

Revista de Estudios Orteguianos

29 
2014

Revista de Estudios Orteguianos

Director

Javier Zamora

Gerente

Carmen Asenjo

Redacción

**Enrique Cabrero, Isabel Ferreiro,
Felipe González Alcázar**

Consejo Editorial

**Mercedes Cabrera Calvo-Sotelo, Adela Cortina Orts,
Juan Pablo Fusi Aizpurúa, Gregorio Marañón y 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 Orteguianos

29 
2014

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, 2014

Diseño y maquetación: Vicente A. Serrano

Diseño de cubierta: Florencia Grassi



Esta revista ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte en 2014



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.n29>



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 29. Noviembre de 2014

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset

Notas de trabajo de la carpeta Paisajes.

José Ortega y Gasset

Edición de

Felipe González Alcázar e Isabel Ferreiro Lavedán 5

Itinerario biográfico

Meditaciones del Quijote. (1905-1914).

Azucena López Cobo 39

ARTÍCULOS

El problema del conocimiento en El Espectador de Ortega y Gasset.

José Maurício de Carvalho 99

Argentinidad y europeísmo en Ortega: dos miradas complementarias.

Béatrice Fonck 115

*La acción tecnológica desde la perspectiva orteguiana:
el caso del transhumanismo.*

Antonio Diéguez 131

El problema de la futurición en Ortega y Marías.

Marcos Alonso Fernández 155

LA ESCUELA DE ORTEGA

<i>Ortega, en el recuerdo y en la obra de Caro Baroja.</i> Presentación de Francisco Castilla Urbano	183
<i>Ortega en mi memoria.</i> Julio Caro Baroja	201

RESEÑAS

<i>Edición del centenario de Meditaciones del Quijote.</i> Ángel Pérez (José Ortega y Gasset, <i>Meditaciones del Quijote</i> , edición facsímil conmemorativa del centenario de su publicación)	209
<i>Vida y psicología. Una biografía de Ortega.</i> Jaime de Salas (Jordi Gracia, <i>José Ortega y Gasset</i>)	212
<i>Ortega desde Gaos.</i> Juan Federico Arriola (José Gaos, <i>Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset</i> , introducción y edición de José Lasaga Medina)	215
<i>Ortega desde fuera (1908-1925).</i> Alba Milagro Pinto (Tzvi Medin, <i>Entre la veneración y el olvido. La recepción de Ortega y Gasset en España. I. 1908-1936</i>)	218
<i>De la democracia deliberativa a la democracia del público.</i> Andrea Donofrio y Enrique Cabrero Blasco (Monica Simeoni, <i>Una democrazia morbosa. Vecchi e nuovi populismi</i>)	222

TESIS DOCTORALES

<i>La filosofía de José Ortega y Gasset hoy. El raciovitalismo como sustento teórico humanista de la configuración de las sociedades del conocimiento.</i> Sandra García Pérez	229
---	-----

BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2013

Enrique Cabrero Blasco	233
Relación de colaboradores	243
Normas para el envío y aceptación de originales	245
¿Quién es quién en el equipo editorial?	251
Table of Contents	255

José Ortega y Gasset

Notas de trabajo de la carpeta

Paisajes

Edición de

Felipe González Alcázar e Isabel Ferreiro Lavedán

ORCID: 0000-0003-0992-6275

ORCID: 0000-0003-2841-6078

Introducción

La presente edición publica las Notas de Trabajo de José Ortega y Gasset de la carpeta titulada por su autor “Paisajes”, conservada en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón con la signatura 20/3. La carpeta cuenta con dos hojas y 4 subcarpetas. Las tres primeras tituladas por su hija, Soledad Ortega, y la cuarta por el autor. La primera (20/3/1), “Toledo”, contiene 9 hojas; la segunda (20/3/2), “Castilla”, 2 hojas; la tercera (20/3/3), “Asturias”, 11 y, por último, la cuarta (20/3/4), “Andalucía”, con 9 hojas y dos carpetillas: “Córdoba” (20/3/4/1), con 13, y “Sevilla” (20/3/4/2), con otras 9 hojas.

Estas notas, agrupadas temáticamente, conformaron en su momento la base de diferentes trabajos orteguianos, en torno a la idea de paisaje o a la descripción de determinadas ciudades. En su mayor parte son anotaciones de viajes factuales, algunas a modo de diario y escritas al hilo de paseos, itinerarios o estancias. Se puede juzgar esta afirmación en la materialidad de los escritos, algunos con una caligrafía muy deformada por el movimiento (quizás mientras iba en coche o en tren), que obligaron a su autor a repetir lo que aparecía casi ilegible, como en 20/3/3-7 y 20/3/3-8. En cualquier caso, son producto único de una época, principalmente los años 10 y 20 del siglo pasado, en que Ortega, como otros intelectuales y artistas de su época, influidos por las

Cómo citar este artículo:

González Alcázar, F. y Ferreiro Lavedán, I. (2014). Notas de trabajo de la carpeta “Paisajes”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (29), 5-38.
<https://doi.org/10.63487/reo.369>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 29. 2014
 noviembre-abril



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

ideas regeneracionistas e institucionistas, dedicaron mucho tiempo a viajar por España, dejando impresiones de todo tipo, ya fueran literarias (con un toque lírico muy común en Ortega durante estos años), pictóricas, sociológicas o filosóficas.

