140. Ortega sitúa como fondo de nuestra vida la angustia y la nada, pero también la alegría, el entusiasmo, la acción personal (luego el sentido y la felicidad). En *Oe83*, p. 628 podemos leer: “es la alegría la grande originalidad del hombre en el repertorio de la creación”.

⁴³ *Ibidem*, p. 341.

⁴⁴ IV, 200. En *Mirabeau o el político* de 1927 establece un criterio de demarcación entre el magnánimo y el pusilánime: la objetividad-sinceridad; este segundo, el pusilánime “sólo actúa movido por intereses subjetivos, el placer y el dolor (...). El magnánimo es un hombre que tiene misión creadora” (*idem*), y esta, “no es posible sino en la ausencia de dosis, en el absoluto lujo de la vitalidad”, IV, 216.

⁴⁵ Podemos encontrar dos textos que recogen esta idea: IX, 161 y II, 132-138. Lo contrario ya enunciado en *Meditaciones del Quijote* lo expresa así nuestro autor: “la función del sujeto es la selección (la malla o retícula); así (...) el defecto y la esterilidad provienen de nuestra mirada”, I, 757. *Nuestra mirada* hay que traducirla como perspectiva y como punto de vista, así cada individuo se convierte en un punto de vista esencial (es aquí interesante una relectura del capítulo 10 de *El tema de nuestro tiempo*), y esta “perspectiva se perfecciona por la multiplicación de los términos y la exactitud con que reaccionamos ante cada uno de sus rangos”, I, 756.

⁴⁶ Texto del curso 1915-1916 en George SIMMEL, *Pedagogía escolar*. Barcelona: Gedisa, 2008.

tropología, en este caso el entusiasmo, se aproxima a la ética a través del concepto de virtud o virtudes que Ortega y Gasset entiende como modo plenario de vida o vida auténtica. López Aranguren en su *Ética* señala que en Aristóteles y Nietzsche la virtud es entusiasmo (ob. cit., p. 312) y Ortega siempre *atento* a estos autores llegará a afirmar que sólo es aceptable una moral que excite la impetuosidad, así, que se realice en la vida personal de cada uno⁴⁷.

Ortega que niega la posibilidad de transmitir vitalmente nada de ninguna persona a otra como así lo afirma en la primera conferencia durante su segundo viaje a la Argentina en 1928: “yo no venía ni vengo a enseñar a ustedes grandes cosas, es más, no creo mucho en ninguna enseñanza”⁴⁸. (Como el mismo afirmó con reiteración hemos de pensar con nuevas categorías la *nueva realidad filosófica de la vida humana*), no rechaza la comunicación, ni siquiera en la experiencia docente, aunque tengamos que pensar en una didáctica *distinta*, en una comunicación alternativa, la de la *contaminación*). Ésta no es de un saber oculto sino originario y por ende personal: “Creo sólo en la contaminación, y lo que yo aspiraba a contaminar era ciertas formas de entusiasmo por la vida”⁴⁹. Nuestro profesor filósofo se veía como “un entusiasta que pasa (...), [que] arde ante las cosas (...) [para] producir contaminaciones”⁵⁰. José Lasaga afirmará interpretando a José Ortega y Gasset: “Una vida humana ofrece dos paisajes muy diferentes, según se la mire desde fuera o desde dentro (...). En suma, y dicho con un punto de exageración, desde dentro la vida humana es inconfesable, y desde fuera, un misterio inaccesible”⁵¹.

El entusiasmo es la didáctica de la praxis de la mismidad o vocación. En 1919 otro autor próximo a Ortega escribirá: “La paradoja de la entrega entusiástica es que, en esta entrega, el hombre al mismo tiempo llega a ser siempre por primera vez un sí mismo:

Y mientras no poseas
Este morir y hacerte,
Sobre la oscura tierra
Serás un triste huésped.

⁴⁷ VI, 552 y III, 586.

⁴⁸ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires 1916 y 1928*, ob. cit., p. 179.

⁴⁹ *Idem*.

⁵⁰ III, 172.

⁵¹ JOSÉ LASAGA MEDINA, “Estudio introductorio”, en JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote, ¿Qué es filosofía?, La rebelión de las masas...* Madrid: Gredos, 2012. Para José Ortega y Gasset la contaminación aparece como el máximo de intercambio posible entre dos personas en la relación-acción docente.

Citado por Hegel según traducción de Rückert⁵².

En él se nos muestra la posibilidad de la vida (que es siempre personal), así nuestro *manual* de didáctica tendrá tantos capítulos como entusiastas se crucen “ardiendo-contaminándonos” ante nosotros. La razón pedagógica no sucumbe ante el azar de la ocasión, es, al contrario, *objetiva*, concreta, pero hemos de cambiar nuestros conceptos para aprehenderla⁵³, pero atravesará la experiencia vital en cada caso de la persona presente en ese pasar que interpela, llama y crea (cuando nos denominamos discípulos sistemáticos o no de alguien estamos indicando a los que nos rodean que hubo, incluso con fecha determinada, un acto primero que hizo posible, *creó*, aquel que hoy estamos siendo, viviendo).

4.3. Ímpetu entusiástico o melancolía

El entusiasmo manifiesta y hace evidente frente a la melancolía⁵⁴ la opción de ser; Jaspers frente al no ser afirmará: “El puro nihilismo no es entusiástico, sino desesperado”; así Ortega propone en *Biología y pedagogía* que los niños sean iniciados en los sentimientos entusiastas⁵⁵ para afirmar su ser más básico. Éste no es sólo un proceso y acontecimiento infantil con el entusiasmo, “advertimos con sorpresa en nosotros una súbita posibilidad de heroísmo”⁵⁶, o lo que es lo mismo, querer ser nosotros mismos⁵⁷. Julián Marías propone otra idea de educación en su libro *La felicidad humana*, incluso se atreve a corregir a su maestro Ortega al manifestar la conveniencia y la posibilidad de enseñar a imaginar una prodigiosa dilatación de la vida. Leibniz constatará en Shaftesbury esa relación entre las acciones humanas mejores, no rutinarias, y el entusiasmo: “L'Auteur remarque aussi fort à propos qu'on attribue à une espèce de bon enthousiasme, c'est á dire, à Dieu, à quelque chose divin, tout ce qu'il y a de sublime dans les actions humaines”⁵⁸. La vida de los alumnos y la de todas

⁵² Karl JASPERS, *Psicología de las concepciones del mundo*. Madrid: Gredos, 1967, p. 167.

⁵³ La razón narrativa descubrirá el sentido de la vida de cada persona: a cada cual le han “pasado” tales y no otros personajes contaminantes, y de estos procesos tendremos que descubrir el origen *histórico* del drama de la vida de cada persona.

⁵⁴ Opone Ortega entusiasmo y melancolía, y ésta como paralización, ausencia de sí: “Algún día, en lugar más idóneo, tal vez vuelva sobre estas ideas con mejor orden y más amplitud, sí entretanto no se me derrama por el corazón demasiada melancolía”, II, 421.

⁵⁵ Ortega propone esta educación en los mitos heroicos desde la más temprana infancia, Nelson ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, 1979, p. 247, y en la nota trece de esta página indica que: “Según Ortega, el mito heroico entusiasma al niño”, II, 293-296.

⁵⁶ II, 419.

⁵⁷ I, 392.

⁵⁸ Nota 65 de la introducción de Agustín Andreu, en SHAFTESBURY, *Las cartas sobre el entusiasmo*. Barcelona: Crítica, 1997.

las personas se irá desarrollando entre el heroísmo (la vida según la conciencia de la propia misión y del destino íntimo, siempre personal, como subraya Ortega y Gasset en su obra “Alrededor de Goethe”) y la vileza o vida como adaptación⁵⁹.

Conclusiones

La educación del ímpetu en el periodo de formación ha de fundamentarse en el entusiasmo que es siempre personal. Éste no ha de considerarse como una manifestación emotiva de acuerdo o complicidad con las modulaciones prácticas de un proyecto educativo al que se ha sometido a un alumno. El entusiasmo sólo aparece cuando el sujeto se encuentra con lo más propio de sí en la práctica, no es un objetivo de una programación social o institucional: el entusiasmo no se puede programar porque la vocación personal no se diseña, es previa a cualquier tecnología.

El contexto cultural moderno ha presionado a la conformidad con un nihilismo despersonalizador que en la posmodernidad nos lleva a la melancolía. Esta situación puede facilitar la revisión de algunos referentes antropológicos casi desconocidos en estos ámbitos y que forman parte de una antropología filosófica de la educación que considera a la persona como el criterio de realidad en la educación y de bondad en las relaciones sociales.

José Ortega y Gasset reiteró la necesidad de la filosofía en la formación de los educadores en diversas ocasiones. Cuando el filósofo-profesor madrileño presentó su teoría del hombre o antropología las necesidades de formación necesariamente se ampliaron. Sólo es posible un *contaminador*-educador a la altura de las necesidades de las personas de los alumnos si –conscientes de la significación del *ímpetu personalizado*– realizamos un proceso de revisión de la verdadera *naturaleza* del sujeto educando –persona– y desmontamos nuestro lamentable rol de técnicos para un nihilismo integrador.

El educador, o *contaminador* como le gusta decir a Ortega, necesitará una fina y consistente conciencia de su rol y responsabilidad para con quienes le rodean. No bastará con la adscripción teórico-conceptual a *cierta* antropología personalista o a ciertas estrategias docentes *humanizadoras*, esto sólo

⁵⁹ X, 62. Ortega ha dedicado muchas páginas a personajes vocacionados: Goya, Velázquez..., y entre ellos encuentra uno actual, el conde de Romanones, vocación política, que vive esta con “fruición y entusiasmo (...) sigue radicalmente su vocación”, IV, 244. FULLAT actualiza en el ámbito pedagógico las palabras anteriores de José Ortega y Gasset: “Sólo aquel que rompe con lo habitual y mostrenco notará la pasión. Y no hay educación sin apasionamiento por aquellas irrealidades que valen. Y educarse es andar enamorado”, *El pasmo de ser hombre*, ob. cit., p. 93. En la p. 97 llega a relacionar educación y entusiasmo.

ocultaría durante un periodo más o menos corto la crisis de la educación. La educación que deriva su legitimidad de una antropología de la persona⁶⁰ no puede soslayar su conexión sistemática con otros saberes y otros referentes, y, no será posible la consistencia exigida al docente sin una previa ordenación coherente de toda la vida teórico-práctica con su significación contextual e histórica (las razones vital e histórica de Ortega) a la función *vital* y política de la institución formadora educativa. ●

Fecha de recepción: 30/12/2015

Fecha de aceptación: 14/01/2015

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BÁRCENA, F. (2005): *La experiencia reflexiva en educación*. Barcelona: Paidós.
- BERNARDO CARRASCO, J. (coord.) (2011): *Educación personalizada: Principios, técnicas y recursos*. Madrid: Síntesis.
- CARRIAZO RUIZ, J. R. (2012): "1921-1925: la ampliación del horizonte histórico", *Revista de Estudios Orteguianos*, 25, pp. 29-70.
- CEREZO GALÁN, P. (2011): *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2012): "Páthos, éthos, lógos (en homenaje a Antonio Rodríguez Huéscar)", *Revista de Estudios Orteguianos*, 24, pp.85-107.
- DOMÍNGUEZ, X. M. et al. (2002): *Blondel, Zubiri, Nédoncelle*. Madrid: Colección Persona-FEM.
- FULLAT, O. (1995): *El pasmo de ser hombre*. Barcelona: Ariel.
- GADAMER, H.-G. (2000): *La educación es educarse*. Barcelona: Paidós.
- GARCÍA AMILBURU, M. y GARCÍA GUTIÉRREZ, J. (2010): *Aprendiendo a ser humanos. Una antropología de la educación*. Pamplona: Eunsa.
- (2012): *Deontología para profesionales de la educación*. Madrid: Editorial Universitaria Ramón Areces / UNED.
- (2012): *Filosofía de la Educación. Cuestiones de hoy y de siempre*. Madrid: Narcea / UNED.
- LASAGA MEDINA, J. (2012): "Estudio introductorio", en J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote, ¿Qué es filosofía?, La rebelión de las masas...* Madrid: Gredos.
- LÓPEZ ARANGUREN, J. L. (1983): *Ética*. Madrid: Alianza Editorial.
- MARIAS, J. (1995): *Breve tratado de la ilusión*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1995): *Tratado de lo mejor*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1997): *Persona*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2005): *Mapa del mundo personal*. Madrid: Alianza Editorial.
- ORRINGER, N. (1979): *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983): *Obras completas*. Madrid: Alianza Editorial.

⁶⁰ Esta antropología filosófica de la educación tiene en la antropología de la persona su fundamento. No es éste el lugar adecuado para exponer su relación sistemática que exigirá otro contexto, y por supuesto otros textos.

- (1996): *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires 1916 y 1928*, ed. de J. L. MOLINUEVO. Madrid: FCE.
- (2004-2010): *Obras completas*. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset.
- PINILLOS, J. L. (1994): "La deconstrucción del sujeto en el pensamiento postmodernista", *Anales*, 71, pp. 55-85.
- SAN MARTÍN, J. (1998): *El sentido de la filosofía del hombre*. Barcelona: Anthropos.
- (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SHAFTESBURY (1997): *Carta sobre el entusiasmo*, introd. de A. ANDREU. Barcelona: Crítica.
- SIMMEL, G. (2008): *Pedagogía escolar*. Barcelona: Gedisa.

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

A black and white profile portrait of José Ortega y Gasset, an elderly man with a receding hairline, looking towards the right. He is wearing a dark suit jacket over a white shirt and a dark tie. The background is a soft, out-of-focus grey.

Clásicos sobre Ortega

< Vicente Aleixandre

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

Evocación: los encuentros de Vicente Aleixandre con Ortega

Presentación de Felipe González Alcázar

ORCID: 0000-0003-0992-6275

Vicente Aleixandre publicó en 1958 *Los encuentros* (Madrid: Ediciones Guadarrama). No era por entonces un joven escritor sino un poeta maduro que ya había escrito los poemarios más representativos de su obra: desde los primeros textos inspirados por el surrealismo (*Espadas como labios*, 1932, *Pasión de la Tierra*, 1935) a la plenitud completa de esta primera etapa con *La destrucción o el amor* de 1935. Su libro *Sombra del Paraíso* (1944) ha sido considerado, junto a algún otro (quizás el más representativo sea *Hijos de la ira*, de Dámaso Alonso, del mismo año), el texto más influyente en la poesía española posterior a la Guerra Civil. Un transitar que había comenzado, como muchos de sus compañeros del grupo poético de 1927 entre los movimientos de vanguardias y que, casi rozando los años sesenta del siglo pasado, significaba la centralidad del quehacer poético español.

No cabe aquí, como es lógico, detenerse en la obra literaria de Aleixandre, ni en juzgar si su magisterio e influencia han sido verdaderamente superiores a su renovación del lenguaje poético, simplemente importa ahora recordar alguna circunstancia creativa y biográfica que sitúe el texto seleccionado. El poeta había nacido en Sevilla en 1898. Tras pasar su infancia en Málaga, su personal "Paraíso", la familia se instala en Madrid desde 1909. En la capital, el joven Vicente estudió Derecho y Comercio. El interés en la poesía, alentado a través de su amistad con Dámaso Alonso, proviene de esos años de formación, así como de un hecho significativo que marcó toda su vida posterior: el deterioro de su salud, que le obliga a mediados de los años veinte a dejar el trabajo de profesor de Derecho Mercantil. Desde entonces, apartado de actividades laborales, transcurre su vida entre la escritura, los viajes, las veladas literarias y los encuentros con amigos y poetas que, a partir de la posguerra, debido a la radical influencia y el amplísimo magisterio que ejerció en las generaciones posteriores, le convierten en una figura central de las letras españolas. En 1935 obtiene el Premio Nacional de Literatura por *La destrucción o el amor* y desde

Cómo citar este artículo:

González Alcázar, F. (2015). Evocación: los encuentros de Vicente Aleixandre con Ortega. *Revista de Estudios Orteguianos*, (30), 175-186.
<https://doi.org/10.63487/reo.362>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 30. 2015
 mayo-octubre



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

1949 es, además, miembro de la Real Academia Española. El Nobel de 1977 supera cronológicamente esta etapa.