Se puede hacer un primer agrupamiento, que uniría las subcarpetas “Toledo” (20/3/1) y “Sevilla” (20/3/4/2)”, pues las dos le sirven al autor de base para escribir varios artículos sobre el donjuanismo titulados “Meditación de Don Juan”, en los cuales explica al personaje, en función de su vinculación sevillana, frente a lo que hubiera sido de él en el marco toledano, dándole pie a desarrollar su “razón topográfica”. Estos artículos se publicaron en junio de 1921 en *El Sol*; y posteriormente se agruparon en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, Madrid, Revista de Occidente, 1942; y ya desde la segunda edición de 1944 se agruparon en torno al epígrafe “Introducción a un «Don Juan»” (VI, 184-199). Esto parece ser así, pese a que en la penúltima nota, 20/3/4/2-8, se lee claramente “1926”, que pudiera pertenecer a un viaje diferente. Las referencias textuales son también claras. Como señala, “durante un reciente viaje, en días de perfecta primavera” a Sevilla (VI, 189; la fecha del calendario apuntada en las notas, en ese año de 1921, el domingo 11 de primavera tuvo que ser en junio, muy reciente, por tanto, a la publicación de los artículos), estuvo pensando en las relaciones entre la leyenda de don Juan y su vinculación con la capital andaluza. Los escritos sobre Toledo son anteriores, se percibe claramente en los trazos de la caligrafía además de confirmarse por el propio Ortega: “Hace algunos años tuve ocasión de recibir con breve intervalo, tras de la impresión de Sevilla, la que causa Toledo” (VI, 192). Con todo, 1921 es para “Sevilla” la fecha posible, y para “Toledo” la fecha límite. Por otro lado, parte de los materiales de esta carpeta también aparecieron casi textualmente, y señalamos algún caso en la edición, en el artículo “Con Einstein en Toledo”, *La Nación*, 15-IV-1923 (III, 521-525), en que Ortega rememora para su público argentino la visita que hizo el físico Albert Einstein a España para dar varias conferencias en 1923, una de ellas en la Residencia de Estudiantes, haciendo Ortega las veces de traductor. De su viaje común a Toledo, una de las excursiones inexcusables, Ortega compone un escrito mitad lírico, con ideas y expresiones ya publicadas en 1921, y mitad reflexivo, como recuerdo de sus conversaciones.

“Castilla” y “Asturias” quedan ceñidas a un texto muy concreto, los cinco artículos titulados de manera genérica “Unas notas de andar y ver”, serie para la revista *España* entre noviembre de 1915 y enero de 1916. Luego, fueron reagrupados bajo el rótulo “De Madrid a Asturias o los dos paisajes”, para su publicación en *El Espectador III* (Madrid: Calpe, 1921, publicados en *Obras completas*, II, 375-391). A pesar de que algunas ideas y expresiones sobre Cas-

tilla y sus paisajes, y el concepto de “libro de andar y ver”, que Ortega atribuye a los árabes, se hicieron comunes en algunos escritos de 1914, las fechas señaladas en las notas relacionan el viaje hacia Asturias, y por tanto, la datación de la subcarpeta, con 1911.

Respecto de “Córdoba”, es el propio autor quien declara haber tomado estas notas desde el 2 de marzo de 1919. Estas notas cordobesas no se volcaron enteramente en ninguna publicación concreta si se exceptúan algunos textos recibidos en el epígrafe “El origen deportivo del Estado”, de *El Espectador VII* (Madrid: Revista de Occidente, 1929), proveniente del artículo “El origen deportivo del Estado II”, *La Nación*, febrero de 1925 (II, 706-710). También algunas de esas notas fueron utilizadas en “El problema agrario andaluz. Una carta de don José Ortega y Gasset”, *El Sol*, 20 de marzo de 1919, III, 211-214.

Por fin, “Andalucía”, son notas que en gran parte se utilizaron en la serie de cuatro artículos titulada genéricamente “Teoría de Andalucía”; los dos primeros en *El Sol* y los dos segundos en *La Nación*, entre abril y junio de 1927. Posteriormente, pasaron con ese título genérico a constituir la primera parte de *Teoría de Andalucía y otros ensayos* (Madrid: Revista de Occidente, 1942, VI, 175-183).

Criterios de edición

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

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

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

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

que él mismo manejó de su biblioteca personal, conservada en la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón¹.

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

¹ Los libros consultados para estas notas, que se encuentran en la biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset -Gregorio Marañón son los siguientes: Jacob Christoph BURKHARDT (Basilea, 1818-1897), *Der Cicerone* (1855). Leipzig: Seeman, 1910; Jacob Christoph BURKHARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860). Leipzig: Seeman, 1908; Jacob Christoph BURKHARDT, *Griechische Kulturgeschichte*. Berlín: Spemann, [s. a.]. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, traducidas del griego por José Ortiz y Sanz. Madrid: Sucesores de Hernando, 1914, 2 vols.

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 de la carpeta

Paisajes

***1

*2

Madrid

En el fondo del³ invierno madrileño está siempre dando sus latidos una oculta primavera.

El jeroglífico de los

*4

Después de la lluvia el sol triunfante hace que el paisaje sonría entre lágrimas.

***5

[*Toledo*]⁶

*7

¹ [20/3]

² [20/3-1]

³ [Superpuesto]

⁴ [20/3-2]

⁵ [20/3/1]

⁶ [El título "Toledo" es de mano de Soledad Ortega]

⁷ [20/3/1/1]

Toledo

No conozco a nadie – soy como un extranjero – Insociabilidad española. Los personajes del Entierro no se aman – relaciones ceremoniosas.

*8

Toledo una prisión que los prisioneros tienen que defender – sólo tiene escape hacia el cielo.

Cenobio y cuartel, servicio militar de tierra y cielo – Todo toledano clásico tiene un gesto de centinela alerta del enemigo humano y divino – Frente al dardo, la seducción⁹.

Alucinante.

*10

Toledo II

Breñosos, ásperos, estériles los cerros que unen a Toledo ¿qué pueden producir? ¿Para qué sirven en la planetaria Teleología? ¿Qué fruto puede llevar un paisaje así –cerros– en torno a otro defendido por la hoz de un río como un foso natural?¹¹ (Un asno pone su hocico sobre mi pluma y tal vez lee –se tumba y revuelca. Cada uno hacemos al sol lo nuestro). Sólo en una cosa cobra su finalidad este paisaje: el poliorcetes¹².

⁸ [20/3/1/2. Esta nota está copiada por Soledad Ortega quien regaló la original, como indica al dorso, al señor don Juan Antonio Briñas, Reyes Católicos, 40, Vitoria, el 3 de enero de 1964]

⁹ ["Durante siglos debió ser la vida de Toledo una prisión que los prisioneros mismos habían de defender. La ciudad sólo tiene escape hacia el firmamento. Cenobio y cuartel, la existencia aparece en ella como un servicio militar de tierra y cielo, que endurece los pechos contra el dardo y la tentación", "Introducción a un «Don Juan»", *El Sol*, junio de 1921, VI, 193]

¹⁰ [20/3/1/3]

¹¹ ["Breñosos, crudos, estériles, los cerros que ciñen a Toledo, ¿qué pueden producir? ¿Para qué sirven en el finalismo planetario? ¿Qué fruto puede llevar un paisaje así –circo de cerros– en torno a otro defendido por la hoz de un río que le sirve de foso natural?", en "Introducción a un «Don Juan»", VI, 192. Como ejemplo de la versión, apenas alterada, de estas mismas notas en "Con Einstein en Toledo" (*La Nación*, 15 de abril de 1923), puede leerse: "Miraba el genial físico la dramática situación de Toledo, que es un cerro agrio, ceñido de otros como él breñosos, crudos, estériles. No podemos ver un trozo del planeta sin pensarlo como fondo de la existencia humana y escenario de una vida afín. Por eso ante Toledo nos preguntamos: ¿qué historia, que estilo vital pueden producir cerros semejantes? ¿Para qué sirven en el finalismo telúrico? ¿Qué fruto puede llevar un paisaje así –circo de cerros en torno a otro defendido por la hoz de un río que le sirve de foso natural?", III, 522]

¹² ["Ello es que Toledo sólo despierta en nosotros pensamientos poliorcéticos, de evensor de ciudades, y comprendemos que la vida allí sólo es posible como un alerta eterno", "Introducción a un «Don Juan»", VI, 192]

Mi nota sobre los tres tipos de paisaje – el actual, el pretérito y el sin edad¹³.

Cuando los habitantes de Toledo salían a pasear por su murallas y veían los cerros fronteros – que son como una ame // naza petrificada sin querer, sus almas se pondrían tensas y combadas como arcos de ballestas, prontos a expulsar la saeta silbante, (¿defensora?...).

Y de las mujeres –eternas prisioneras de esta prisión– la saeta del anhelo. Sistema dinámico entre uno y otros cerros –adormecido hoy pero latente. Cualquier pretexto lo despierta y vuelve a funcionar¹⁴.

Tarde

Del Polígono viene a rebotar en las murallas la ovación que hacen a un buen golpe de foot-ball.

La diputación provincial levanta los hombros en una ridícula aspiración imperial como /el presidente de la misma corporación/¹⁵ un burgués cuando se pone el frac para presidir una procesión.

*16

Toledo III

Todos los crepúsculos vespertinos, si el cielo está sin nubes, la cintura térra de Toledo repite el milagro de la sangre fluorescente. Reanimada por la jornada solar, licuefacta la sangre de los guerreros muertos en las guerras milenarias alrededor de Toledo, asciende por secretas venas a la superficie. Por eso veis la gleba bajo los olivos y en las barrancadas que araña el Tajo –roja sangrienta cuando el Sol occidente se pone– cuando el sol, perdida toda espe-

¹³ [En efecto, la nota 20/3/3-11, publicada en esta edición, nombra tres categorías de paisaje: inactual, perenne y actual, (transitorio o presente)]

¹⁴ ["Cuando los toledanos salían a pasear por su murallas y veían las colinas inmediatas, que son una amenaza petrificada, sentirían sus almas ponerse tensas y combadas como arcos de ballesta prontos a expulsar la saeta silbante. De las barbacanas naturales que cercan la ciudad parecen llegar constantemente dardos enemigos, estableciéndose entre unos y otros cerros un perpetuo sistema dinámico de ofensiva y defensiva, adormecido hoy, pero que cualquier pretexto puede despertar, disparando de nuevo su funcionamiento", "Introducción a un «Don Juan»", VI, 192]

¹⁵ [Superpuesto]

¹⁶ [20/3/1/4. Esta nota está copiada por Soledad Ortega quien regaló la original, como indica al dorso, al señor don Medardo Muñiz. Academia "San Agustín" Villanueva de la Serena, Badajoz, el día 2 de septiembre de 1963]

ranza, desliza su disco // en una rendija del horizonte –como una moneda en una hucha.

Y Toledo se sonroja toda, de placer, de vanidad – como las mejillas de una moza por quien los hombres pelean y caen ensangrentados. No se ha inventado todavía licor más eficaz que la sangre para dedicar los brindis esenciales. (Para llenar las copas en los brindis esenciales)¹⁷.

✽18

Toledo IV

Desde todas partes y en todos sus puntos es Toledo alucinante y desmesurado. Siempre al lanzar la mirada os sorprende tropezar con un torreón, con un muro, enorme y como aparecido con que no contabais¹⁹.

—
Sólo despierta pensamientos poliorcéticos.

—
Las cabras toman al asalto²⁰ cuotidianamente los flancos verticales de la imperial carroña.

Hoy Toledo está habitado por los gritos de las mujerucas que desde el negro de los zaguanes regañan a sus hijos revolcándose en el sol de la calle²¹.

✽22

¹⁷ [“Durante los crepúsculos vespertinos, si el cielo está sin nubes, la cintura térrea de Toledo repite el milagro de la sangre fluorescente. Reanimada por la jornada solar, *liquefacta* por el calor acumulado, la sangre de los guerreros muertos en las guerras milenarias alrededor de la ciudad, asciende por secretas venas a la superficie. Por eso vemos la gleba bajo los olivos y en las barrancadas que araña el Tajo teñirse de un rojo cruento cuando el Sol occiduo sucumbe. ¡Toledo se sonroja toda de placer y de vanidad, como las mejillas de una moza por quien los hombres pelean y caen ensangrentados! (No se ha inventado todavía licor más eficaz que la sangre para dedicar los brindis esenciales)”, “Introducción a un «Don Juan», VI, 193]

¹⁸ [20/3/1/5]