La obra poética de Aleixandre mientras concibe y escribe *Los encuentros* está inmersa en otro giro, un modo más directo, más íntimo y sencillo, casi dominado por una inspiración en lo cotidiano, de que es paradigmático ejemplo *Historia del corazón* de 1954. Asumido, interiorizado el bloque surrealista de la poesía de su obra primera, inicia ahora un ciclo sosegado, reflexivo, en donde la vida humana en cuanto historia, y casi intrahistoria, protagoniza temática y formalmente una poesía que se acompasa con la edad biográfica del poeta. Aleixandre, por su parte, ni en los primeros usos de los principios vanguardistas, ultraístas primero y surrealistas después, recelosos de la renovación del lenguaje poético que trajo el Romanticismo, había dejado que el intelectualismo y la vertiente social y política de otros movimientos como el francés difuminasen la presencia del yo. En sus versos, el material inconsciente no fue capaz de desligarse o de volverse insumiso frente al ámbito consciente: nunca se rompe la comunicación, sino que se procura a través de la trascendencia de lo real y no, al revés, desde una mirada específicamente poética o a causa la propia imposibilidad del lenguaje para revelar o significar la realidad. Así, no se pierde una manera de poetizar sino que forma parte intrínseca de este referido giro hacia lo íntimo y lo temáticamente humano.

*Los encuentros*¹ son el ejemplo perfecto de la gran dificultad de separar los géneros literarios cuando los modos de mirar se ven desafiados por la forma. Su autor nunca deja de ser poeta en su integridad, y esta determinación va a ser decisiva al plantearse escribir un libro que semeja organizarse como una galería de retratos unidos por la evocación de diferentes encuentros del autor con otros escritores, en su mayoría poetas como él. La idea ni era novedosa (en el ámbito español y relativamente cercanos, desde *Los raros* de Rubén Darío a los *Homenajes* de Pla, pasando por los libros de Juan Ramón o Gómez de la Serna) ni meramente acumulativa sino afectiva, ausente de queja o rechazo, dulcemente respetuosa o, como él mismo señaló, “semblanzas en simpatía”. Tampoco el retrato en sí, como práctica creativa, implicaba novedad alguna, ni siquiera en el resto de la producción de Aleixandre, que acoge desde composiciones poéticas que son efectivamente retratos hasta otros textos similares en prosa poética, y abarcando casi todas las etapas de su obra.

¹ Destaco tres sugerencias bibliográficas si se desea profundizar en *Los encuentros*, ya sea sobre todo el libro o únicamente la evocación de Ortega: Alejandro AMUSCO, “Ortega y Aleixandre, en el jardín de Lope (I)”, *Ínsula*, 440-441 (1983), pp. 8-9; José María POZUELO YVANCOS, “Retrato, historia y crítica literaria en *Los encuentros* de Vicente Aleixandre”, en *Tres poetas, tres amigos*. Murcia: CajaMurcia, 1999, pp. 99-114; Concha ZARDOYA, “Los encuentros”, en *Poesía española del siglo XX. Estudios temáticos y estilísticos*. Madrid: Gredos, 1974, tomo III, pp. 315-390.

El esquema del libro nos hace sospechar que no se trata de evocaciones meramente causadas por un gusto literario personal o atraídas por esa intimidad de los afectos a que acabo de aludir, sino de la disposición de un esquema que presenta a la historia de la literatura española reciente y sobre todo a la poesía enlazando lo diacrónico con la madeja de influencias prestigiosas que se establece entre los escritores. El engarce implica la centralidad de Aleixandre en todo este proceso, pues la *galería* tiene pleno sentido a través de la evocación de un encuentro personal. Los primeros 18 retratados, entre los que se encuentra Ortega son, por un lado, escritores del 98 como Unamuno o Baroja y, por otro lado, sus compañeros poetas de la Generación del 27. El interludio lo compone la tradición imposible de romper en la transmisión cultural, encarnada en Galdós y Pardo Bazán. El capricho armonioso del paralelismo en la estructura del libro dedica otras 18 vivencias con poetas posteriores a su Generación, donde sitúa con especial detenimiento a Miguel Hernández. Por fin, un epílogo al poeta del futuro, al que vendrá a continuar esta línea o cadena de sucesiones imposible de romper.

Llaman la atención unos cuantos detalles: desde la ausencia de Juan Ramón Jiménez (ya sabemos que por enemistad, algo que Aleixandre quiso dejar atrás al fallecer Juan Ramón, dejando constancia del inmenso valor de su obra poética) hasta el también perturbador vacío de, continuando con esta interpretación, uno o varios poetas de época más lejana que fueran a la vez parte de dicha cadena e influencia literaria sobre él y sus colegas del Grupo del 27. Pasando, claro está, por otra presencia que quiebra la naturaleza evocativa del libro, por ello Antonio Machado, a quien nunca conoció, se encuentra entre los retratados mediante un extraño subterfugio como manera de reclamar su magisterio inevitable y único. Los prosistas de épocas anteriores son, frente a Ortega, pura arqueología de un momento biográfico remoto, gente que desaparece ante nuestros ojos, no en vano Baroja está presente apenas cinco días antes de su muerte y Unamuno es poco más que un perfil.

El esquema de cada uno de los retratos suele consistir en un ejercicio de memoria donde la presencia del narrador lírico –de ese poeta que siempre fue Aleixandre en toda su integridad–, y por tanto nunca puramente relato, ni descripción ni propio de una crónica, evoca un encuentro con el homenajeado donde el tiempo fluye de un extremo a otro, y tan pronto es presente como pasado, apenas enfrascado en el esfuerzo de poner en pie un recuerdo mínimo, un detalle, una anécdota que recubre todo el episodio. Las evocaciones no dejan, por su parte, de imbricar narrativamente al retratado en un espacio determinado; se cuenta un suceso perfectamente enmarcado en un componente de histórico o anecdótico, aunque veraz, relato: la persona y su *entourage* revelará, a menudo en contraste, aquello que se desea resaltar. La fotografía es de

gran intensidad lírica, como desembarazándose de un ejercicio, una prosopografía, etopeya o cualquier otra figura ecfrástica sancionada por el uso retórico o poético. Quizás el principio organizador del libro sea la perspectiva, la capacidad de, mediante esa interposición de espacios y de tiempos, acercarse o alejarse del protagonista, resaltar sus rasgos físicos, con especial delectación en el rostro, y también morales, para darle consistencia o verosimilitud histórica por medio del lenguaje. Por ello, en la focalización como técnica no sólo influye la cámara también quien la guía, mostrándose nuestro escritor desde su propia circunstancia vital, dejándose ver él mismo en el modelo y en el modo de mostrar: simultáneamente se acerca o se aleja del objetivo, acentuando un poso de irrealidad y de lirismo en todo el libro, dejando traslucir su propia circunstancia biográfica, su propio tiempo y condición.

Al actualizar el pasado desde el presente el juego que nos propone resulta altamente llamativo: cuándo es ahora y en qué momento pasamos al ayer, cuál es el verdadero juego del recuerdo cuando lo lógico sería pensar que la palabra y la persona evocadas se fijan cerrada y estáticamente cuanto se difuminan poco a poco ante nuestra presencia. En *Los encuentros*, lirismo, homenaje, descripción, mirada, juego y testimonio operan en el mismo nivel en perfecta fusión, como sucede en toda la obra de nuestro Nobel, entre lo imaginado, lo natural y lo real. No debo entrar en cuestión, pero la enunciación lírica y las consecuencias que se derivan del modo de presentación hacen de este libro un modelo perfecto de prosa poética que no deja de ser puramente poesía.

Evocación de Ortega

Exceptuando a los novelistas del XIX, los encuentros que se dibujan en el libro se refieren a poetas, en tono y en propósito también poéticos. Hasta Baroja, entre los maestros prosistas, publicó versos. Desde luego, Unamuno lo era. Pero Ortega, en cuya *Revista de Occidente* publicó Aleixandre algunos de sus primeros versos, aparte de su interés por la literatura en general, parece que necesitara de una figura interpuesta o intermedia que justificase la conexión poética a que me he referido.

La evocación de Ortega implica la actualización de un esquema que, lo hemos adelantado, contrasta entre lo inasible o lo vago de la perceptibilidad del recuerdo y la fijación, la autenticación del personaje. Nada hay en este encuentro de azar de la memoria, de sugerencias al albur de recuerdos apenas revividos. Todo está medido con certeza, todo está perfectamente estructurado en torno a la simultaneidad del espacio y del tiempo y a la historicidad casi documental donde hay lugares precisos, fechas determinadas y citas concretas. Aparentemente se nos recuerda una mañana de primavera en la Casa Museo

de Lope de Vega, en realidad, en el jardín del patio, donde coinciden Ortega y el narrador, que a su vez provoca en él el recuerdo de otro encuentro anterior en una exposición de la Sociedad de Amigos del Arte.

La presentación del relato en forma de *flashback* precisa de una técnica de actualización constante. El episodio, aparentemente sencillo, mezcla varios tiempos, varios protagonistas y diferentes escenarios en breve espacio, casi como un *collage* dominado por la intensidad expresiva en un paralelismo cerrado: dos tiempos históricos en lo relatado (junio de 1953 y junio de 1918), dos tiempos fuera del relato (el del Lope anciano que habitaba en su casa y el presente del narrador que evoca encuentros y conexiones), tres figuras centrales (Ortega, Aleixandre, un Lope nunca aparecido), figuras secundarias (dominado por lo femenino), dos espacios (el jardín de la Casa Museo y el salón de exposiciones), y dos retratos desde dos miradas vitalmente distintas (la vejez pródiga aún de Ortega y la serena madurez de Aleixandre en contraste paralelístico con la edad de la plenitud del filósofo y del poeta a sus veinte años).

El encuentro, entendido como algo fugaz, quizás simplemente casual o aleatorio, intenta dar veracidad a la ausencia de comunicación directa: ¿cómo el ya académico Aleixandre, si en esa u otra ocasión cercana coincidió con don José Ortega y Gasset, admirado pensador, maestro, escritor..., en una visita casi privada a un museo de la propia Academia iba pasivamente a mantenerse ante él callado, silente, lejano? Era preciso situarse de manera invisible para hacer factual aquel momento, para hablar del pasado desde diversos presentes, principalmente el de la escritura. Esa labor de espectador de su propia vida se refuerza poniendo interés en hacer revivir al ilustre dueño de aquel lugar, en usar diríamos de su señuelo para crear una cierta atmósfera de irrealidad, incluso de dramatismo. “¿Estaría Lope arriba?”, se pregunta, pero en aquella mañana de junio la presencia del viejo escritor sólo puede hacerse viva por el humor (pensando en que, andando el tiempo, la calle de Francos habría de dedicarse a Cervantes, rival suyo y a sus pies todavía durante años después de la desaparición de ambos), por el detalle descriptivo (la inscripción latina, un *motto* de conceptismo sentencioso sobre el valor de las cosas propias y las ajenas: *Parva propria magna...*) o por la constante alusión a sus versos, en concreto la muy famosa epístola octava de *La Filomena*, que crea la atmósfera precisa para el encuentro:

...que mi jardín más breve que cometa
tiene sólo de árboles, diez flores,
dos parras, un naranjo, una mosqueta...

La casa de Lope se había convertido en Casa Museo después de muchos avatares. Conservada casi sin tocar pero desprovista con el tiempo de muebles y demás enseres del poeta, había permanecido en pie cuando en el tercer centenario de su nacimiento el homenaje al insigne dramaturgo permitió que por las gestiones de Mesonero Romanos la Real Academia Española iniciase la adquisición. Tras varias restauraciones fue inaugurada como museo en 1935, pronto cerrada, y después de la Guerra Civil reabierta en 1941. Pero no era a Lope viviente a quien encontraría Aleixandre² aquella mañana sino al filósofo José Ortega y Gasset, en un patio convertido en jardín, el lugar –pues eso significa *topos*– común por excelencia de la poesía amorosa, el *hortus conclusus* convergiendo con el *locus amoenus*, rodeado de algunas personas que lo acompañaban.

Hay algo controvertido en este encuentro, y es que el humor habitando entre el espesor lírico siempre contrasta por su fondo irónico: la referencia inicial al nombre de la calle ya era una pista para saber que no encontraríamos Lope entre estos muros y para intuir directamente que Ortega desharía el encanto incluso de lo condicionado por el tiempo que fluye sin parar, y que él habría de situarnos en nuestro tiempo solamente por el mero uso de la palabra. El silencio a su alrededor, la idea sublimadora de otro visitante, quedan rotos por la frase certera, “Lope no existe en la vida española”, que lleva a entristecerse a una de las señoras que lo acompañan y que esperaba en él algún rapto de ilusión, que parecía adueñarse tanto de los visitantes como del narrador. Y no cesa Aleixandre de recordarlo cuando opone rápidamente un verso contra la afirmación de Ortega de que no queda ninguno de Lope en nuestra memoria³. El silencio, otra vez, que sigue a esta afirmación sólo se rompe por cháchara sin sentido, por nimiedades, que como en un trance invita a un imaginario *travelling* hasta el retrato del filósofo.

El retrato (no se olvide que *re-trahere* es volver a hacerse presente) como ejercicio literario, ya lo hemos indicado, es tan antiguo como los elogios poéti-

² Aleixandre dedicó otros homenajes en verso donde, como en este caso, hay poemas paralelos con encuentros o retratos. En su poemario *En un vasto dominio* (1962) escribió sobre una visita poetizada a la casa de Lope, como la que aludimos aquí, titulada “Lope, en su casa”. La composición, el efecto de recurrir a las mismas citas del poema lopiano, los deícticos, la descripción del jardín..., todo ello es casi una doble versión en la que falta Ortega. La dedicatoria del poema aclara más aún cuestiones que aquí quedan aparentemente disfraadas: “(Calle de Cervantes, 11, Madrid) A Carlos Bousoño, que visitó conmigo la casa de Lope”. Véase Vicente ALEIXANDRE, *Poesías completas*. Madrid: Visor, 2001, pp. 864-865.

³ ¿Acaso no revela un sesgo paródico utilizar un verso de Lope a continuación y contra esta afirmación de Ortega, y a la vez *confundirse* (¿la memoria?) al hacerlo, pues no es “pequeño” sino “breve”? Véase este verso del poema, Félix LOPE DE VEGA, *Obras poéticas*. Barcelona: Planeta, 1983, p. 840.

cos y los discursos epidícticos escolares. Significa el lugar ideal para reflexionar sobre problemas, pasiones o pulsiones del ser humano. Siempre implica una relación muy cercana con la plástica, con la mirada y, a su vez, impone un juicio y un modo estético de acercarse al retratado. Las técnicas de Aleixandre consisten en explorar todas las posibilidades que ofrece la creatividad: acercarse o alejarse del personaje, después pararse detenidamente en el rostro, volver al contorno y a la figura entera, penetrar en su interior, dejarse llevar por un hecho casual, por un detalle, tratarlo de manera independiente o encuadrarlo, darle viveza o perfil estatuario... En el caso de Ortega la admiración por el maestro nos hace intuir una cierta pasividad, pues pareciera reticente o presto a objetar sobre las opiniones que pueda oponer. Desde lejos, con su eterno cigarro, la descripción de los rasgos de Ortega privilegian el cráneo, la cabeza, y su condición pétreo. Metáfora a metáfora se cumple el modelo del pensador, del *fisiólogo* (como fueron Platón y Aristóteles), capaz de pensar sobre cada hecho y de perdurar, de ahí su naturaleza mineral, armoniosa e incluso tranquilizadora. Perdurable como la piedra del pozo cercano con la que llega a con-fundirse, al menos mientras nuestra naturaleza pueda abarcar ese ejercicio de recuerdo. Una escultura cincelada sobre un cuerpo que a su vez puede, mediante la fuerza del *Logos* y la claridad mental, cincelar la realidad viendo más de lo que podemos ver los demás. Tanto la *intensión* de la figura expresiva como la extensión quedan fijados por la estabilidad del juicio, de la palabra como impresa en piedra. Tal piedra, para Aleixandre, son los escritos de Ortega, reiterados y convertidos en encarnadura de sí mismo como si fueran su verdadero yo, las únicas palabras posibles que merecieran evocarse junto a la persona y el personaje. Pues el Ortega del jardín se cita a sí mismo, concretamente “La estrangulación de «Don Juan»” (*El Sol*, 17 de noviembre de 1935, en V, 383). Y es también un personaje en cuanto parte de él no consigue salir del retrato que entre todos hemos construido del filósofo, en cercanía con este arquetipo del seductor al que no sabemos por qué causa siempre aparece asociado en los escritos citados junto a la reflexión sobre la polaridad sexual de la *physis* humana.

Parte de esa plástica la ha construido el propio Ortega, interesado y rodeado de señoras, con un evidente interés en lo femenino, otro contraste que se complementa con su retrato como una piedra poseedora del eterno masculino, de cualidades que atrapan y se dejan atrapar por el constante movimiento. La ruptura del trance del primer retrato conduce a la cerrada estructura de la narrativa aleixandrina. Ahora estamos en 1918, y él lleva años, 35 concretamente, oyendo todavía en su interior aquellas reflexiones sobre damas de la nobleza medieval que bien podrían aplicarse a sus acompañantes. El segundo retrato de Ortega es además una mirada lejana, pero también admirativa del

poeta andaluz en aquella *Exposición de retratos de mujeres españolas por artistas españoles anteriores a 1850* que provocó la referencia en varios artículos, y la cita concreta en “Divagación ante el retrato de la Marquesa de Santillana” (*El Sol*, 4 de junio de 1918, en II, 777 y 779). Este segundo –primero en el tiempo– retrato de Ortega es el recuerdo de un joven que desde cierta distancia, sin atreverse a la duda, oye al maestro disertar a su vez sobre un retrato, cuya verdad es absoluta, siendo el primer rasgo que le define, y definirá, la claridad mental. Este dibujo es una variante, en su esplendor vital, del primero, donde la cabeza vuelve a protagonizar el ejercicio creativo pero las palabras no suenan gastadas por el tiempo que está empezando a hacer su labor de sedimentación. Entonces Ortega representaba el tránsito a la madurez intelectual como un propósito, como una función noble del pensamiento, en “la seriedad de su vida”.

El poeta camina sólo después de los dos encuentros, quizás divagando mentalmente sobre esa seriedad que parece oponer a despecho de la tristeza entrevistada en el pensador casi anciano, rodeado de vida en esas señoras que parecen adularlo y en la intensidad de la naturaleza en las primaveras madrileñas en que transcurren ambas evocaciones.

La clave central de todo, del fondo de los retratos de Ortega evocado por Aleixandre, de la plenitud de los espacios y figuras descritos o de la presencia imposible de Lope se encuentra en el tiempo. En hacer presente lo pasado, incluso en aventurar el futuro (se nos hace partícipes de la muerte de Ortega en el 55), ha consistido este ejercicio de juegos constantes en la mirada, de variaciones sobre momentos fijados e íntimos. Tan fijados que son pura cronología, dato preciso, cita bibliográfica, fechas concretas... No es caso aparte en *Los encuentros*, aún así resulta demasiado evidente la referencia al historicismo orteguiano en este constante apremio por dar vida, por insertar en un proceso histórico el conocimiento, la figura humana, y aún nuestro propio recuerdo.

VICENTE ALEIXANDRE

José Ortega y Gasset, en el jardín de Lope

En Madrid, en la calle de Francos –no es posible darle su nombre de hoy sin ofender al poeta– está la casita. Dos plantas nobles, un portallón discreto y encima, sobre el dintel de piedra, la inscripción latina. Yo había atravesado el umbral y allí a la derecha, en el zaguán, dejaba las primeras gradas. ¿Estaría Lope arriba? A esta hora de la mañana ya tendría dicha su misa en su oratorio privado, situado en el primer piso, frente a la penumbra del rellano de la escalera. Y habría pasado a su cuarto de trabajo. En su bufete, allá en el rincón, junto a un libro abierto, las plumas cortadas, luciendo su ligereza presta.... Si está allí, no oye al furtivo visitante, absorto en el rasgueo de un soneto fluido o en la traza elegante de una canción que acaba, sí, con rumor de fuente. Pero yo atravieso casi alevé el zaguán y por la puerta del fondo paso al huerto, diremos al jardín de Lope. Es tan diminuto el recinto que en seguida me oriento. A la derecha, un grupo, pero entre él y el visitante está el pozo de Lope. El granito venerable gastado por los tiempos, el balde, la maroma usadera y, en el fondo, el agua, la misma, inmutable y bella de fino cielo de Madrid.

Invitados por un académico amable, velador de la casa, había allí cuatro o cinco señoras, tres o cuatro hombres, bajo el emparrado fresco del rincón. Las señoras elegantes se sentaban sobre la piedra elemental: el poyo del arriate. Los hombres, José Ortega y Gasset entre ellos, estaban acomodados en las vividas sillas rústicas emergidas para todos –un todos sucesivo en el tiempo– desde el fondo del siglo XVII. ¡Qué clara estaba, qué vitalísima la mañana de junio! Una mañana digna de la casa de Lope. Ortega deshizo el encanto. No había unción posible. Alguien, en pretendida redundancia, había dicho, con ademán amplio: “Lope: España”. Ortega incidió con sobria naturalidad: “Lope no existe en la vida española”. Y ante la sorpresa: “No es un tema, un incitamento, un ingrediente de realidad alguna española desde su muerte a la fecha”. Una de las damas –morena, mirada oscura no turbada por ningún brillo– dijo

algo, más que con su palabra con sus ojos entristecidos. “Lo cierto es –remató Ortega– que el pueblo español, desde hace siglos, no conserva en su memoria ni un verso ni una figura de Lope”.

Mi jardín más pequeño que cometa...

El jardín todavía parecía haberse empequeñecido. Una nube momentánea había celado el sol y hasta las “diez flores” semejaban más pálidas, mientras a las “dos parras” se les hurtaba su sombra, desleída en la repentina penumbra del amustiado verdor.

Hubo un silencio. Salió el sol de nuevo, y otra de las señoras, una rubia que fulgía ahora en la nueva luz con un esplendor sin rebozo, hizo a su modo una ofrenda a Lope: “¿Saben ustedes que he descubierto que la portera de mi casa es poetisa?” Pero no, no era en su casa, sino en la de una pariente suya, y se brindaba a llevar a todos un día alegremente para escuchar a la ignorada escritora. No hubo comentarios. Se oían algunos pájaros. No a los “dos muchachos”, los dos niños de Lope, que fueron los “ruiseñores” de aquel jardín. Sino a algunos, más de dos, populares gorrones que eran los veraces pájaros del vergel.

Ortega había doblado una pierna sobre otra, su brazo colocado con abandono en el respaldo de un asiento, y fumaba con tranquilidad. Era en 1953, junio de 1953, a dos años de su desaparición, y qué lejos su sólida estructura poderosa de toda idea de deshacimiento. Allí, cerca del pozo, del granito venerable, la figura rimaba como una piedra miliar. Al lado de la “mosqueta”, entonces en su flor blanca, como un vapor transitorio, se veía –humana– la piedra fundamental. La sombra de la parra se movía con la brisa del verano sobre la cabeza casi mineral. El pelo escaso subía, venía, como desde hacía muchos años, de un costado para abarcar la masa noble y luego descender lentamente por la vertiente opuesta. La frente parecía como si cubriendo, en un estado primitivo, una materia en ebullición, se hubiese henchido, hasta que al enfriarse en el geológico período siguiente quedó cuajada sólidamente en su abovedamiento frontal.

Aquella bóveda desproporcionada gravitaba sobre los arcos ciliares, que, un poco bajos por la pesadumbre, daban sombra y profundidad a los ojos escrutadores. Allí al fondo se los veía rodeados de penumbra, pero ellos claros, mejor, esclarecedores, con una luz que, extraña cosa, no os lastimaba, y no porque fuese una luz mental, pero porque era una verdadera luz hacia adentro.

Los “dos árboles” y el “naranja” del jardín de Lope ponían en la luz externa un verdor no usado, así de fresco permanecía en la cálida mañana de junio. Un puñado opreso de naturaleza para el agasajo de los visitantes. Las señoras,

las cuatro o cinco señoras elegantes, si con su atuendo y compostura –no importa la aparente sencillez, que era, sobre todo, artística, en la hora matinal– ponían distancia entre su yo íntimo y su reducido público (“diríase que el lujo y la elegancia, el adorno y la joya que las damas ponen entre sí y los demás llevan el fin de ocultar su ser íntimo, de hacerlo más misterioso, remoto e inasequible...”). Si ello podía aquí pensarse un momento, la dama rubia, la dama morena parecían querer desmentirlo. “Pepe, Pepe...”, exclamaba la primera dirigiéndose a Ortega. A Ortega, que envuelto amablemente en el humo de su cigarrillo, respondía con naturalidad, aquella mañana con parquedad, se diría que con confiado silencio. Las palabras, muy usadas, no eran precisas y las pausas tenían algo de delicada expresión, de refinado y voluptuoso diálogo sin el soporte ómnibus de la lengua. Las voces de las señoras subían como oleadas breves. “Pepe, ¿ha visto usted?” “¿Qué le parece a usted, Pepe?”, y rompían delicadamente a los pies como una ofrenda familiar y consuetudinaria.

El último de los llegados aquella mañana, muchos años antes, precisamente treinta y cinco años antes, era un joven, mejor un muchacho y entraba por el paseo de Recoletos, edificio de Bibliotecas y Museos, y allí, en aquella salita baja de la “Sociedad de Amigos del Arte”, asistía un poco furtivamente y con aguda curiosidad a la apertura de una exposición de retratos femeninos históricos. Apenas había andado unos pasos absorto en las efigies resucitadas, coro de femineidad convocado y citado para nuestros días y aquí presente sin faltar una sola de las emplazadas, cuando divisó, entre los que circulaban un grupo más numeroso que los restantes. Se acercó y pudo ver. Un hombre entre los demás hombres y mujeres que le rodeaban, parecía la figura preeminente. Pronto le reconoció. Pienso que entonces el observado no tenía más que treinta y cinco años –era en 1918–, pero para aquel ardiente neófito aquella figura era la de un maestro, un venerable y nunca divisado maestro. Las carnes de la madurez aún no habían invadido aquel cuerpo exento, que se erguía libre, flexible y seguro, con un abandono en su apostura no desprovisto de elegancia. Estaba parado, señalaba con una mano un cuadro –el de una distinguida señora de la Edad Media–, mientras el puño de la otra mano, doblado el codo, reposaba con no sé qué dejadez casi andaluza en el costado enjuto. La cabeza tenía el dibujo definitivo. Sobria todavía la cara, cenceña y grabada, se coronaba con un cráneo que no habría de variar. Hasta el pelo ascendía pausadamente desde un costado, oscuro del todo aún, más abundante que luego, pero ya apenas bastante para cuidadosamente abrazar la masa noble y descender después al otro lado con el leve sobrante. En aquel momento la cabeza se la-deaba para mirar un efecto, en el óleo, a una luz favorable. Hablaba; y el chico, a una distancia respetuosa del grupo, apenas podía oírle. La patricia contemplada, casi pontifical en su aparato, postrada e irónica, alzaba sus dos

manos unidas, en un ademán que Ortega subrayaba, aunque el joven no alcanzaba a escuchar sus palabras. Oyó algo de la mujer, su adorno en público, la distancia de su real personalidad. El auditorio se había apretado alrededor del hablante, y el muchacho, ávido de comprender, se aproximó. Entonces percibió unas palabras más, éstas claras, clarísimas, las más diáfanas quizá que había de oír nunca sobre la verdadera intimidad masculina: “El hombre, en cambio, da a la publicidad lo que más estima de sí, su más recóndito orgullo, aquellos actos, aquellas labores en que ha puesto la seriedad de su vida”.

La seriedad de su vida. El maestro, a los ojos juveniles, aparecía como un símbolo presunto de la seriedad de vivir. El retrato siguiente era el de una niña del siglo XVI. Pero el muchacho ya no tenía tiempo. Salió y se perdió, ligero y confortado, y acrecido, entre las acacias del Paseo, ahora en la primavera.

Las damas de hoy, en el jardín de Lope, se habían puesto de pie. Era ya hora de despedirse. Todo el grupo, conforme, abandonaba el recinto soleado. La parra dejó de dar su sombra sobre la cabeza más noble. Un momento, una de las damas, quizá la más bella, se asomó al viejo pozo conocedor, que pareció rizarse en su agua somera. La “mosqueta” exhalaba su olor sin que nadie lo percibiese. Ortega, desviado, aspiró un instante con deleite y el rostro se aclaró y lució. Unas risas de mujer no desentonaban en la hora cenital del jardín.

En silencio se atravesó el umbral, se cruzó el zaguán, de regreso. A la izquierda quedaba la escalera, arriba la habitación de Lope. Todos parecían visitantes furtivos que de puntillas se escurrían para que ningún ruido los denunciase al dueño de la casa. ¿Respeto? ¿Desenfado? Efectivamente, arriba nada se movió. ¿Escribía alguien? ¿La pluma rasgueaba sin interrupción? ¡Quién sabe!

Ya en la calle, había más de un coche y todos se despedían. Las señoras pasaban del sol vertical a la penumbra de los vehículos. Ortega, arropado en la compañía amable, partió también, y algunos más de los contertulios. El más adventicio de los visitantes echó a andar solo calle abajo, calle de Francos abajo. El resplandor batía con furia sobre la acera, y grupos populares subían, hablaban ruidosamente, y el transeúnte oía las palabras altas, se cruzaba, y quedaban a su espalda risas y exclamaciones. Todo rodando con propiedad y brío en la brisa aún fresca del verano, que se adelantaba por las calles y plazas de este rutilante junio de Madrid.

Los encuentros (1958), en *Prosas completas*.

Edición de Alejandro Duque Amusco.

Madrid: Visor, 2002, pp. 105-110.

LA REVISTA DE OCCIDENTE, INSTRUMENTO DE PEDAGOGÍA CULTURAL EUROPEA

LEMKE DUQUE, Carl Antonius: *Europabild – Kulturwissenschaften Staatsbegriff. Die Revista de Occidente (1923-1936) und der deutsch-spanischen Kulturtransfer der Zwischenkriegszeit*. Fráncfort del Meno: Vervuert Verlag, 2014. 858 p.

JAVIER SAN MARTÍN SALA

ORCID: 0000-0003-4786-6605

En el espacio reservado para una reseña no es posible sino dejar entrever la riqueza del libro de doctor Carl Antonius Lemke Duque sobre la primera etapa de la *Revista de Occidente*. El libro, con el largo título *Imagen de Europa – Ciencias de la cultura – Idea de Estado*, y con el subtítulo “La *Revista de Occidente* (1923-1936) y la transferencia alemana-española de cultura en el periodo entreguerras”, muy bien editado por Vervuert, tiene nada menos que, diversos índices incluidos, ochocientas cincuenta y ocho páginas. Por eso estas escuetas líneas no pueden hacer sino anunciar el libro e invitar a que al menos las bibliotecas lo adquieran para que quienes leen alemán puedan disfrutar de él. Aquí me limitaré a dar una visión muy panorámica sobre su contenido.

En todo caso conviene dejar sentado desde el principio que una investigación

tan exhaustiva sobre la etapa primera de la *Revista de Occidente* y la editorial del mismo nombre, en su función de transmisora de la cultura superior alemana, requerirá un estudio en profundidad dada la gran cantidad de datos que aporta en los amplios anejos, con tablas gráficas y un detalladísimo diagrama en la página 645, de los colaboradores españoles de la revista según el ámbito lingüístico en el que se formaron o ampliaron estudios, que ya solo él merece todo un comentario. Hay que tener en cuenta que estos apéndices, con las biografías de todos los intervinientes, ocupan más de ciento veinte páginas. La bibliografía es inmensa: ochenta páginas con un tipo de letra de 9 puntos. Terminan el libro los índices, onomástico, de revistas y de lugares.

El autor, el Dr. Carl Lemke Duque, alumno en su momento de Joaquín Abellán, Catedrático de ciencia política, está integrado en el Grupo *Innova* de la Universidad de Deusto, investigando en el *Deutsches Historisches Institut* de Roma sobre “«Europa» y la Sociedad de Jesús: La innovaciones jesuíticas en la Educación Superior y el desafío de la Modernización en España e Italia (1975-2013)”. Cito esto porque el magnífico libro de investigación histórica

Cómo citar este artículo:

San Martín, J. (2015). La Revista de Occidente, instrumento de pedagogía cultural europea. Reseña de “Europabild - Kulturwissenschaften – Staatsbegriff” de Carl Antonius Lemke Duque. *Revista de Estudios Orteguianos*, (30), 187-191.

<https://doi.org/10.63487/reo.363>



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 30. 2015
mayo-octubre

sobre el papel de la *Revista de Occidente* está en relación con la “europeización” de España mediante la transferencia de cultura, en su mayor parte alemana, que representó la empresa fundada por Ortega y Gasset, bien en su papel de revista bien como editorial, tal como se dice en un texto preparatorio anterior del doctor Lemke, para una “reintegración de España en Europa”.