¹⁹ [“Desde todas partes y en todos sus puntos, Toledo es alucinante y desmesurado. Siempre que lanzáis la mirada os sorprende tropezar con un torreón, con la espadaña de un convento, con un muro enorme que no habíais advertido y se alza de pronto”, “Introducción a un «Don Juan», VI, 193]

²⁰ a Toledo [tachado]

²¹ [“¿Qué queda hoy de esta vida, hecha con guerra y visiones? Hoy Toledo está habitada por los gritos de las mujeres, que desde el negro de los zaguanes regañan a sus hijos, pequeños negroides que se revuelcan en el sol de la calle. [...] Y al caer el sol, cotidianamente, las cabras que pastan en la honda orilla del Tajo, obedeciendo una vetusta consigna, toman al asalto los flancos verticales de la imperial carroña y entran en Toledo como en un redil”, “Introducción a un «Don Juan», VI, 193]

²² [20/3/1/6]

Toledo

Oyendo en el ²³ comedor del Hotel una conversación de muchos me ocurre la posibilidad de un concierto conversatorio: los artistas hablarían tras de una cortina y sería como un contrapunto y ²⁴ armonía dialógica, mejor dicho, polilógica.

*25

Toledo

Encanto de las poblaciones a que hay que llegar poco a poco como Jericó²⁶.

En el café unos coroneles y otros amigos hacen chiste de academia – con risotadas que duelen en los tímpanos como frascas de vidrio. Hablan de faltas de ortografía de los alumnos.

Porque es preciso ir al café. En el hogar de un escritor, de un meditador, es decir, de un hombre que se prepara metódicamente una arterio-esclerosis, es la factura del café una operación religiosa en que interviene la dignidad de los penates.

En el paseo de San Cristóbal. El lugar es tan guerrero que nos asaltan preocupaciones tácticas de conquista y defensa tan ajenas a nuestra condición pacífica y si no nos // retuviera una diligente discreción adoptaríamos actitudes de centinela.

Mediodía: campanas en el aire. Ponemos el oído como una copa para recoger la fluencia sonora que es como un vapor metálico en el ámbito azul.

Al fondo, evanescente, espectral, japonesa la sierra como algo islándico o tibetano. (Kara-Korum)²⁷.

²³ restau [tachado]

²⁴ amon [tachado]

²⁵ [20/3/1/7]

²⁶ [“¡Qué diferencia entre la ciudad ancha y el encrespamiento urbano de Toledo! Es aquella una población abierta y asequible; en Toledo, por el contrario, áspero y hermético, más bien que entrar tenemos que insinuarnos. Ello le presta el encanto propio de las ciudades a que hay que llegar poco a poco, como a Jericó”, “Introducción a un «Don Juan», VI, 192]

²⁷ [“Si nos detenemos en el paseo de San Cristóbal, hallamos tan guerrero el lugar, que nos asaltan preocupaciones tácticas de conquista y defensa, ajenas a nuestra pacífica condición habitual, y si no nos retuviese diligente atención adoptaríamos actitudes de centinela. (Tal vez hay rumor de campanas en el aire y ponemos el oído como una copa para recoger la fluencia sonora, que es como un vapor metálico derramándose en el ámbito azul. Al fondo, esfumada, espectral, se encorva la sierra, árida y terrible como un paisaje tibetano)”, “Introducción a un «Don Juan», VI, 192]

Dinamismo emocional de la ciudad ²⁸ montuna – racionalismo de la llana –Ésta es resultado de una construcción²⁹.

Toledo algo *septimontium* –aguileño-imperial.

*30

Entierro Conde Orgaz

El clérigo con sobrepelliz de la derecha parece ser el “artista” del durico grande. Tiene el ojo hacia arriba, exultante, lleno de iluminación y todo él un gesto de artista a quien le sale bien una obra. Es un: ¡Voilà!

La mano derecha es *tout* Cervantes –pero con lo otro.

Es una fiesta aristocrática a la española: todos son gente.

Mientras me exalto el sacristán contrasta con los ladrillos una peseta que le han dado y en la pila de agua bendita.

Quiere dar la idea de un corro sin que desaparezcan del primer término las tres figuras.

Gravitación de estas tres y “papillonismo” de las damas en torno y tropel de ca // bezas – un “essaim” de abejas que liban una flor –movibles– manos y figuras grandes dinámicas de los lados³¹.

²⁸ septi [tachado]

²⁹ [“Hace algunos años tuve ocasión de recibir con breve intervalo, tras de la impresión de Sevilla, la que causa Toledo. ¡Qué diferencia entre la ciudad ancha y el encrespamiento urbano de Toledo! Es aquélla una población abierta y asequible; en Toledo, por el contrario, áspero y hermético, más bien que entrar tenemos que insinuarnos”, “Introducción a un «Don Juan», VI, 192]

³⁰ [20/3/1/8]

³¹ [“El *Entierro del conde de Orgaz* sorprende con delectación una escena típica del vivir toledano. Se trata de un guerrero muerto que va a la tumba vestido de sus hierros. Se trata de un milagro, de una aparición. Se trata de una asamblea ceremoniosa, a que acude la «gente distinguida» de la ciudad: capitanes, magistrados, eruditos, frailes y prestes. Los rostros, de gótico óvalo, anuncian almas tan fervorosas como poco inteligentes. Sobre la escena gravita la formidable alucinación de la fauna celestial. *Greco* ha querido dar la impresión de un corro sin que desaparezcan del primer término las tres figuras esenciales: el cadáver y los dos santos revestidos de suntuosos ornamentos. Grave, corpóreo, pesando sobre la tierra, este grupo atrae el tropel de cabezas que palpitan en torno como llamas lívidas o enjambre de falenas que vibran sobre las gemas de la capa pluvial. A ambos lados, unas figuras alargadas hacen un arrebatado aspavento, y a la derecha, un clérigo con sobrepelliz parece ser el «artista» del divino fraude. Tiene el ojo hacia lo alto, exultante, lleno de iluminación, y todo él un gesto de artista a quien sale bien

*32

Martes

En el Zoco venden sólo cosas, artículos – nueces, higos, piñones –Quesos– alimento para almohades³³.