El libro consta de cuatro partes, la primera, muy cortita –pero que encuentra su complemento en las magníficas gráficas (pp. 639-671)– es una breve descripción de la revista y editorial, con lo que nos quedan las referidas a cada una de las palabras del título: Europa e imagen de España, primera parte, que abarca cerca de doscientas páginas. La segunda parte se refiere a las ciencias de la cultura y a las naturales, en español diríamos: a las ciencias naturales y humanas, así como a la filosofía. Es la más larga, pues tiene cerca de trescientas páginas. La tercera, más corta, de algo más de cien páginas, lleva por título “Estado – Economía – sociedad”. A las cuatro partes antecede una muy interesante introducción, que se inaugura con un comentario sobre los objetivos previstos en la propia *Revista* con motivo de las publicaciones, en 1940, de una selección de artículos de la misma, una vez cerrada por la Guerra Civil. En esta introducción se recuerda el motivo fundacional de la *Revista*: ofrecer una panorámica sobre la vida cultura europea-americana, para avanzar y discutir sobre el proyecto de la europeización de España. Con ello Ortega recuperaba, por otros medios, el motivo fundamental del intenso

debate que mantuvo con Unamuno y que, como dice en la introducción, de acuerdo a la tesis más usual era “la quinta esencia de la formación filosófica de Ortega de 1897 a 1911” (p. 12).

Intentaremos en el escaso espacio permitido ofrecer un pálido reflejo de la riqueza escondida en las más de seiscientas páginas de una letra a diez puntos que abarcan las cuatro partes. Para hacerse una pequeña idea de cuál es el tenor del libro conviene leer la breve introducción porque en ella se expresa, primero, cierto déficit que habría en la evaluación de la obra de Ortega, que el autor lo hace recurriendo a quien en su momento fuera su mentor, el citado Joaquín Abellán, aunque, a decir verdad, yo diría que no hace justicia a lo que desde entonces (1997) ha pasado. Segundo, se exponen muy bien las tres partes de la investigación, la idea de Europa y la correlativa de España, presente en la *Revista de Occidente*; la idea de ciencia predominante en ella; y las posiciones políticas de base (sobre el Estado, la economía y la sociedad) que impregnan su tarea en años tan convulsos como son los que rodean la gran crisis de 1929.

En segundo lugar se advierte de que se va a trabajar con la transferencia de cultura “sobre el trasfondo de un modelo lógico-constitutivo de recepción” (p. 18), en el que es necesario tener en cuenta los procesos de resemantización, o desplazamiento de sentido que se pueden dar en los procesos de recepción sin olvidar el sentido en el punto mismo de partida, superando así el modelo más museístico que imperaba, para el cual contaba más la pura realidad material que el sentido tanto

en el punto de partida como de recepción.

Hay que señalar, en todo caso, la pertinencia de los tres grandes campos de actuación, la imagen de España y Europa; la idea de ciencia y sus contenidos; y la política. Y aunque se hace imposible un recorrido por cada una de las tres partes que estudian a fondo esa transferencia cultural, basta una ojeada al detalle con que se estudian los diversos y numerosos autores que participan, de un modo u otro, en la *Revista de Occidente*, o que son reseñados, para darse cuenta de que con este libro se obtiene una visión panorámica de qué era la imagen de España, la ciencia y las ideas políticas en unos años de efervescencia cultural tan increíbles e irrepetibles como los que abarcan el periodo comentado de la *Revista de Occidente*.

La competencia con que se exponen, por ejemplo, en la parte sobre la imagen de España y Europa, cómo se reflejan en la *Revista de Occidente* los debates sobre la configuración de la prehistoria de España, su relación con la Antigüedad greco-romana, en la Edad Media, las diferentes visiones, por un lado, de Claudio Sánchez-Albornoz, con la tesis de la diferencia de España respecto a Europa, en la que el Islam es el elemento negativo, ya en *Revista de Occidente* de 1923 (Lemke, 104 s.; 127 s.), y, por otro, de Américo Castro, con la tesis opuesta de la influencia islámica y judía (Lemke, 132 s.); el debate en la época de Carlos V, y todos los puntos posteriores, incluido el rico apartado sobre los caracteres de los pueblos, o los comentarios hasta sobre la música, o sobre Cervantes, el Quijo-

te, las grandes figuras de las literatura y el arte, acercando a los españoles a los ensayos principalmente alemanes sobre todos estos logros de nuestro pueblo, de manera que no hemos vuelto a conocer. Y así, acercándonos a las páginas de esta revista podemos descubrir el interés que muchas de estas cimas de nuestra cultura despertaban en otros ámbitos. Casi todos los temas encontraron lugar en la *Revista de Occidente*, y son descritos en esta parte del libro del Dr. Lemke de modo preciso. Todos estos comentarios, además de ser motivo de una lectura gozosa, son de un alcance excepcional para entender nuestra historia cultural.

Pero lo mismo pasa en las otras partes a las que no puedo dedicar sino unas cuantas líneas para exponer de qué tratan. La parte tercera, titulada “Ciencias de la cultura y de la naturaleza” es, como hemos dicho, lo que ya de por sí señala a la importancia que el tema de la ciencia y la filosofía tenía en la *Revista de Occidente*. Y sin embargo, frente a los seis apartados (más el resumen) de la anterior, esta sólo tiene dos, el primero se centra en los ocho títulos que aparecieron en los doce números de la “Biblioteca de las Ideas del Siglo XX”, en la Editorial Espasa-Calpe, porque los temas de esos autores tienen su reflejo en la *Revista de Occidente*. El comienzo por el libro de Rickert *Ciencia cultural y ciencia natural* da la tónica de la concepción de la ciencia en Ortega, en la que juega su papel el dualismo metodológico, aunque sea atemperado por ensayos de síntesis. Luego, vendrá la gran aportación a la física del momento, pues el segundo número será *La teo-*

ría de la relatividad de Einstein y sus fundamentos físicos, de Born. Los diversos apartados de esta primera sección de la parte tercera seguirán el resto de esos números de la “Biblioteca” a través de su impacto en la cultura española y en la *Revista de Occidente*. Aparte de la importancia de subrayar el dualismo metodológico inherente a la división de las ciencias de la naturaleza y las humanas, cabe mencionar el interés del estudio de la recepción de la teoría de la relatividad, ya que ahí se implicó Ortega de modo intenso, incluido el ignorado viaje a Múnich en verano de 1922 en el que contactó con el fenomenólogo Moritz Geiger (Lemke, 264) y visitó a Spengler (p. 338)¹. En realidad en el artículo citado en la nota se explica muy bien el objetivo de estas publicaciones: primero dar cuenta de los giros en la ciencia, el dualismo metodológico, la teoría de la relatividad, el cambio en la biología llevado a cabo por von Uexküll y, lo que es más importante, la centralidad de Spengler, que se ve en el dato de ser el autor más citado en el libro de Lemke después de Kant. El quinto punto de esta sección está dedicado a otro giro, el promovido por Adler en el que se ponen las bases de una nueva antropología, que va a tener un gran impacto en esa época en Ortega.

¹ Carl Lemke me había hablado en cierta ocasión de este viaje. Ver C. Lemke Duque, “José Ortega y Gasset y el año olvidado de 1922: la Biblioteca de Ideas del Siglo XX y la *Revista de Occidente* frente a las revoluciones científicas”, *Revista de Estudios Políticos*, 127 (2005), pp. 275-296, esp. 290-293.

Las últimas ochenta páginas de esta parte, que son su segunda sección, están dedicadas al otro gran motivo, ahora ya filosófico, de lo que sería la actividad filosófica de la *Revista de Occidente*, por serlo de su fundador: la historia de la filosofía y la fenomenología. En esta parte, además de los correspondientes comentarios sobre Ortega, aparecerán varias páginas dedicadas a Zubiri y Gaos, así como a la presencia de la fenomenología de Múnich, especialmente Scheler y Pfänder; presencia que se da no solo en la *Revista de Occidente* como en la editorial, en la que se fueron publicando las decisivas obras de estos autores. La sección termina con el comentario a la recepción de August Messer.

La cuarta parte, por fin, dedicada a la política –“Estado, economía, sociedad”–, que no puede dejar de aparecer a pesar del explícito propósito de la *Revista* de excluirla de ella, situándose “de espaldas a toda política” (Lemke, 515), pero los intensos acontecimientos, sobre todo en la segunda mitad de la vida de la *Revista*, no podían dejarle indiferente, aunque esta parte sea la más corta. Se empieza por comentar la idea de Estado integral, como intermedio entre el federal y el centralista, idea que apoyaba Ortega, frente a los catalanistas y a Azaña (Lemke, 521), previendo Ortega lo que al fin ha pasado, de aceptar algunos estatutos especiales. En esta posición Ortega se basaría en el libro de Schmitt *La defensa de la constitución*. También Alcalá Zamora mostró las debilidades de la Constitución justo por las fuerzas regionalistas en 1931. La discusión de la noción de Estado integral, frente al federal, la im-

portancia de Carl Schmitt en este debate, con los importantes comentarios del joven Francisco Ayala, que había estudiado con Hermann Heller y Hans Kelsen, ocupan el apartado 2, que da paso a un largo apartado 3 sobre la crisis del Estado; a un cuarto sobre el colapso de la economía y las soluciones alternativas, inspiradas en gran medida por Sombart. Por fin termina el libro, en un quinto apartado, sobre la sociedad y sus formas en la *Revista de Occidente*.

Todo lo expuesto no son sino destellos de un libro cuya lectura me suscita dos peticiones o en todo caso deseos. La riqueza del *Corpus* de la Revista desde su fundación hasta 1936 es tan extraordinaria que debería ser una tarea nacional del correspondiente Ministerio poner a disposición de todos los investigadores el acceso a esos números mediante su digitalización y puesta en red al menos en las bibliotecas universitarias, acompañando a esos miles de revistas científicas del mundo anglosajón. Uno de los mayores méritos de este libro es mostrar hasta qué

punto la *Revista de Occidente* sirvió de centro neurálgico para la difusión de lo más granado de la producción científica y cultural, principalmente alemana, en esos momentos tan cruciales del siglo. Si uno va anotando los artículos referidos en el libro de Dr. Lemke, verá que por ella ha pasado lo más sustancial de las ciencias humanas y naturales y lo más importante para la configuración del pensamiento político de esa época.

La segunda petición es la conveniencia de preparar una traducción de este libro al español. Su cuidada edición en alemán invita a leerlo, pero no nos puede consolar que el libro pueda ser eficaz en Alemania, porque lo que nos interesa es que lo sea en España, donde por más que intentemos hacernos una idea de qué fueron esos años de la Edad de Plata de la cultura española, no es posible sin tener acceso a un estudio minucioso de lo que supuso la *Revista de Occidente*. Por eso es imprescindible preparar, con las correspondientes ayudas públicas, la edición de este en libro es español.

LA GENERACIÓN DEL 14 EN SU CENTENARIO

LÓPEZ VEGA, Antonio (dir.): *Generación del 14. Ciencia y Modernidad*. Madrid: Biblioteca Nacional de España / Sociedad Estatal de Acción Cultural, 2014, 309 p.

JORGE COSTA DELGADO

ORCID: 0000-0001-6640-7549

El pasado año se celebró el centenario de la fecha en que un grupo de intelectuales españoles hicieron pública su intención de llevar a cabo un proyecto de renovación cultural y política del país. En el valor simbólico de ese acontecimiento, la historiografía ha condensado una serie de procesos sociales junto a la acción coordinada de una nómina de personalidades intelectuales, recogiendo esa amalgama en la etiqueta de “Generación del 14”. Este catálogo, dedicado a esa generación, procede de una exposición organizada por la Biblioteca Nacional de España y Acción Cultural Española entre marzo y junio de 2014. Además de recoger reproducciones de las obras expuestas en la muestra, incorpora diecinueve textos de especialistas que comentan distintos aspectos tratados en la exposición.

Tras los prólogos institucionales de rigor, el catálogo se abre con un texto de Antonio López Vega en el que se sitúa a la Generación del 14 española en el contexto europeo y se resumen los temas que se van a tratar en cada una de las cinco secciones posteriores: la primera está centrada en la figura de Ortega; la segunda abarca la ciencia, la técnica, la arquitectura y la medicina;

la tercera, más heterogénea, reúne un artículo dedicado a la Residencia de Estudiantes, otro a la política y un último a las mujeres coetáneas a la Generación del 14; la cuarta sección está dedicada a las particularidades intelectuales de Cataluña, País Vasco y Galicia; mientras que la quinta se ocupa de la relación de la Generación del 14 con América. Puesto que los artículos son numerosos y variados, no haré una reseña del contenido de cada uno de ellos. Trataré más bien de comentar la imagen global que de la Generación del 14 ofrece el catálogo.

En primer lugar destaca algo que ya está presente en el título de la exposición: hablar de la Generación del 14 es hablar de un proyecto de modernización de España fundado en la innovación científica. En algún texto, particularmente en el de Ana Romero de Pablos, se sitúa a la Generación del 14 como un eslabón decisivo en un proceso más amplio que implica a otros agentes no específicamente intelectuales, como el Estado. Sin embargo, la mayor parte de los autores señalan a la Generación del 14 como el agente principal de la modernización, subrayando, por un lado, la conexión con la Institución Libre de Enseñanza y, por otro, la ruptura con la precedente Generación del 98. Pero, ¿en qué se concretó ese proyecto de modernización de España? Hay un claro consenso en torno a tres rasgos: fomento de la ciencia, importación cultural desde los principales centros intelectuales europeos y participación política activa. Para los dos

primeros hay acuerdo entre las distintas aportaciones al catálogo, mientras que existen divergencias entre los autores que se ocupan del sentido preciso de la participación política, cuya importancia como factor que define a la generación, sin embargo, no se pone en duda. Dejemos, por tanto, la política para el final. La renovación cultural que protagonizó la Generación del 14 se apoyó en una institución fundamental: la Junta para Ampliación de Estudios, fomentada desde la Institución Libre de Enseñanza y dependiente del Ministerio de Instrucción Pública. La JAE y los distintos centros vinculados a ella fueron la plataforma desde la que se impulsó una verdadera revolución científica en España. Una revolución que tenía inspiración europea: los principales centros culturales europeos fueron el lugar de formación de toda una generación de intelectuales y también la orientación para el modelo que pretendían implantar en España. La virtud de la Generación del 14 no solo consistió en salir a Europa a formarse, sino, sobre todo, en dotarse de los medios e instituciones para desarrollar esa formación adquirida a su regreso a España.

Una segunda pregunta que debe contestar un catálogo dedicado a la Generación del 14 es quiénes formaban parte de la generación. Y aquí encontramos una curiosa contradicción que suele acompañar al uso del concepto de generación: al mismo tiempo que se destaca la importancia de instituciones como la JAE y se menciona, de pasada, el número de pensionados (casi 3.000 en el extranjero, cerca de 4.000 en total), el análisis del proceso de moderni-

zación española se reduce a los logros de las grandes personalidades que dan lustre a la generación. Como consecuencia de ello, la discusión historiográfica deriva hacia qué grandes figuras están incluidas en la nómina generacional y cuál es su jerarquía interna. No se entienda esto como una crítica específica al catálogo; al contrario, este refleja fielmente el tipo de debates que la historiografía española ha tenido acerca de las sucesivas generaciones de intelectuales españoles. Un repaso a los artículos no deja dudas: Ortega ocupa el lugar privilegiado en el escalafón, quizás por ser el referente de la más noble de las disciplinas. Lo siguen Azaña y Fernando de los Ríos, con un perfil más político; Ramón y Cajal y Marañón, en medicina; Jiménez Fraud como organizador de la Residencia de Estudiantes; Blas Cabrera, en física; y Leonardo Torres Quevedo como ingeniero –al que la exposición dedicó un amplio e interesante espacio. Nadie puede dudar de la importancia de tales figuras para el desarrollo de una investigación científica de vanguardia en sus respectivas disciplinas, o para la elaboración de un determinado discurso político si hablamos de De los Ríos y Azaña –aunque en todos los casos la cuestión no se agota ahí. Pero es igualmente indudable que la modernización de España depende de lógicas mucho más amplias en las que la acción de estas grandes personalidades, por sí misma, juega un papel poco relevante. Por tanto, para atender al propósito que anuncia el segundo elemento del título de la exposición –recordamos: ciencia y modernidad– sería aconseja-

ble invertir el sentido del análisis: en lugar de describir las aportaciones de estas grandes figuras generacionales a la modernización de España, se trataría de explicar más bien qué hizo posible, en la España de finales del siglo XIX y principios del XX, la aparición de la Generación del 14.

Otra cuestión relevante que se presenta a una persona interesada en conocer el perfil de la Generación del 14 es precisamente dónde trazar los límites, el contorno de ese perfil. En los artículos que componen el catálogo, el perfil de la Generación del 14 está limitado temporal, temática y espacialmente. Los límites temporales son los más evidentes en una división generacional de lo social: así, los miembros de la generación, jóvenes y prometedores intelectuales en 1914, habrían nacido aproximadamente en la década de 1880. Pero ya un mero repaso de los nombres ilustres que el catálogo incluye en la nómina cuestiona estos límites: ¿qué ocurre con Santiago Ramón y Cajal o Leonardo Torres Quevedo? Pues ocurre que el condensado de significados que recoge la agrupación generacional está construido con materiales de procedencia muy diversa. Según muestran Antonio López Vega y Ana Romero de Pablos, tanto la medicina como la ingeniería conocieron avances y figuras similares a las del 14 con años de antelación. El hecho de que sean similares justifica su inclusión en la exposición, pero estas dos disciplinas tuvieron un ritmo de evolución diferente al de la filosofía, la literatura o el periodismo, por ejemplo. La sincronía entre los distintos campos sociales

que impone el concepto de generación, cuando se aplica en un sentido transversal a lo social, genera este tipo de excepciones cronológicas. Cuando esa sincronía no es solamente el efecto del uso de dicho concepto por el investigador, es decir, cuando se produce una sincronización real en el curso histórico de algunos campos sociales, el desfase previo entre los distintos ritmos se solapa y, por un tiempo, parecen funcionar al unísono, o más bien tener espacios de encuentro prolongados en el tiempo. Esto es lo que ocurrió con la medicina y la ingeniería aplicada a la ciencia gracias al impulso de la JAE, con lo que ambas disciplinas se insertan con pleno derecho en la Generación del 14, que podría definirse, en este sentido, como la relativa sincronización de algunos campos de la actividad intelectual: filosofía, ciencias, periodismo, medicina e ingeniería. Sin embargo, hay varias temáticas cuya consideración en el catálogo las sitúa claramente al margen de la Generación del 14: es el caso de la arquitectura o del feminismo, temas tratados en la exposición, pero cuya evolución no comparte los mismos hitos que caracterizan a la agrupación generacional. En cuanto al arte y a la literatura, no encontramos en el catálogo un espacio dedicado en exclusiva. Lo segundo es más excusable, comparando el carácter literario del 14 con el de las dos generaciones que la escoltan en su recorrido histórico. En cuanto al arte, si bien las vanguardias estaban ya abriendo su propio camino, se echa de menos un comentario del trasfondo artístico de la obra pictórica recogida en

el volumen y de su relación con las demás materias allí tratadas.

A los límites espaciales de la Generación del 14 dedica el catálogo sus dos últimos apartados: en el primero se trata el novecentismo catalán, el mundo intelectual y político vasco de la época, y el grupo *Nós* en Galicia. Estos tres espacios tienen una relación desigual con la Generación del 14, que fue un fenómeno estrictamente madrileño. No quiere decir esto que todos sus miembros procedan de Madrid, sino que fue en Madrid donde se generaron los espacios e instituciones que hicieron posible una actuación coordinada. El novecentismo catalán tiene una relación más estrecha con la Generación del 14, pero su evolución cultural y, sobre todo, política difiere bastante de la madrileña. En los casos vasco y, especialmente, gallego, la distancia respecto a lo que ocurre en Madrid es enorme; pese a que algunos vascos como Urgoiti, Ricardo Gutiérrez Abascal, Indalecio Prieto o Ramón de Basterra tuvieran una relación más estrecha con el núcleo de intelectuales del 14. Por último, la sección dedicada a la relación de la Generación del 14 con América destaca el impulso que esta dio a los vínculos intelectuales entre España y ese continente. En las fases que tuvo este acercamiento jugó un rol importante el factor político, que explica, sin pretensión de exclusividad, la simpatía por los Estados Unidos durante la I.^a Guerra Mundial y el tardío vínculo con México, aplazado por la Revolución mexicana y potenciado sobre todo por la afinidad entre la II.^a República y el gobierno de Lázaro Cárdenas, que brindó una ex-

traordinaria acogida a muchos intelectuales españoles que partieron al exilio.

Terminaré esta reseña retomando el problema aplazado del sentido de la participación política de la Generación del 14. Las distintas aportaciones sobre política presentes en el catálogo apuntan a un grupo políticamente cohesionado tan solo en 1914, cuando todos estos jóvenes intelectuales se aproximan a la órbita del Partido Reformista de Melquíades Álvarez. Pasado ese momento, la discusión sobre si en la generación predomina el liberalismo, si este convive con otras líneas políticas como el socialismo, o si esas líneas tienen puntos en común está abierta –yo añadiría a intelectuales firmantes del manifiesto de la Liga de Educación Política como Maeztu y Basterra, que comparten el afán de modernización y renovación de la vida española, pero lo asociaron a un proyecto político de extrema derecha. Por encima de esta coincidencia inicial en el programa reformista, el elemento común que más destaca en la intervención política de la Generación del 14 es la apuesta por la prensa, de una manera diferente a la propia de la Generación del 98. Frente a los artículos individuales de Unamuno, Azorín o Baroja, la Generación del 14 se caracterizó por construir proyectos periodísticos de largo aliento, orientados a la política –*España*, en el segundo período–, a crear opinión pública en un sentido más amplio –*El Sol*–, o a la difusión cultural –*Revista de Occidente*. En esto Ortega destacó especialmente, pero no fue el único.

Además de 1914, hay tres hitos temporales que marcan la trayectoria política de esta generación: la proclamación

de la II.^a República, la Guerra Civil y la Transición democrática de 1978. Sobre lo primero, frente a la generalizada idea de la II.^a República como “república de los intelectuales” reafirmada en distintos artículos del catálogo, Octavio Ruiz-Manjón matiza la influencia intelectual sobre la política española: “no era cierto del todo”. En cuanto a la Guerra Civil y la Transición, señalan el fracaso y el éxito póstumo del proyecto político de la Generación del 14: Antonio López Vega afirma que en 1978 se recuperó el “proyecto reformista socio-liberal de esta generación” porque España sí encontró entonces “el espíritu de concordia, libertad y democracia que faltó en 1936” y atribuye a una ambigua “radicalización política” el fracaso generacional del 36. A este respecto, Manuel Menéndez Alzamora nos recuerda lo evidente, que no obstante a veces pasa desapercibido en estas revisiones generales: hubo un golpe militar en 1936. El artificio de asociar el proyecto político de la Generación del 14 a un espíritu liberal y democrático que fracasa en 1936 y vuelve a emerger en 1978, hace más difícil explicar con claridad cuál fue el papel político de los intelectuales del 14 durante la República y después de la Guerra Civil –no todos murieron en el exilio: hubo quienes murieron durante la guerra, quienes trataron de mantenerse al margen, quienes apoyaron a la República y también hubo quienes apoyaron el golpe militar y la Dictadura franquista.

Pero más allá de este catálogo y de la exposición, cabe preguntarse por qué el centenario de la Generación del 14 ha pasado relativamente desapercibido

para la opinión pública. Sin duda ha significado una ocasión para el encuentro y el debate entre especialistas, que, recogiendo el testigo del que es considerado manifiesto fundacional de la generación (“Vieja y nueva política”), han intercambiado análisis y diagnósticos políticos e intelectuales en los distintos eventos organizados al calor del aniversario. Pero queda la sensación de que, fuera del círculo académico de especialistas en la materia, otros asuntos más urgentes han dejado en la sombra esta celebración. ¿Se debe esto acaso a la escasa promoción del aniversario por parte de académicos e instituciones? ¿O es que la Generación del 14 no aporta nada a nuestro presente histórico? Quizás haya una explicación ideológica a este desinterés. El relato político que se ha construido en torno a esta generación, asociándola globalmente a la libertad perdida en el 36 y recuperada en el 78, sirvió sin duda para legitimar el proyecto político que se intentaba construir durante la Transición. Pero, al mismo tiempo, la insistencia en este relato ha cerrado las puertas a la posibilidad de una reapropiación desde otras posiciones políticas que ahora plantean la crisis del sistema político resultante de dicha transición. Quizás un análisis más preciso y menos generalista del papel político de esa Generación, permitiría una reapropiación más plural de un proyecto que, por otra parte, solo fue plenamente compartido en 1914. Lo que tuvo de compartido lo fue, en buena medida, por su oposición al sistema político de la Restauración. Subrayar las divergencias políticas o los diferentes proyectos que a partir de

ese momento surgieron de esa posición original, además de permitir una reconstrucción histórica más fiel a los hechos, facilitaría la recuperación de una

tradición intelectual y política fundamental en la historia de España, sin asociarla exclusivamente a la defensa de la monarquía constitucional del 78.

LA "VITAL CURIOSIDAD" ITALIANA POR ORTEGA Y GASSET

PARENTE, Lucia: *Ortega y Gasset e la "vital curiosidad" filosofica*. Milán: Mimesis, 2013, 169 p.

ELENA TRAPANESE
ORCID: 0000-0002-6676-4172

Una nueva y valiosa pieza se añade al mosaico de estudios italianos sobre la obra de Ortega y Gasset, cuya actualidad demuestra haber superado los límites generacionales y los confines nacionales y haber alimentado numerosos debates, reflexiones y lecturas hermenéuticas, entre las que se encuentra la que nos ofrece Lucia Parente, de la Universidad de L'Aquila, en su libro *Ortega y Gasset e la "vital curiosidad" filosofica*, verdadera manifestación de amor hacia el pensamiento del maestro de la Escuela de Madrid.

Un poema de Rubén Darío abre el brillante libro de Parente, invitándonos a amar nuestro ritmo y a ritmar nuestras acciones, a evitar la indiferencia y a engarzar las blancas perlas donde "la verdad vuelca su urna". Es con "vital curiosidad", con deseo de "vivir cara a cara la honda realidad contemporánea" y con gran sensibilidad literaria y poética que la autora se acerca a la filosofía orteguiana y engarza sus perlas cristalinas en una combinación que revela

hondo conocimiento de la obra del filósofo y, al mismo tiempo, el deseo de contribuir a la creación de un estilo de pensamiento original.

Con acierto, en los primeros dos capítulos Parente ofrece un estudio erudito y riguroso del subsuelo histórico y filosófico, español y europeo, en el que se han sentado las raíces del pensamiento orteguiano y sus poliédricos *modi res considerandi*: su formación jesuítica y el estudio de las lenguas clásicas, sus estancias en Alemania en contacto con el neokantismo de la escuela de Marburgo, su lectura de Nietzsche, Renan y su diálogo constante con la tradición española y su literatura. Estas experiencias permitirán delinear lo que Parente no duda en definir el "entusiasmo existencial" de Ortega por los fenómenos y las "figuras del saber".

Justamente en esa dirección se mueve la sugerente reflexión del filósofo madrileño sobre la metáfora, a la cual Parente dedica un atento análisis, haciendo especial hincapié en sus escritos juveniles. Carne de la filosofía y elemento de dinamización del pensamiento, la metáfora es, en sí misma, un ejercicio filosófico y evidente señal del carácter abierto y creador del pensamiento orteguiano: lejos de ser un mero

Cómo citar este artículo:

Trapane, E. (2015). La "vital curiosidad" italiana por Ortega y Gasset. Reseña de "Ortega y Gasset e la "vital curiosidad" filosofica" de Lucia Parente. *Revista de Estudios Orteguianos*, (30), 197-199.
<https://doi.org/10.63487/reo.365>



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 30. 2015
mayo-octubre

instrumento discursivo, confiere “consistencia apropiada al contexto reflexivo del que revela la semilla secreta” y se revela como elemento fundamental para dar voz a la estructura íntima del ser humano. Ortega, recuerda Parente, utiliza la metáfora en dos maneras: como metáfora aislada, fulgurante en su carga expresiva e inmediatez textual; o como una serie de metáforas vinculadas las unas con las otras en forma de racimo, capaces de ofrecer nuevos mapas conceptuales y experienciales.

Tras dialogar con pensadores como Lakoff, Johnson, Blumenberg, Ricoeur, Sini, Balañas, Barth, etcétera, Lucia Parente cambia interlocutores y, a través de un cotejo con Freud, Galimberti, Merleau-Ponty, con la fenomenología de Husserl y *Vitalidad, alma, espíritu* de Ortega, aborda la difícil cuestión del papel del cuerpo —como *intracuerpo* y *extracuerpo*— en la configuración de la persona. El cuerpo es, al mismo tiempo, vínculo y vehículo: de la capacidad de elaborar un *unicum* armónico entre visión externa y percepción interna del cuerpo depende el equilibrio de nuestra existencia. La autora remarca que lo importante de la cuestión no reside en estudiar la influencia del cuerpo sobre el alma o viceversa, sino en centrarse en la persona, es decir, en el resultado de un proceso de maduración de los aspectos cognitivos, sentimentales, emotivos y volitivos que determinan las implicancias espirituales, anímicas y corporales de la vida íntima del hombre. Entre ellos, el amor ejerce un papel fundamental, ya que se trata de un acontecimiento anímico y temporal que no debe ser confundido con los “amo-

res” ni tampoco con el “enamoramiento”: lejos de ser un sentimiento inerte o cristalizado (según la célebre definición de Stendhal), se configura como vivificación, creación y conservación intencional de lo amado, como una magnífica operación al par de las almas y de los cuerpos. Los gestos que manan del ímpetu del amor también son modalidades de comprensión y vivificación perenne de lo amado, señales de aquellas “corrientes subterráneas” que informan al individuo y a las generaciones.

Las reflexiones orteguianas sobre el papel atmosférico, ubicuo e invisible de la mujer en la cultura y en la sociedad están estrechamente vinculadas al amor; Parente encuentra sus fuentes de inspiración en Goethe, Kierkegaard y, en general, en el interés por el tema manifestado por la cultura alemana, desde el *Sturm und Drang*, hasta la poesía de Heine, pasando por el romanticismo. Sin embargo, la autora se aleja de la visión de Ortega y, a través de las reflexiones de Victoria Ocampo, apuesta por un replanteamiento de la cuestión que no ve en lo masculino y lo femenino categorías en lucha, sino manifestaciones de la identidad múltiple del ser humano.

Nos encontramos, en los últimos capítulos del libro, con la personal propuesta filosófica de la autora, quien, sostenida por la vital curiosidad de Ortega, se acerca a la razón poética de María Zambrano y va hacia la búsqueda de una actitud filosófica capaz de dar voz y cuerpo al entramado de vida y pensamiento, de razón y sentimientos, de alma, espíritu y cuerpo; se trata de educar al ser humano para que sepa

encontrar fértiles y respetuosas mediaciones entre el yo y sus circunstancias, responsables maneras de estar *en* el mundo y *con* el mundo interno y externo. De lo que se trata, escribe Parente parafraseando a Zambrano, es de humanizar la historia y la sociedad para que lleguen a ser lugares habitables y no hostiles para la persona. Es a través del pensamiento de la vitalidad, es decir “del meditar y comprender” capaz de mantener siempre vivo el elemento de unión entre amor y el mismo acto del pensar que la autora cree que es posible seguir esta exigencia filosófica.

Es precisamente con una llamativa metáfora orteguiana –tomada de *La pedagogía de la contaminación*– que se abren las páginas finales del libro de Lucia Parente: la de los círculos creados por una piedra tirada en un estanque, que

consigue dinamizar una superficie aparentemente calmada. Esta imagen del *trato* vital de Ortega y Gasset revela la actualidad y necesidad de una filosofía abierta que, dotada de un particular estilo de escritura, lee la vida humana en la interactividad de “yo y circunstancias, yo y sociedad, biografía e historia” y que salva la razón histórica de cualquier forma de “hipoteca racionalista”. Atenta intérprete de los círculos creados por la “piedrecita” de Ortega y Gasset, Parente invita a que nos asomemos al estanque, ahora ya no tan calmo, y a que participemos activamente en el proceso de encrespamiento revelador de su superficie. La autora ha elegido y utilizado sus piedras. Ahora ha llegado el momento, ante todo a través de la lectura de este libro, que nosotroselijamos las nuestras.

ORTEGA ANTES DE ORTEGA, LA CULTURA

GARCÍA NUÑO, Alfonso: *El carácter salvífico de la cultura en Ortega y Gasset. 1907-1914*. Madrid: *Studia Philosophica Matritensia*, San Dámaso, 2014, 244 p.

JOSÉ ANTÚNEZ CID
ORCID: 0009-0000-9113-6031

Alfonso García Nuño desarrolla actualmente su docencia en la Universidad San Dámaso de Madrid; filósofo y abogado, es además doctor en Teología. Su recorrido intelectual hace de él un experto conocedor del pensamiento filosófico español contemporáneo. García Nuño

está dotado de la escrupulosa mirada del investigador, un hondo humanismo y un serio bisturí teológico con los que interroga a los grandes creadores de pensamiento.