La Toledo imperial hoy inerte provincia. Cómo ha crecido la mediocridad del mundo – faltan cabezas para tanta capital.

Cómo la construcción sigue palmo a palmo los relieves del terreno. En lugar de suprimir la posibilidad graciosa que el capricho del terreno ofrece allanándolo, gime hozándolo – se hace de él como el poeta de la rima, motivo de una idea arquitectónica – se extrae de él su “razón topográfica”³⁴.

Así resulta la individualidad // de cada calle, de cada casa. Cada casa estaba como individualmente prevista por el terreno. Y esto es ser individual: que nuestro ser y nuestros gestos parezcan fatalmente adecuados a la circunstancia.

¿Qué buscamos en la ciudad vieja? ¿Es sano este placer?

**35

[*Castilla*]³⁶

un número del programa. (Mientras hacemos estas observaciones, sumidos en la medialuz de la iglesia, el sacristán, contemporáneo nuestro, contrasta una peseta que le han dado contra los ladrillos y la pila de agua bendita)”, “Introducción a un «Don Juan»”, VI, 193-194]

³² [20/3/1/9]

³³ [“Al cruzar por Zocodover vemos que sólo se venden cosas ardientes: nueces, higos, piñones, alimento para almohades o para templarios”, “Introducción a un «Don Juan»”, VI, 194]

³⁴ [“Y al hallarnos dentro del recinto mágico nos sorprende el acierto con que la arquitectura ha obedecido la razón topográfica del más ilustre cerro manchego, siguiendo palmo a palmo los relieves del suelo. En lugar de suprimir la posibilidad graciosa que el capricho del terreno ofrece, allanándolo, geometrizando, se ha hecho de él, como suele hacerlo el poeta de la rima, motivo inspirador para una idea arquitectónica. Por esto es cada rúa, individual, única, y cada casa parece haber estado nominativamente prevista por la gleba. El capricho del hombre queda sustituido por el de la tierra, y el perfil de la ciudad parece dibujado por la misma voluntad tectónica que ideó las crestas de la frontera serranía”, “Introducción a un «Don Juan»”, VI, 191]

³⁵ [20/3/2]

³⁶ [El título “Castilla” es de mano de Soledad Ortega.]

*37

Aun cuando es el calor solar padre de las flores es también su agostador: en la zona tórrida no hay sino desiertos, yermos calcinados. Del mismo modo es muy difícil el lirismo en los pueblos cuyo corazón no da sino pasiones. Hay psicologías tórridas. Ni amor ni amistad³⁷.

Lírica poesía del primer pronombre personal – imposible de tomar como cosa. Es lo único que no es cosa,³⁹ Yo⁴⁰.

Pero, al cabo, cosa es. Cosa que no es ninguna cosa. Panteísmo yoísta alemán. Yo = cosa – génesis – spiraculum vitae. Status nascens y evanescens⁴¹.

³⁷ [20/3/2-1]

³⁸ ["Mira, mirada: aun cuando es el calor solar padre de las flores, es también su agostador; en una zona tórrida no suele haber más que yermos calcinados. Del mismo modo es muy difícil el lirismo en pueblos cuyo corazón no da sino pasiones. En nuestros campos casi tórridos son casi tórridas también las psicologías. No hay en ellas dulce amor, ni blanca amistad, ni verde esperanza, ni azul veneración", "De Madrid a Asturias o los dos paisajes" (1915-1916), en "Notas de andar y ver", en *El Espectador III* (1921), II, 384]

³⁹ el [tachado]

⁴⁰ ["Y esto es lirismo: mantener frente a lo que hay fuera un huertecillo íntimo, cerrado, libre, un yo, una conciencia de lo bueno y lo discreto, de lo bello y lo ordenado y lo justo. En este lugarillo interior se perpetúa la divina fermentación espiritual que luego pone algún aroma sobre la carroña pútrida de la naturaleza, de los instintos naturales; sobre todo, del instinto radical: la conservación", "El lirismo en Montjuich", *El Imparcial*, 10-VIII-1910, I, 374. También en "Ensayo de estética a manera de prólogo" (1914) leemos: "Kant reduce la moral a su conocida fórmula: obra de tal manera que no emplees sólo como medios a los otros hombres, que sean como fines de tus propios actos. Hacer, como Kant, de estas palabras la expresión de una norma y el esquema de todo deber equivale a declarar que de hecho cada uno de nosotros usa de los demás congéneres, los trata como cosas. El imperativo de Kant, en sus varios dictados, aspira a que los demás hombres sean para nosotros *personas*, no utilidades, *cosas*. Y esta dignidad de persona le sobreviene a algo cuando cumplimos la máxima inmortal del Evangelio: trata al prójimo como a ti mismo. Hacer de algo un *yo mismo* es el único medio para que deje de ser cosa", I, 667]

⁴¹ ["En suma, ha de hacer como el pintor impresionista, que sitúa en el lienzo los ingredientes necesarios para que yo vea una manzana, dejándome a mí el cuidado de dar a ese material su última perfección. De aquí el fresco sabor que tiene siempre la pintura impresionista. Nos parece que vemos los objetos del cuadro en perpetuo *status nascens*. Y toda cosa tiene en su destino dos instantes de superior dramatismo y ejemplar dinamicidad: su hora de nacer y su hora de fenecer o *status evanescens*. La pintura no impresionista, cualesquiera sean sus restantes virtudes, tal vez en otro orden superior a las de aquél, tiene el inconveniente de que ofrece los objetos ya del todo concluidos, muertos de puro acabados, hieráticos, momificados y como pretéritos. La actualidad, la reciente presencia de las cosas en la obra impresionista, les falta siempre", en "Sobre la novela II. No definir. La novela, género moroso. Función y sustancia", *El Sol*, 2-XII-1924, en *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela*, III, 884]

Véase nota sobre Weber⁴². El amor fingido como paso a la reivindicación del individuo.

*43

Coraje – Cohen – Sancho – Tathandlung – hazaña⁴⁴.