Desde el inicio sus inquietudes le han llevado a sumergirse en hondo y crítico diálogo con la antropología española: empezó con su estudio de X. Zubiri ante el misterio de la muerte, autor sobre el que realizó su primera monografía teológica en la P. U. Gregoriana; prosiguió con una concienzuda investigación doctoral sobre el genial Miguel de Unamuno, que está en el ori-

Cómo citar este artículo:

Antúñez Cid, J. (2015). Ortega antes de Ortega, la cultura. Reseña de “El carácter salvífico de la cultura en Ortega y Gasset” de Alfonso García Nuño. *Revista de Estudios Orteguianos*, (30), 199-205.
<https://doi.org/10.63487/reo.366>



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 30. 2015
mayo-octubre

gen de su libro “El problema del sobrenatural en Miguel de Unamuno” (Madrid: Encuentro, 2011, 1008 p.), prologado por Ciriaco Morón, y que ya es punto de referencia obligado para cualquier especialista en ese campo. Además su incansable trabajar y su prolífica pluma le han permitido realizar interesantes escarceos en el ámbito del pensamiento político (*Religión en una democracia frustrada*. Madrid: Voz de Papel, 2010), la teología espiritual (“Hacia una vida eremítica”, *Cistercium*, 233 (2003), pp. 883-917, y “San Antonio el Grande de-reflexiona”, *Cistercium*, 253 (2009), pp. 63-71), y filosófico (“Desde la libertad, hacia el sentido. La *logos*-terapia de Viktor E. Frankl”, *La ilustración liberal*, 43 (2010), pp. 27-44). No pueden ser mejores las cartas de presentación del autor que ahora nos ofrece esta obra sobre el gran padre del pensamiento español contemporáneo: *El carácter salvífico de la cultura en Ortega y Gasset. 1907-1914*. Y que sin duda merece la pena leer.

¿Carácter salvífico de la cultura? La pregunta se dirige al punto capital de la relación entre el individuo y la cultura, su articulación radical, que es formulada por Ortega en no pocas ocasiones en términos religiosos: “salvación”, como bien recoge el título: la cultura como salvadora y redentora del individuo y de la sociedad. Para Ortega, en el mismo afán de comprender hay concentrada toda una actitud religiosa (cfr. *Meditaciones del Quijote*, I, 747-748). En este libro: “Nos enfrentamos nada más con el carácter salvífico que tiene para Ortega la cultura en su primera etapa creativa; habrá que preguntarse, por

tanto, qué entiende por cultura en esos años, qué papel tiene respecto al hombre y la sociedad y, si el rol que juega lo entiende como salvífico, en qué consiste, para el entonces joven filósofo, la salvación” (p. 14). Lógicamente comparan en esta cuestión los puntos centrales de toda filosofía buscando su peculiar flexión: persona y sociedad, individuo y colectividad, naturaleza y cultura, ética y política, que Ortega va a ir midiendo, curiosamente, en el campo de la estética a lo largo de sus escritos de ese periodo inicial que comprende los años 1907-1914. El arte se convierte en ágora privilegiado de su reflexión y manifestación (pp. 63-80).

La articulación de estos polos está mediada por la noción de razón y de verdad, y el rol paradigmático que esta juega para conjugar las relaciones entre cultura e individuo. De ahí que la mirada de García Nuño vaya llevando a primer plano en su estudio el tipo de “racionalidad” orteguiana según bebe el maestro más o menos del modo de filosofar de los neokantianos Cohen y Natorp, y según se muestra el impacto progresivo, suave pero hondo, del encuentro de Ortega con la fenomenología de Husserl. Las consecuencias de éste son enormes y García Nuño las descubre en su despertar y primer esbozo germinante en lo que considera un segundo momento (1911-1914) dentro de esta etapa creativa (1907-1914), siempre coherentemente racionalista de Ortega. Los escritos que quedan marcados por la segunda estancia de estudios en Alemania, a la que viaja ya casado y siendo catedrático en la Universidad Central, muestran el creci-

miento de lo que a partir de *Meditaciones del Quijote* en 1914 será el Ortega estrictamente orteguiano. Pero ya desde entonces Ortega iba introduciendo modificaciones, matices y silencios que, sin salirse del común denominador idealista de todos los años estudiados, no se pueden sino ver como síntomas que anuncian el cambio en su filosofía a partir de 1914.

El método usado por el autor consiste en un pormenorizado y concienzudo análisis de todos los escritos de Ortega en su etapa racionalista, o como también se la denomina: idealista u objetivista. Se trata de una atenta búsqueda sobre el ser de la cultura que obtiene y muestra el sutil desarrollo y desplazamiento en la concepción de su papel respecto al individuo. Alfonso no deja texto del maestro sin estudiar, analizar y sistematizar. Este conocimiento exhaustivo de las fuentes dota a sus conclusiones de un peso casi indiscutible. El esfuerzo analítico sintético es admirable, ojalá toda investigación esté apoyada por estudios de este calibre. Lógicamente quien espere un camino rápido, a vuela pluma por un discurrir de ideas volanderas se llevaría una desilusión. García Nuño por el contrario va mostrando el desenvolvimiento de la idea de cultura en pequeños y trabajados matices. Consigue introducir al lector en ese piélagos que es el pensamiento de un filósofo, en el que las ideas madre se van matizando, corrigiendo y desarrollando sin solución de continuidad de página en página, de mes en mes, mostrando un recorrido coherente que quizás no fuese consciente para el mismo Ortega, pero que ha quedado ahí,

en sus brillantes páginas en espera de que alguien nos mostrase su vida, tarea que acomete con éxito esta investigación atento a ese rasgo de “incidentalidad” del escribir de Ortega, pues “con gran frecuencia, de un hecho —«un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor»— nuestro autor toma ocasión para escribir y, en el comentario de la cuestión que origina el artículo o ensayo, encuentra momento para desarrollar, aunque sea brevemente, algún tema de cariz teórico” (p. 14).

En la *Introducción* (pp. 11-43), junto al planteamiento de fines y presentación de la metodología, García Nuño ofrece una completa clasificación de los textos de Ortega y Gasset objeto de este estudio, que se articula con la visión cronológica incluida en apéndice (pp. 229-236). Para ello se sirve de “la edición crítica de sus *Obras completas*, I-X (Madrid, 2004-2010), preparada por el Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación José Ortega y Gasset; concretamente de los volúmenes I, II y VII de la misma. En el primero de ellos, aparecen las obras publicadas en vida del autor y que no fueron recopiladas posteriormente por él en otro libro. El segundo, por su parte, nos ofrece los artículos y ensayos de la etapa estudiada que, con posterioridad a 1914, fueron retomados por Ortega en algún volumen junto con otros trabajos. En el último de los mencionados se halla lo publicado póstumamente” (pp. 23-24). Se trata de “escritos breves, publicados, casi en su totalidad en el período que nos ocupa, en la prensa diaria o en otras publicaciones periódicas no especializadas en filosofía” (p. 15). Pero

aunque el pensamiento de Ortega se presente de una manera un tanto fragmentaria, “no quiere decir –señala García Nuño– que sea un pensamiento asistemático; todo lo contrario, como tendremos ocasión de comprobar, Ortega piensa sistemáticamente partiendo para ello, en los años que nos van a ocupar, de lo asimilado en la neokantiana facultad de filosofía de Marburgo. Esta sistematicidad de su pensamiento permitirá que podamos contemplar como paisaje lo por él pintado, si bien de una forma puntillista” (p. 15).

A continuación la obra se divide en dos partes, cada una de las cuales ofrece los resultados del análisis polarizados en dos momentos: 1907-1911 (pp. 45-136) más objetivista y racionalista y 1911-1914 (pp. 137-220), sin romper con lo anterior, más abierto a la subjetividad fruto del encuentro, entre otros factores, con la fenomenología. “Al concederle la Junta para Ampliación de Estudios la beca que había solicitado, en enero de 1911, parte de nuevo a Marburgo, esta vez con su esposa. Allí asistirá a los cursos de Cohen sobre «Lógica», «El sistema de Kant» y «Filosofía griega» y (...) también participa en unos seminarios de Natorp: «*Metafísica* de Aristóteles» y «*Crítica de la razón pura*» (...). En este tiempo (...) toma contacto con la obra de Husserl, Scheler y Freud” (p. 18). Ortega se abre a otras fuentes filosóficas más allá del neokantismo; “es indicativo a este respecto el contraste entre la conferencia de 1910 «Descartes y el método transcendental» y la de 1913 «Sensación, construcción e intuición», en la que en las acies filosóficas del idealismo

frente al realismo y al positivismo, además del neokantismo, encontramos también la fenomenología de Husserl” (p. 223). Hasta el punto de que fenomenología, vivencia personal y reflexión provocan que: “lo subjetivo frente a lo objetivo, lo individual y concreto frente a lo universal y general van a tomar un protagonismo que, sin llegar a ser el que se halla en *Meditaciones del Quijote*, es notablemente diferente al de los años anteriores, pese a que en ellos podamos atisbar algunos leves síntomas” (p. 23).

En cada parte el análisis es articulado “en torno a tres ejes: la cultura, qué entiende por tal y si tiene como atributo el ser salvífica; el hombre, ante todo como beneficiario de una cultura que es entendida por Ortega como humana, pero también como humanizadora y, como tal, salvadora; y la sociedad, también en cuanto a si es salvada por la cultura por tener ésta capacidad de socialización” (p. 14). De ahí la arquitectura de cada parte en tres capítulos homónimos: la cultura (capítulos 1 y 4); el hombre (capítulos 2 y 5); y la sociedad (capítulos 3 y 6). Especialmente sugerente es cada epígrafe de estos dos últimos capítulos subdivididos: “Sociedad, Política, Socialismo” y “La preocupación por España”; estos epígrafes no sólo muestran un pensamiento de un momento de la vida de Ortega sino su clarividente visión de la realidad y de nuestro pueblo España, que les otorgan un carácter de vigencia increíble para el momento actual.

En el primer momento (1907-1911) Ortega define cultura en contraste con la naturaleza: la cultura es creativa, rea-

liza mentefacturas; frente al mundo de hechos y ley de la causalidad de la mera naturaleza. El hombre ocupa un lugar sobre-natural, está sobre la naturaleza así entendida (aunque no es anti-natural) y mediante la cultura es humanizado en un henchimiento progresivo (pp. 48-49). Cultura implica un progreso lineal (p. 54) que permite construir la paz y su esencia radica en constituir un proceso de separación de lo objetivo de lo subjetivo, según el paradigma de la racionalidad científica neokantiana que permite humanizar superando lo individual y subjetivo en el reino de la objetividad (pp. 62-63). El hombre es aquí para Ortega ante todo el hombre de la cultura (p. 89), solo con ella sale de lo natural y realiza su ideal, un ideal que debe superar el individualismo liberal, pues se descubre que el individuo se diviniza en la colectividad (p. 97). Sociedad, comunidad e historia como construcciones de la cultura tienen al hombre, no son estas tenidas por el hombre. Es la estética clásica frente al romanticismo: "Para nosotros lo divino, es decir, lo suprasensible es lo inteligible, lo ideal, la ley, el yo humano ejemplar frente al yo individual errabundo y pecador" ("Renan. Introducción metódica", II, 33-34). Para Ortega, salvación por la cultura es divinización del hombre y divinización es objetivación, dilución en ese dios de pura objetividad (p. 101). De ahí su visión de la política con la importancia de la pedagogía social y su cercanía con el socialismo de Saint-Simon (p. 117).

Sin embargo en el análisis de los textos, conforme la datación de los escritos se acerca al final de la primera

gavilla de años que se estudian, iban apareciendo elementos extraños al universo marburgués: "Los intrusos eran lo individual y la estética (interioridad lírica, símbolo, metáfora, imaginación creadora, verosimilitud) (...). Sin embargo, cuando en «Adán en el paraíso» (mayo-agosto de 1910) parecía que iba a ser rescatado cada hombre de una humanización salvadora consistente en la desaparición de su subjetividad en lo objetivo y de su individualidad en la sociedad, en virtud de su elevación cultural por encima de la naturaleza, como programáticamente aparecía sintetizado en «La pedagogía social como programa político» (12 de marzo de 1910), Ortega, de manera brusca, acaba imponiendo en dicho artículo la disciplina neokantiana sin solución de continuidad" (p. 222).

La lucha por superar el dualismo entre cultura y naturaleza en el segundo momento de esta etapa se manifiesta en el hallazgo de mediaciones, de realidades intermedias entre polos, así como halla lo verosímil en el terreno de la verdad; ahora introduce elementos intermedios abriendo espacio a lo individual y subjetivo.

Así aunque la ciencia sigue siendo la vía central de la cultura, la filosofía va cobrando una presencia inusual hasta ahora; eso sí, esta se identifica con la lógica, entendida como teoría de la teoría que regula la objetividad (p. 165). Otro matiz significativo radica en que ahora la cultura se construye sobre la naturaleza y no frente a ella, gracias a la mediación: primero, del instinto de potenciación de la vida que en parte es natural y en parte no, y, segundo, del

pathos de los pueblos, que sirve para acoger la pluralidad de culturas sin romper su unidad y para dar cabida a una historia con altibajos, sin una ley de progreso lineal. En todos estos elementos se refuerza la individualidad, aunque siempre bajo el patronazgo de lo general. También en el arte, aunque sigue teniendo la tarea de objetivar lo subjetivo y el artista queda subordinado a esto, frente a lo clásico se afirma también lo barroco y frente a lo sustantivo, lo verbal (p. 224).

En la noción de hombre, los cambios son aún más importantes, pues en este momento Ortega presta mayor atención a la intimidad, interesándose más por la conciencia que en su ser individual y subjetivo contiene la raíz (representación, tendencia, sentimiento) para la partición de la cultura en ciencia, ética y estética. Este estudio redundaba en beneficio de lo individual y subjetivo frente a lo general y objetivo. Ortega logra así ir nítidamente más allá del determinismo materialista gracias a la inmaterialidad de la conciencia (pp. 167-169), de modo que la individualidad se va forjando mediante creación y “la propia vida es algo que puede hacer cada quien libre y responsablemente” (p. 224). Se abre la perspectiva existencialista, solo tímidamente se anunciaba en “Adán en el Paraíso”. La mediación de lo epocal es sumamente sugerente.

Ahora el hombre sigue sin entenderse al margen de la sociedad (pp. 185 y ss.), pero la individualidad toma apoyo en ella sin perderse en lo colectivo gracias a la mediación de la generación. Lo individual, partiendo de lo generacional, reobra sobre lo epocal, modifi-

cándolo e introduciendo en la continuidad el cambio. En política se ausenta la pedagogía social como principal quehacer, y en su lugar crea, con tono muy distinto, una asociación para fomentar la educación política. Se va distanciando del socialismo, ahora una fuerza más entre otras, y le reprocha su rigidez dogmática. Esta rigidez sería causante de la incapacidad para valorar lo particular lo que desemboca en su crítica a la falta de interés en los problemas nacionales por parte del socialismo español. Esta acogida de lo subjetivo e individual se hace sentir también en su preocupación por España, sin perder el horizonte de la europeización, ahora lo propio español, lo que ha de aportarse a Europa es debidamente afirmado. La vinculación con la generación del 98 aparece con fuerza (p. 200). Ante la situación de España, junto a la denuncia de la falta de cultura Ortega afirma que necesita españoles en continua innovación creadora, a la vez que se produce cierto retorno al liberalismo.

A través de este minucioso análisis García Nuño concluye que en estos sub-periodos la cultura, sin que se rompa la continuidad en su concepción, ha perdido su omnipotencia. “Ortega ya no va a hablar de una teología social, ni va a estar nimbada la cultura de todo tipo de atributos religiosos y, aunque siga siendo algo importante, sin embargo, ha perdido el monopolio para la realización del hombre individual y la salvación de España” (p. 226). El Ortega que aparecía inicialmente como profeta de una salvación proveniente de una cultura neokantianamente gestada, en el segundo grupo de años va

abriendo paso a un Ortega nuevo con su personal propuesta de caminos de salvación.

No puedo recoger más detalles, tan sólo concluyo animando al filósofo, al

pensador político, al amante de Europa y de España, y por supuesto al lector de don José, a emplear su tiempo de estudio y su esfuerzo en esta lectura reflexiva, que sin duda le resultará fructífera.

ORTEGA Y SU TRAYECTORIA FILOSÓFICA. DEL NEOKANTISMO A SU ÚLTIMA FILOSOFÍA

LESZCZYNA, Dorota: *José Ortega y Gasset. Studia na niemieckich uniwersytetach* [José Ortega y Gasset. Estudios en la universidad alemana]. Wrocław: Aureus, 2012, 186 p.

ORTEGA Y GASSET, José: *Wprowadzenie dla niemieckich czytelników* [Prólogo para alemanes], edición de Dorota Leszczyna. Wrocław: Aureus, 2013, 92 p.

JEAN-CLAUDE LÉVÊQUE

Los últimos logros de la investigación de Dorota Leszczyna muestran, una vez más, la capacidad sobresaliente que la joven profesora de la Universidad de Breslavia tiene al reconstruir el contexto histórico y filosófico de Alemania en el que Ortega se formó durante a principios del siglo XX.