Querámoslo hoy o no, no encontramos en toda Europa un paisaje que exija, como Castilla, el guerrero⁴⁵.

Sobre el fondo anchísimo de la historia universal los españoles hemos sido sólo un ademán de coraje⁴⁶. //

⁴² [En el primer epígrafe de *España invertebrada* (1922), proveniente de “Particularismo y acción directa. Bosquejo de algunos pensamientos históricos I”, *El Sol*, 16-XII-1920, después de discutir sobre la idea de Herbert Spencer sobre la diferencia entre el espíritu guerrero y el espíritu industrial, al hilo de las relaciones de Roma y Castilla con la idea de colectividad guerrera, encontramos la siguiente nota al pie sobre Max WEBER (1864-1920): “Uno de los hombres más sabios e imparciales de nuestra época, el gran sociólogo y economista Max Weber, escribe: «La fuente originaria del concepto actual de ley fue la disciplina militar romana y el carácter peculiar de su comunidad guerrera» (*Wirtschaft und Gesellschaft*, p. 406; 1922)”, III, 443]

⁴³ [20/3/2-2]

⁴⁴ [En “Meditación del Escorial”, publicado en *El Espectador VI* (1927, pero cuyo texto provenía de una conferencia en el Ateneo de Madrid en 1915, y de un artículo anterior) hay todo un epígrafe (“El coraje, Sancho Panza y Fichte”) que hace referencia a la anécdota de varios encuentros con su maestro Hermann COHEN sobre el término filosófico *Tathandlung*, usado por Fichte, y la lectura que aquél hacía del *Quijote*. Al final concluye Ortega: “Me dirigía a casa del maestro, y le hallaba inclinado sobre nuestro libro, vertido al alemán por el romántico Tieck. Y casi siempre, al alzar el rostro noble, me saludaba el venerado filósofo con estas palabras: «¡Pero, hombre!, este Sancho emplea siempre la misma palabra de que hace Fichte el fundamento para su filosofía». En efecto: Sancho usa mucho, y al usarla se le llena la boca, esta palabra: «hazaña», que Tieck tradujo *Tathandlung*, acto de decisión, voluntad”, II, 663]

⁴⁵ [“Queramos o no queramos, no hay en toda Europa un paisaje que como Castilla exija tan imperativamente la presencia del guerrero”, “De Madrid a Asturias o los dos paisajes”, II, 387]

⁴⁶ [“He aquí la genuina potencia española. Sobre el fondo anchísimo de la historia universal fuimos los españoles un ademán de coraje. Ésta es toda nuestra grandeza, ésta es toda nuestra miseria. Es el esfuerzo aislado y no regido por la idea un bravío poder de impulsión, un ansia ciega que da sus recias embestidas sin dirección y sin descanso. Por sí mismo carece de finalidad: el fin es siempre un producto de la inteligencia, la función calculadora, ordenadora. De aquí que para el hombre esforzado no tenga interés la acción. La acción es un movimiento que se dirige a un fin, y vale lo que el fin valga. Mas, para el esforzado, el valor de los actos no se mide por su fin, por su utilidad, sino por su pura dificultad, por la cantidad de coraje que consuman. No le interesa al esforzado la acción: sólo le interesa la hazaña”, “Meditación del Escorial”, en *El Espectador VI*, II, 662-663]

**48

[Asturias]⁴⁹

*50

Miércoles 21 junio

De San Esteban a Luarca

A las 5³⁴ salimos. Pasamos por muros de Pravia. El Pito. La casa de los Selgas. Fama injusta. Las hortensias blanco-azuladas sobre el verde⁵¹ oscuro de los árboles.

El Greco. Una Asunción. Muy alargado. Como un paisaje admirable debajo. Una piedra preciosa este cuadro donde el color brinca.

El paisaje por Soto, Cadavedo, Canero es más amplio, sintético y severo o fuerte que el que hallábamos el martes. Pinos, montes más recios y menos poblados con líneas más amplias y resueltas cierra los valles. El verde es más oscuro. Las casas más blancas y los tejados de pizarra. Deliciosos senos revueltos por cuyo fondo pasan riachuelos. Las carretas cantan.⁵² Gua // dañas sobre las altas mieses.

Vamos junto al mar a una grande altura –de cuando en cuando aparece una firme dentellada que el mar da a la tierra formando una concha (concha de Arnedo) donde⁵³ viene a descansar en una sola larga curva de ola suavemente espumosa. Amplias vistas del “vellón azul del mar”. El sol borracho –de oro como una uva en septiembre– se zambulle en el mar tras de una alta cresta de pinos.

Llegada a Luarca. Las luces: la alegría... Gente de cara apretada por la risa. La ciudad oxigenada.

*54

Ruralismo de Asturias.

⁴⁷ [Al dorso de la nota se lee: Senadores y diputados. Barcelona]

⁴⁸ [20/3/3]

⁴⁹ [El título “Asturias” es de mano de Soledad Ortega]

⁵⁰ [20/3/3-1]

⁵¹ fuerte [tachado]

⁵² Hac [tachado]

⁵³ se rompe [tachado]

⁵⁴ [20/3/3-2]

Independencia del estado⁵⁵

Pueblo sin tópicos fantásticos.

Medias tintas

⁵⁶ Unidad conformativa del terreno: la escultura de la tierra es, a su vez, escultor de las almas por mediación de las costumbres; como el agua gota a gota esculpe las almas⁵⁷.

Sensualismo: el nómada es el bárbaro.

Presentismo: futuro y pasado se regulan seriamente: ¿Procede esto de la emigración? “Vuelve tan vaquero”⁵⁸.