El primer volumen, el más denso, nos ofrece la Alemania a la que llega el joven Ortega y su complejo mundo universitario. Leszczyna reconstruye en primer lugar con precisión las diversas etapas de la primera estancia alemana del filósofo madrileño, desde sus comienzos en Leipzig y en Berlín hasta su decisiva estancia en Marburgo con Cohen y Natorp.

Utilizando las fuentes documentales publicadas en la nueva edición de la

obra de Ortega y las *Cartas de un joven español*, Leszczyna reconstruye la trayectoria personal e intelectual de Ortega en esos dos años tan decisivos en su formación intelectual.

La autora se esfuerza en describir el medio ambiente intelectual de Marburgo y la vida estudiantil de Ortega con sus maestros Cohen y Natorp, los seminarios que cursó y la influencia que ellos tuvieron en la primera parte de su producción filosófica. Estamos de acuerdo con la autora en el hecho de que la influencia del neokantismo fue más profunda de lo que se suele considerar en la crítica orteguiana.

Los dos textos redactados años después de su regreso de Marburgo, “Adán en el paraíso” y “La pedagogía social como programa político”, exponen las relaciones que Ortega tiene todavía con el pensamiento de sus maestros de Marburgo.

Leszczyna hace referencia a los escritos de Natorp y de Cohen en los que Ortega se inspira durante esta etapa de su filosofía; la pedagogía de cuño socialista de los marburgueses constituye para el filósofo madrileño una posibilidad de progreso para la sociedad española.

La segunda estancia de Ortega en Marburgo, en 1911, coincide con el

Cómo citar este artículo:

Lévêque, J. C. (2015). Ortega y su trayectoria filosófica. Del neokantismo a su última filosofía. Reseña de “José Ortega y Gasset. Estudios en la universidad alemana” de Dorota Leszczyna. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (30), 205-206.

<https://doi.org/10.63487/reo.367>



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

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 30. 2015
mayo-octubre

conocimiento y la profundización de la fenomenología de Edmund Husserl. Ese conocimiento le va a permitir con el tiempo tomar distancia de sus maestros; sin embargo, no tratará de abandonar por completo la perspectiva neokantiana, sino más bien de integrarla en otra perspectiva filosófica.

La familiaridad con Hartmann y Heimsoeth lleva a Ortega a poner en discusión el idealismo marburgués y a practicar la *Logik* de Hegel. Esta “generación de 1911”, como la denomina la autora, se iba desmarcando de sus maestros de forma muy original. En las páginas 83-85, este proceso se describe con precisión al analizar su contexto histórico y el “Prólogo para alemanes”. Esta recuperación de la dimensión ontológica de la filosofía y el intento de abandonar la noción de “conciencia” hacen que los tres pensadores coincidan en su intento de encontrar una salida del idealismo como del realismo.

En los textos traducidos por Leszczyna, la autora pretende mostrar la concreción de una interpretación ontológica de la filosofía de Kant, que trae su inspiración de los debates con la “generación del 11” y con la fenomenología.

La autora considera estos dos textos como fundamentales para la compren-

sión de la filosofía de madurez de Ortega, como puede verse leyendo la presentación de su traducción (pp. 90-91) y las notas en las que comenta los textos orteguianos, muy extensas y completas.

Leszczyna observa el hecho de que, a lo largo de los años veinte, Ortega se aleje cada vez más del neokantismo en sus análisis de la filosofía kantiana y vaya conquistando su propia filosofía y su propio vocabulario.

El otro libro de Leszczyna es una edición en polaco, con amplia introducción, del “Prólogo para alemanes” de Ortega. Aquí también destaca el extenso y pormenorizado conocimiento de la obra orteguiana que tiene la autora y su capacidad de poner los textos en su contexto español y europeo. La introducción reconstruye la trayectoria vital e intelectual de Ortega después de la redacción del prólogo hasta sus últimos textos de los años cincuenta. La atención que la autora proporciona a la filosofía y a la cultura alemana conocidas por Ortega es notable y aporta mucho para la comprensión de su “segunda navegación”. Por ende, este breve texto es otra importante contribución a la crítica orteguiana de hoy en día.

UNA GENERACIÓN MODERNIZADORA

MARTÍN, Francisco José (ed.): *Intelectuales y reformistas. La Generación de 1914 en España y en América*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2014, 255 p.

JAVIER ZAMORA BONILLA
ORCID: 0000-0003-0139-9714

El año pasado se conmemoró el centenario del nacimiento a la vida pública de la Generación de 1914. Hay algo de arbitrariedad en este tipo de conmemoraciones y más cuando la fecha no alude a un acontecimiento concreto. No es discutible que un grupo de intelectuales (filósofos, científicos, novelistas, poetas, periodistas) ha pasado a la historia agavillados en el título “Generación del 14”, pero sí puede serlo el hecho de que ese nombre sea el más apropiado para designar dicha generación o que haya elementos estilísticos, ideológicos, de comunión de creencias, dicho en el sentido orteguiano, que permitan definir a los integrantes de este grupo como una generación. Por ejemplo, hay diferencias notables entre el estilo literario de Ramón Pérez de Ayala y el de Ramón Gómez de la Serna, y de ambos con la poesía de Juan Ramón Jiménez. Qué decir de las muy diferentes posiciones políticas e ideológicas que se fueron decantando en los miembros de esta generación a lo largo del tiempo (Manuel Azaña, José Ortega y Gasset, Fernando de los Ríos, Luis Araquistáin, Gregorio Marañón) y que ya son muy notables desde el principio entre los que firman el manifiesto fundacional de la Liga de Educación Política Española y los que

en esas mismas fechas están configurando el “maurismo” como un intento de promover una ciudadanía activa desde las filas conservadoras (Gabriel Maura, Miguel Maura y, algo mayores, Antonio Goicoechea y Ángel Ossorio y Gallardo, entre otros).

La Generación española de 1914 podría haber pasado a la historia perfectamente como “Generación de 1913”, que es el año en que varios de sus principales representantes constituyen la Liga de Educación Política Española, en octubre; realizan uno de los primeros actos en que la iniciativa de esta generación como grupo es patente: el homenaje a Azorín en los jardines de Aranjuez, el 23 de noviembre, como desagravio frente a la “vieja política” por haber sido postergado el novelista levantino dos veces en su intento de acceder a la Real Academia Española; y, sobre todo, el hecho de que es en 1913 cuando Azorín, en unos artículos publicados en *ABC*, se apropia del concepto de Generación del 98 para definir a la propia frente a la nueva, frente a lo que antes habían escrito Gabriel Maura y José Ortega y Gasset que hablaron de la generación de 1898 como la propia. Francisco José Martín presenta con detalle la génesis de esta generación, confrontada con la del 98, en el texto que firma en el libro aquí reseñado.

Hay cuatro acontecimientos que hicieron que el año 1914 diera nombre a esta generación, además de que así se denominó en términos europeos como recogió el libro famoso de Robert Wohl: la presentación en público de la

Cómo citar este artículo:

Zamora Bonilla, J. (2015). Una generación modernizadora. Reseña de “Intelectuales y reformistas. La Generación de 1914 en España y en América”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (30), 207-208.
<https://doi.org/10.63487/reo.368>



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 30. 2015
mayo-octubre

Liga de Educación Política Española el 23 de marzo de 1914 por José Ortega y Gasset, en el Teatro de la Comedia, con su conferencia “Vieja y nueva política”, que le convirtió en el referente de dicha generación sino lo era ya; la publicación del primer libro propiamente dicho del filósofo, *Meditaciones del Quijote*, en julio, que le consagró como la cabeza pensante de aquellos jóvenes que rondaban la treintena, el que llevaba la batuta, en expresión de Fernando de los Ríos, o el Gran Capitán, en expresión de Antonio Machado; el comienzo, también en julio, de la Gran Guerra, la cual obligó a definirse a todos los intelectuales españoles dentro del debate entre aliadofilia y germanofilia (que analiza en este libro Paul Aubert); y la defensa que desde finales del verano hicieron estos mismos jóvenes, Ortega a la cabeza, en favor de Miguel de Unamuno —con el que tanto se habían enfrentado— tras su destitución como rector de la Universidad de Salamanca. Para estos jóvenes, a pesar de sus diferencias con don Miguel, especialmente sobre la necesaria europeización de España a través de la ciencia y de su posición respecto a la condena a muerte de Francesc Ferrer, Unamuno era un representante de la nueva política que defendían.

Aunque siempre se puedan encontrar excepciones, algunos rasgos definen a los integrantes de esta generación: su europeísmo y cientifismo, su formación universitaria que en casi todos ellos se realiza parcialmente fuera de España, su calidad como científicos o especialistas en distintas ramas del sa-

ber, su inclinación hacia la política o, por lo menos, a participar como intelectuales en el debate público, su vocación y su preocupación pedagógica (de lo que se ocupa José Luis Mora), y su condición de ensayistas (de lo que trata José Ramón González), aunque también hay grandes novelistas y poetas, como los ya citados, aunque siempre han quedado ensombrecidos, como señala Francisco J. Martín por los del 98 y los del 27.

Asimismo, hay que destacar que, por lo menos, en sus orígenes los intelectuales del 14 se presentan en público como grupo y actúan desde plataformas culturales heredadas o propias como el Ateneo de Madrid, la Residencia de Estudiantes y varias revistas y diarios. De presentar este tema se encargan Álvaro Ribagorda y José Luis Villacañas, en este caso para hablar de la labor de Ortega en la revista *España* durante 1915, año en que la fundó y dirigió.

Una cuestión importante, y menos tratada por la crítica, es la vinculación de esta generación con América y su relación con numerosos intelectuales hispanoamericanos. Al tema se dedican dos estudios, uno de Antolín Sánchez Cuervo y otro, centrado en Alfonso Reyes, de Adolfo Castañón, que presenta una interesante selección de anécdotas que el mexicano escribió al hilo de su encuentro con los intelectuales del 14 a su llegada a Madrid en el verano de ese año. El libro incluye también unas útiles referencias bibliográficas de Manuel Menéndez Alzamora sobre la Generación del 14.

Relación de colaboradores

JOSÉ LUIS BOTANCH CALLÉN

Profesor de filosofía de Bachillerato, es licenciado en Filosofía por la Universidad de Barcelona, licenciado en Ciencias de la Educación por la UNED y máster en Mediación por la Universidad de Zaragoza. Sus líneas de investigación giran en torno a la antropología filosófica de la educación, ideología y sociedad contemporánea. Ha publicado “Joaquín Costa: La educación en su contexto. La realidad y el Krausismo” (2011) y “El entusiasmo en educación” (2005). Actualmente está escribiendo su tesis doctoral sobre la antropología en la formación inicial de los docentes.

JOSÉ EMILIO ESTEBAN ENGUITA

Profesor titular del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid. Tanto en la docencia como en la investigación, su trabajo atiende a la filosofía de los siglos XIX y XX, tratada tanto desde una perspectiva histórica como sistemática. Sus líneas de investigación se centran, por un lado, en la filosofía alemana contemporánea, en autores como Nietzsche, Heidegger y Adorno y, por otro, en la filosofía española contemporánea: Ortega y *La Escuela de Madrid*. Ha hecho traducciones y ediciones críticas de obras de Nietzsche y Schopenhauer; entre sus publicaciones cuentan “Vida, perspectiva y metafísica: Antonio Rodríguez Huéscar y José Ortega y Gasset” (2012), “El pensamiento de Ortega en la mirada de Antonio Rodríguez Huéscar” (2011), “El espíritu libre, el topo y el psicólogo: figuras de la crítica y genealogía en la filosofía del porvenir” (2009), “Política del reconocimiento y tipos de ciudadanía” (2007), “Notas sobre el concepto de cultura en *El tema de nuestro tiempo*” (2007), “*Praxis*, poder, libertad. Hannah Arendt y la determinación de lo político” (2006) y *El joven Nietzsche* (2004).

DOMINGO FERNÁNDEZ AGIS

Doctor en filosofía por la Universidad de La Laguna y Diploma de Estudios Avanzados en Ciencias Políticas por la UNED, es profesor titular de Filosofía en la Universidad de La Laguna. Ha participado en varios proyectos de investigación e impartido cursos y conferencias en distintas universidades e

instituciones españolas y extranjeras. Ha publicado artículos en diversas revistas, entre ellas: *El Basiliaco*, *Claves de Razón Práctica*, *Revista de Occidente*, *Metapolítica*, *Isegoría*, *Philológica Canariensis*, *Logos* y *Endoxa*. Entre sus numerosas publicaciones destacan *Sofisticados caníbales. Cuerpo, amor, retórica* (2012), *Bioética y biopolítica* (2011), *Mucho más que palabras. Discurso político y compromiso ético en Derrida y Lévinas* (2010), *Ciencia, técnica y poder político en el pensamiento de José Ortega y Gasset* (2008) y *El desarrollo del pensamiento político de José Ortega y Gasset* (2007).

DOROTA LESZCZYNA

Doctora en filosofía, es profesora del Instituto de Filosofía de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Wrocław, de Polonia. Sus líneas de investigación son la filosofía moderna, la filosofía alemana y la filosofía española. Ha publicado, en lengua polaca, *José Ortegí y Gasseta. Studia na niemieckich uniwersytetach* [*José Ortega y Gasset y sus estudios en las universidades alemanas*] (2012), *José Ortega y Gasset. Dziedzictwo Kanta i neokantyzmu marburskiego* [*José Ortega y Gasset. La herencia de Kant y del neokantismo marburgués*] (2011), “Recepcje filozofii transcendentalnej Immanuela Kanta w XIX-wiecznej Hiszpanii” [“Recepción de la filosofía transcendental de Kant en la España del siglo XIX”] (2011) y “Filozofia egzystencjalna w ujęciu Miguela de Unamuno” [“Filosofía existencial de Miguel de Unamuno”] (2009); y en lengua inglesa “José Lasheras Hellín’s Interpretation of Francisco Suárez’s Views” [“José Lasheras Hellín y su interpretación de la filosofía de Francisco Suárez”] (2009). Recientemente, ha editado en polaco la obra de Ortega *Prólogo para alemanes* (2013).

JESÚS MARTÍNEZ DEL CASTILLO

Profesor titular del Departamento de Filología Inglesa y Alemana de la Universidad de Almería, estudia el lenguaje como logos, es decir, como la actividad humana universal de tipo cognoscitivo que da lugar al pensamiento. Es director del grupo de investigación “Lenguaje y pensamiento: relaciones de significación en el léxico y obras literarias”. Entre sus libros destacan *Sobre las categorías* (2011), *Las relaciones lenguaje-pensamiento o el problema del logos* (2010), *La lingüística cognitiva. Análisis y revisión* (2008), “Hablar, decir y conocer: el acto lingüístico” (2008), *Los fundamentos de la teoría de Chomsky. Revisión crítica* (2006), *La lingüística del decir: el logos semántico y el logos apofántico* (2004), *Significado y conocimiento* (2002), *Benjamin Lee Whorf y el problema de la intelección* (2001), *La intelección, el significado, los adjetivos* (1999) y *An Open Dimension of Meaning* (1997).

NORMAS PARA EL ENVÍO Y ACEPTACIÓN DE ORIGINALES

La *Revista de Estudios Orteguianos*, fundada en el año 2000 y editada por el Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, es una publicación semestral dedicada al estudio de la obra y la figura del filósofo español José Ortega y Gasset, desde una perspectiva cultural y académica.

Los trabajos que se envíen a la *Revista* han de ser originales, inéditos y no sometidos a su evaluación o consideración en ninguna otra revista o publicación.

La selección de los trabajos se rige por un sistema de evaluación a cargo de revisores externos expertos en la materia. El anonimato del sistema de arbitraje se regirá por la modalidad de doble ciego. Al finalizar el año se publicará en la página web de la *Revista* una lista con los nombres de los revisores que han actuado en este período.

La lengua de publicación de la *Revista* es el español pero, previa invitación, podrán enviarse para su consideración también originales escritos en inglés, francés, portugués, italiano o alemán. En caso de ser aceptados para su publicación quedará a cargo de los autores la traducción que será revisada por los editores.

La remisión de originales implica la aceptación de estas normas.

Los manuscritos deberán remitirse, tanto por correo electrónico en archivo adjunto, preferiblemente utilizando WORD para Windows, como en formato impreso a la siguiente dirección:

Revista de Estudios Orteguianos
Centro de Estudios Orteguianos
Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón
c/ Fortuny, 53.
28010 Madrid (España)

Dirección electrónica: estudiosorteguianos.revista@fog.es

Tfno.: 34 917 00 41 39 • Fax: 34 917 00 35 30

www.ortegaygasset.edu/fog/ver/55/revista-de-estudios-orteguianos

La presentación de los manuscritos deberá ceñirse a los siguientes criterios:

1. Los artículos no podrán tener una extensión superior a 30 páginas, tamaño DIN A4 (10.000 a 12.000 palabras) incluidas las notas, a un espacio. La fuente utilizada será Times New Roman, de cuerpo 12 para el texto principal y 10 para las notas al pie de página.