⁵⁵ [En la serie “De Madrid a Asturias o los dos paisajes” hay todo un epígrafe dedicado al “ruralismo” de la región asturiana donde se desarrollan o resumen algunas de las ideas aquí apuntadas (el ruralismo asturiano, las divergencias entre provincias y regiones, la capacidad del Estado para vertebrar España...), que no se citan por tratarse de un texto demasiado extenso: Véase II, 387-391. No obstante, en la serie de artículos de la revista *España*, de la que proviene el texto de *El Espectador*, fue Ortega algo más explícito en este punto: “Las tres sospechas. Tras de este prólogo no podrá esperarse que tenga yo mucho que decir de Asturias. En resumidas cuentas, podría todo ello encerrarse dentro de estas tres sospechas: 1.ª, que muy probablemente no existe en toda España un país donde con mayor pureza e intensidad se dé los caracteres de una unidad regional; 2.ª, que falta por completo en Asturias la clara conciencia de eso. Los asturianos se sienten región, pero no se saben región; 3.ª, que España recibirá incalculables beneficios, el día en que los asturianos adquirieran esa clara conciencia regional y actúen sobre España no como asturianos, sino como Asturias. No es mucho, pues, lo que tenía que decir de Asturias; pero si esas sospechas pudieran certificarse, creo yo que no serían poco”, “Unas notas de andar y ver. Vaga opinión sobre Asturias I”, II, 902]

⁵⁶ Req [tachado]

⁵⁷ [“Sólo bajo la especie de región influye de un modo vital la tierra sobre el hombre. La configuración, la escultura del terreno, poblada de sus plantas familiares, y sobre ella el aire húmedo, seco, diáfano o pelúcido, es el gran escultor de la humanidad. Como el agua da a la piedra, gota a gota, su labranza, así el paisaje modela su raza de hombres, gota a gota; es decir, costumbre a costumbre. Un pueblo es, en primer término, un repertorio de costumbres. Las genialidades momentáneas que en él se produzcan componen sólo su perfil”, “De Madrid a Asturias o los dos paisajes”, II, 389]

⁵⁸ [“El tema es, creo yo, inagotable. En su exposición adecuada convendría poner también de manifiesto los peligros que trae consigo el ruralismo. Pero ahora sólo me tocaba señalar desde lejos esta opinión, tiempo hace en mí formada, para justificar el sincero entusiasmo que me infundió hallar en Asturias una raza de hombres capaces de intervenir en la vida contemporánea sin perder la solidaridad de espíritu con el campo nativo. «Éste vuelve tan vaquero como se fue», oía yo decir en un colmado de Pravia a cierto comensal mientras designaba a un mozancon cuadrado y recio, de jocundo semblante pueril y, según las trazas, recién desembarcado de América”, “De Madrid a Asturias o los dos paisajes”, II, 391]

El paisaje asturiano como lo eterno-presente. Las tres clases de paisajes.

Inseparación de clases: el ⁵⁹ paisaje y las costumbres en él preformadas //

*60

II

unifican las clases. Democracia sentimental o fraternidad.

Suspiciacia: el efecto del ruralismo.

El hombre, suspicaz formación secundaria, defensiva en torno al hombre íntimo. Por tanto dualidad: el hombre cascabel. El hombre roto = dos hombres, dos trozos, el hombre que es dos no puede en ninguno de esos dos ser entero. Humorismo literario y social. Disociación individual. Plebeyismo o antijerarquismo.

Turbulencia en el hablar.

Un pueblo suspicaz no es espontáneo –por tanto, no pasional ni imaginativo– sino intelectual. Pero un intelecto defensivo, que se agota en guerrillas para la vida práctica, para la independencia del individuo.

*61

III

Es preciso dar una *fe* o tarea a ese intelecto.

⁶² /Ningún/⁶³ pueblo de España es como éste una región. Se sienten región pero no se saben región – no hay una conciencia regional.

/Una de/⁶⁴ las industrias más independientes del extranjero: pero les falta –como en todo– la potencia superior. Falta de estudios sobre la economía

⁵⁹ campo [tachado]

⁶⁰ [20/3/3-3]

⁶¹ [20/3/3-4]

⁶² Pocos paí [tachado]

⁶³ [Superpuesto]

⁶⁴ [Superpuesto]

regional. El crack de Gijón –por errores elementales de concepción económica⁶⁵.

El ruralismo les impide una normal aspiración y visión de lo grande. Se tiende a la minucia aldeana. Y cuando esto no pasa es por un momento patológico como en Gijón.

Falta una pasión en Asturias: in //

*66

vitación al regionalismo.

La *mía* casa.

No tienen serenidad, sin embargo. La inquietud, titilación del hombre roto.

*67

Jueves 29

La fábrica de Orueta. La forjadora y el martillo pilón. Empleamos la cohesión superior de un trozo de materia para disociar otros. Con un instinto coregimos otro.

La casa de Robinson.

⁶⁵ ["Así en este puerto de Gijón, tan sin ventura, que ni siquiera es el puerto de Gijón. Enfrente de él, a unas cuantas millas de distancia, avanza sobre el mar, como una lengua que lame su espalda inquieta, un cerro oscuro. Los ingenieros fueron allá, desventraron el cerro y, a la fuerza, lo convirtieron en puerto del Musel. Luego vinieron los empleados del Ministerio de Fomento e hicieron del puerto del Musel el puerto de Gijón. Para todo ello se encontraron razones sobradas de orden económico y náutico. Hubo, sin embargo, largas y ardientes disputas que dividieron en dos bandos acérrimos a los gijoneses, como hoy se dividen en germanófilos y francófilos y mañana se dividirán de otra manera porque a los buenos españoles les es el mundo un pretexto para querellarse los unos con los otros", "Cuadros de viaje.- ¡Se van, se van!", *España*, 9-IX-1915, I, 901]

⁶⁶ [20/3/3-5]

⁶⁷ [20/3/3-6]

Viernes 30

El asilo de Pola de Siero. La garrulería de las madres. La madre-novilla. El pingüino mudo que “quiere irse”. Las hermanas que se disputan sobre quién va en automóvil. La moribunda.

El viejo sapo que sirvió al rey en 1844 –nació el 25.

*68

En los senderos una mujer que se vuelve.

Sangre de toro y añil⁶⁹.

*70

En los senderos una mujer que se vuelve.

Sangre de toro y añil.

Entre Candás y Luarca los promontorios como lenguas que lamen el mar. Claro el primer término. Bruma al fondo.