2. El manuscrito empezará con el título, centrado y en redonda. El título ha de ser también traducido al inglés.

Seguidamente debe figurar un resumen (abstract) de no más de 100 palabras y una lista de palabras clave (keywords), con no más de 8 términos. Tanto el resumen como la lista de palabras clave deben tener una versión en español y otra en inglés para facilitar su inclusión en las bases de datos internacionales y en los repertorios bibliográficos.

3. Con el fin de preservar el anonimato en el proceso de evaluación, en página aparte figurará el título del trabajo, nombre del autor o autores, datos de contacto (teléfono, dirección postal y de correo electrónico), así como un breve currículum indicativo (centro o institución a la que está(n) adscrito(s), datos académicos, líneas de investigación y las 3 ó 4 principales publicaciones). Con la misma finalidad se evitará cualquier mención al autor o autores en el resto del texto.

El autor o autores que deseen remitir un manuscrito para su evaluación pueden encontrar los formularios modelo de la Carta de presentación, el Listado de comprobaciones para la revisión final y la Hoja de identificación del manuscrito, así como los Criterios de evaluación de los manuscritos, las Instrucciones dirigidas a los revisores y las Hojas de evaluación empleadas en la página web de la *Revista* (URL: <http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/55/revista-de-estudios-orteguianos>), bajo el título "Normas para el envío de originales".

4. En el cuerpo del texto se evitará el uso de negritas y subrayados. Se resaltarán con cursiva los títulos de obras, textos en lenguas extranjeras o cualquier énfasis añadido por el autor o autores. Las citas textuales se escribirán entre comillas tipográficas, mientras que las citas largas irán en párrafo aparte, sangradas y sin entrecomillar.

5. Las referencias bibliográficas y las notas deben ajustarse a las pautas que siguen. Se preferirá utilizar el sistema de citas bibliográficas con notas a pie de página y al final del artículo figurará siempre un apartado de Referencias bibliográficas en que se recogerán, ordenados alfabéticamente por el apellido del autor, todos los trabajos citados en el texto. De todos modos, se aceptará cualquier modalidad recogida en la Norma ISO 690.

Citas bibliográficas en notas a pie de página:

- a) Monografías: José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente, 1930, p. 15.
- b) Capítulos o partes de monografías colectivas: José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo”, en Karl BÜHLER, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, 1950, p. 7.
- c) Publicaciones periódicas: José ORTEGA Y GASSET, “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, *Logos*, 1 (1941), p. 12.
- d) *Obras completas* de José Ortega y Gasset:
 Si las citas aluden a las *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos). Por ejemplo, en el caso de “La destitución de Unamuno”: I, 661-663. Se preferirá el uso de esta edición por su mayor vigencia y actualidad.
 Si las citas aluden a las *Obras completas*. 12 vols. Madrid: Revista de Occidente / Alianza Editorial, 1983, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos), anteponiéndoles *Oc*83. Por ejemplo, en el caso de “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”: *Oc*83, V, 517-547.
 Si las citas de *Obras completas* van en el cuerpo del texto se seguirá el mismo esquema.
- e) Para citas de ediciones electrónicas véanse más adelante los formatos de citación en el apartado de Referencias bibliográficas, teniendo en cuenta que en las notas se cita el nombre por delante de los apellidos del autor.
- f) Al citar los números de páginas, utilizar el esquema pp. 523 y ss. para referirse a una página y las siguientes.
- g) En las citas sucesivas de alguna obra citada con anterioridad se preferirá el uso de ob. cit. si se repite el título y se omite el lugar de edición y la editorial, siempre y cuando no sea la cita inmediatamente anterior, en cuyo caso puede utilizarse *ibidem* o *ibid.* si es la misma obra y distinta página o, *idem* o *id.*, si se trata de la misma obra y página.
- h) *Vid.* o cfr. se emplearán para referirse a una obra cuyo texto no se ha citado directamente.

Citas bibliográficas en el apartado de Referencias bibliográficas:

- a) Monografías: ORTEGA Y GASSET, J. (1930): *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente.
- b) Capítulos o partes de monografías colectivas: ORTEGA Y GASSET, J. (1950): “Prólogo”, en K. BÜHLER, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 7-9.

- c) Publicaciones periódicas: ORTEGA Y GASSET, J. (1941): "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia", *Logos*, 1, pp. 11-39.
 - d) Sitio web: *Perseus Digital Library Project* (2008): CRANE, G. R. (ed.). [Online]. Tufts University. Dirección URL: <http://www.perseus.tufts.edu>. [Consulta: 7, octubre, 2008].
 - e) Artículo en una revista electrónica: PATERNIANI, E. (1996): "Factores que afectan la eficiencia de la selección en maíz", *Revista de Investigación Agrícola-DANAC*, [Online], 1. Dirección URL: <http://www.redpavfpolar.info.ve/danac/index.html>. [Consulta: 22, abril, 2001].
 - f) Trabajo publicado en CD-ROM: MCCONNELL, W. (1993): "Constitutional History", en *The Canadian Encyclopedia*, [CD-ROM]. Toronto: McClelland & Stewart.
6. Los resúmenes de Tesis Doctorales, que irán acompañados de las correspondientes palabras clave en español e inglés, no deben exceder de 400 palabras. Deben adjuntar, asimismo, los siguientes datos:
- a) Título de la tesis
 - b) Nombre y apellidos del autor de la tesis
 - c) Nombre y apellidos del director de la tesis
 - d) Departamento, Facultad, Universidad y año académico en que la tesis fue defendida y aprobada
 - e) Datos de contacto del autor (teléfono, dirección postal y de correo electrónico)
- En los casos en que la tesis no haya sido escrita en español, se incluirá la traducción al mismo del título y el resumen.
7. No se remitirán las primeras pruebas a los autores por lo que los manuscritos han de enviarse revisados. Los autores recibirán un ejemplar impreso de la *Revista* y un archivo pdf de su trabajo.

El proceso de evaluación y aceptación de manuscritos se realizará del siguiente modo: Los autores remiten el trabajo a la *Revista*, pudiendo recomendar o recusar nombres de potenciales revisores. Tras la revisión editorial, los manuscritos serán objeto de dos informes a cargo de dos revisores externos, que desconocerán la identidad de los autores. En caso de discrepancia, se recurrirá al juicio de un tercer evaluador. El Consejo Editorial decidirá, en vista a los informes respectivos, sobre la conveniencia de su publicación. La *Revista* comunicará a los autores el dictamen y, en caso de que éste haya sido favorable, la fecha previsible de publicación. En caso necesario se solicitará del autor una versión definitiva.

El proceso concluye habitualmente en seis meses, aunque en determinadas circunstancias y por razones diversas la comunicación a los autores puede demorarse.

Serán criterios excluyentes para la admisión de los manuscritos: no incidir en el ámbito cultivado por la *Revista*, excederse en la extensión establecida, no utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada y no enviar el trabajo en el soporte requerido.

El Consejo Editorial de la *Revista de Estudios Orteguianos* acusará recibo y acepta considerar todos los originales inéditos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, salvo cuando sean aceptados, hayan sido expresamente solicitados o para comunicar el dictamen.

Las fechas de recepción, revisión y aceptación de los originales, figurarán también en la página web de la *Revista* en el momento de su publicación.

Es condición para la publicación de originales inéditos en la edición impresa y electrónica, si a ella hubiera lugar, que el autor o autores cedan a la *Revista de Estudios Orteguianos* los derechos de propiedad (*copyright*). Con posterioridad a su publicación en la *Revista*, los autores podrán reproducir los trabajos o parte de los mismos, indicando siempre el lugar de aparición original.

La *Revista de Estudios Orteguianos* es recogida sistemáticamente por las Bases de Datos y Repertorios Bibliográficos *SCOPUS*, *The Philosopher's Index*, *ISOC-Ciencias sociales y Humanidades*, *Catálogo Latindex* y está categorizada en España (ANEP, CARHUS y CIRC) e Italia (ANVUR).

La *Revista de Estudios Orteguianos* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

Revista de Estudios Orteguianos

Quién es quién en el equipo editorial

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, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 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, Universidad Complutense de Madrid, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

Concha Roldán Panadero, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España

Jesús Sánchez Lambás, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

José Juan Tobaría Cortés, Universidad Autónoma de Madrid, España

José Varela Ortega, Universidad Rey Juan Carlos, Madrid, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

Fernando Vallespín Oña, Universidad Autónoma de Madrid, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

CONSEJO ASESOR:

Enrique Aguilar, Pontificia Universidad Católica Argentina

Paul Aubert, Université d'Aix-Marseille, Francia

Marta María Campomar, Fundación José Ortega y Gasset Argentina

Helio Carpintero Capell, Universidad a Distancia de Madrid, España

Pedro Cerezo Galán, Universidad de Granada, España

Béatrice Fonck, Institut Catholique de Paris, Francia

Ángel Gabilondo Pujol, Universidad Autónoma de Madrid, España

Luis Gabriel-Stbeeman, 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 de La Coruña, España

Table of Contents

Number 30. May, 2015

ARCHIVE DOCUMENTS

Working Papers by José Ortega y Gasset

Working notes on Dilthey II.

José Ortega y Gasset

Edited by

Jean-Claude Lévêque and Isabel Ferreiro Lavedán 5

Biographical Itinerary

José Ortega y Gasset – Coriolano Alberini.

Collected epistolary (1916-1948).

Presentation and edition by Roberto E. Aras 39

ARTICLES

Linguistic act, knowledge and significant intent

in Coseriu and Ortega y Gasset

Jesús Martínez del Castillo 79

The construction of scientific knowledge as an ethical-political

imperative in José Ortega y Gasset's thinking.

Domingo Fernández Agis 111

The reception of Jose Ortega y Gasset's works in Poland.

Dorota Leszczyna 127

Idea and University reformation: Jose Ortega y Gasset,

Manuel García Morente and Jaime Benítez.

José Emilio Esteban Enguita 135

Elements for a philosophical Anthropology of education

in Ortega y Gasset.

José Luis Botanch Callén 155

CLASSIC AUTHORS ON ORTEGA

<i>Evocation: Vicente Aleixandre's encounters with Ortega.</i> Introduced by Felipe González Alcázar	175
<i>José Ortega y Gasset, into Lope's garden.</i> Vicente Aleixandre	183

BOOK REVIEWS

<i>Revista de Occidente instrument of European pedagogical Culture.</i> Javier San Martín Sala (Carl Antonius Lemke Duque, <i>Europabild – Kulturwissenschaften Staatsbegriff. Die Revista de Occidente (1923-1936) und der deutsch-spanische Kulturtransfer der Zwischenkriegszeit</i>)	187
<i>“Generación del 14” in its centennial.</i> Jorge Costa Delgado (Antonio López Vega (dir.), <i>Generación del 14. Ciencia y Modernidad</i>)	192
<i>The Italian “vital curiosity” by Ortega y Gasset.</i> Elena Trapanese (Lucia Parente, <i>Ortega y Gasset e la “vital curiosità” filosofica</i>)	197
<i>Ortega before Ortega, the Culture.</i> José Antúnez Cid (Alfonso García Nuño, <i>El carácter salvífico de la cultura en Ortega y Gasset. 1907-1914</i>)	199
<i>Ortega and his philosophical trajectory. From Neo-Kantianism to his last philosophy.</i> Jean-Claude Lévêque (José Ortega y Gasset, <i>Wprowadzenie dla niemieckich czytelników [Prólogo para alemanes]</i> , edición de Dorota Leszczyna, y Dorota Leszczyna, <i>José Ortegi y Gasset. Studia na niemieckich uniwersytetach [José Ortega y Gasset. Estudios en la universidad alemana]</i>)	205
<i>A modernizing generation.</i> Javier Zamora Bonilla (Francisco J. Martín (ed.), <i>Intelectuales y reformistas. La Generación de 1914 en España y en América</i>)	207
List of Contributors	209
Author Guidelines	211
Editorial team	217
Table of Contents	221

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 €
---------	---------	-------------	---------

PUEDA SUSCRIBIRSE POR:

CORREO POSTAL: Centro de Estudios Orteguianos. c/ Fortuny, 53. 28010 Madrid (España)

FAX: 34-91-700 35 30

CORREO ELECTRÓNICO: estudiosorteguianos.secretaria@fog.es

TELÉFONO: 34-91-700 41 35|39

A TRAVÉS DE LA WEB: <http://www.ortegaygasset.edu>

(Rellene los datos al dorso)





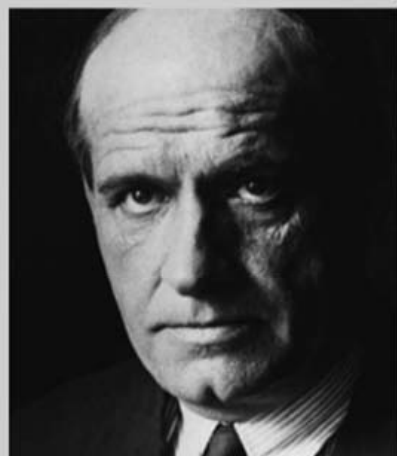
Ortega

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

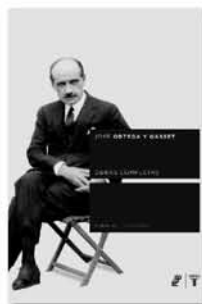
LA OBRA COMPLETA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET



Tomo I (1902-1915)



Tomo II (1916)



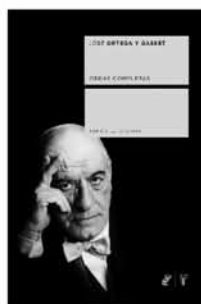
Tomo III (1917-1925)



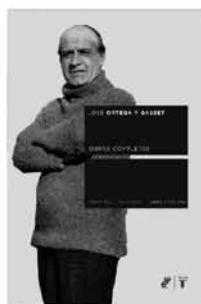
Tomo IV (1926-1931)



Tomo V (1932-1940)



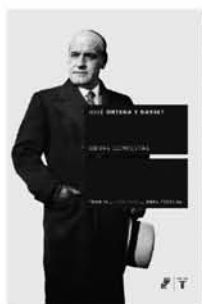
Tomo VI (1941-1955)



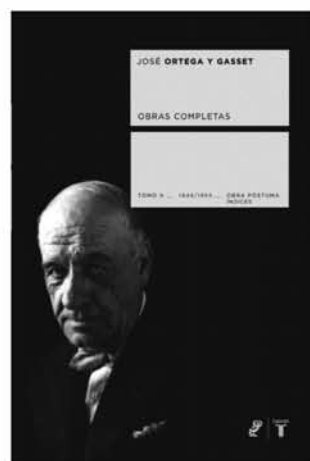
Tomo VII (1902-1925)
OBRA PÓSTUMA



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*

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE INVESTIGACIÓN
ORTEGA Y GASSET

IUIOG



GOBERNA
AMÉRICA LATINA
ESCUELA DE POLÍTICA Y ALTO GOBIERNO

Adscrito a la Universidad Complutense de Madrid

PROGRAMAS DE POSGRADO 2015 / 2016

Formación presencial, semipresencial y online

Un mundo global a tu alcance

MÁSTERES UNIVERSITARIOS OFICIALES · MÁSTERES TÍTULOS PROPIOS · PROGRAMAS *EXECUTIVE* · CURSOS DE EXPERTO

Comunicación Política e Institucional · Estudios Políticos Aplicados · Gobierno y Administración Pública ·
Alta Dirección Pública · Análisis Económico del Derecho · Cooperación Internacional y Gestión de
Políticas Públicas · Cultura Contemporánea: Literatura, Instituciones Artísticas y Comunicación Cultural ·
Derecho Internacional y Relaciones Internacionales · Seguridad, Crisis y Emergencias

Programas con:



UIMP
Universidad Internacional
Menéndez Pelayo

UR Universidad
Rey Juan Carlos

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA



UNED

MD
Miami Dade
College

Más información en el +34 91 700 41 00 | infocursos@fog.es
www.ortegaygasset.edu | www.gobernaamericalatina.org

Edita



Fundadora

Soledad Ortega Spottorno

Presidente

José Varela Ortega

Vicepresidente

Gregorio Marañón y Bertrán de Lis

Vicepresidente Segundo

Jesús Sánchez Lambás

Secretario General y Director Académico

Fernando Vallespín Oña

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@fog.es

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



13,82 euros