*71

El puerto

La galerna ha llenado el puerto de barcos. Azul: colores, palos de los boniteiros, obras muertas. Cómo lo que hay más pleno en el puerto son las vascas lanchas boniteras. Colores azules /y anchos/⁷², camisetas negras ceñidas, boina⁷³.

⁶⁸ [20/3/3-7]

⁶⁹ [“Un estrecho valle, de blando suelo, verde y húmedo: colinas redondas, apretadas unas contra otras, que lo cierran a los cuatro vientos. Aquí, allá, caseríos con los muros color sangre de toro y la galería pintada de añil; al lado, el hórreo, menudo templo, tosco, arcaico, de una religión muy vieja, donde lo fuera todo el Dios que asegura las cosechas. Unas vacas rubias. Castaños, castaños cubriendo con su pompa densa todas las laderas. Robles, sauces, laureles, pinedas, pomares, hayedos, un bosque sin fin en que se abren senderos recatados, donde al fondo camina una moza que desde el fondo vuelve dulcemente el rostro para mirarnos”, “De Madrid a Asturias o los dos paisajes”, II, 387]

⁷⁰ [20/3/3-8]

⁷¹ [20/3/3-9]

⁷² [Superpuesto]

⁷³ [“Es más doloroso para este puerto que ante una pupila desinteresada, prevenida a mirarlo estéticamente, su nota más vigorosa y cumplida, la que mejor se prende en la memoria y más

Ay de mí que me oscurece
a la sal – v[erso]
Vida del monte.

—
Influencia de la jota

—
De caminante.

—
Canción de ronda – (recaída)

—
Canción del vino. //

Cabraliego – Toros largos, lentos, de suave articulación sentimental (semejanza con una misa semejante a la gregoriana) Xiringüelu.

—
Comienza con la nota máxima. Predomina el re mayor. Irregularidad dependiendo de la letra.

—
Canto de los tejedores.
XXX Absoluta simplicidad.

—
Canción – balada de los pastores de Següeneo –El pastor de Tristán 3^{er} acto⁷⁴– Monotonía montaraz. Ritmo de andar por cuesta⁷⁵.

sacude la fantasía consiste en unas lanchas boniteras vizcaínas que siempre hay en él surtas. Sobre todo cuando se ha anunciado galerna y el cielo ceniciento gravita a lo largo de la costa, acuden por docenas, con un rumor de alarma, ligeras y trémulas bajo las ráfagas. Allí se están dos o tres días, unas junto a otras, en haces disciplinados, con su mástil único y oblicuo teñido de añil, su obra muerta de color añil, sus hombres hercúleos con anchos calzones azules, prietas camisetas de punto, boinas ajustadas, pipas en las bocas, semblantes triangulares, tallados en carne bruna por el hacha de un dios terco y simplista. No cabe imagen más llena de estilo, en que un modo de vida se exprese a sí mismo con tal pureza y plenitud”, “Cuadros de viaje.- ¡Se van, se van!”, I, 903]

⁷⁴ [En el tercer acto, escena I, de *Tristan und Isolde*, ópera de 1865, cuyo libreto fue escrito por el propio compositor, Richard WAGNER, aparece brevemente un pastor: –“El pastor (*con suavidad*): ¡Kurwenal! ¡Hola, Kurwenal! ¡Escucha, amigo! (*Kurwenal vuelve hacia él la cabeza*) ¡No se ha despertado todavía? –Kurwenal (*meneando la cabeza con tristeza*): Si despertara, sería sólo para dejarnos para siempre, si antes no hubiese aparecido la mano salutífera, que es la única que puede socorrernos. ¡Nada has visto todavía? ¡ningún buque en el mar? –El pastor: Tú habrás oído otra melodía, la más alegre que sé. Habla ahora con franqueza, viejo amigo; ¿por qué gime Tristán? –Kurwenal: No lo preguntes; jamás podrás saberlo. Acecha con celo, y si vieres el buque, entonces toca una melodía agradable y viva. –El pastor (*volviéndose, mira a lo lejos con las manos sobre sus ojos*): El mar está vacío y desierto. (*Aplica los labios al caramillo y desaparece tocándolo; a cierta distancia oye todavía por un instante la melodía*)”]

⁷⁵ [“¡La canción! Los valles cantábricos se hallan siempre resonando canciones de mil años, que se escapan como pájaros por los claros de la fronda. En Castilla es el campo mudo”, “De Madrid a Asturias o los dos paisajes”, II, 389]

*76

A San Esteban de Pravia le ha pasado lo que a don Rafael de Altamira que suena mucho más su nombre de lo que merece.

Por la noche en lancha por la ría – a La Arena. Vemos la operación de pesca a la luz de los faros: la indignada mujer-Cristo. Hacemos cantar a una niña, que está [...] el pescador.

Por el Nalón en lancha motora. El Castillo. Negrura del agua y de las riberas. La pesca del carbón – 150 toneladas en 12 o 14 días. Anfiteatro de carros – Muros de Pravia en lo alto. A San Esteban llegan las lanchas de los vasos que vienen a pescar el bonito.

*77

Asturias

Día 6 – Turner⁷⁸

El paisaje lírico – frente al pictórico y épico de Castilla. Aquél es el hombre: el uso, el trabajo, el matrimonio, la fiesta. Castilla amusical, asentimental – pueblo de postrimerías– frente a pueblo de actualidades.

Castilla es un campo habitado por muertos, mejor por antepasados: al verlo lo proyectamos sobre otra vida y otros hombres: es un paisaje fenomenalmente *viejo*.

Asturias: actualidad sin edad: las // acciones eternas: el ordeñar, el tejer, recoger la avellana⁷⁹.

Hay, pues, tres categorías: el paisaje inactual, el actual perenne, el actual transitorio o presente (paisaje de fábricas y minas).

⁷⁶ [20/3/3-10]

⁷⁷ [20/3/3-11]

⁷⁸ [Joseph William TURNER (1755-1851), pintor inglés, relevante por su pintura paisajística]

⁷⁹ [“Hay comarcas que despiden al hombre del campo y lo recluyen en la ciudad. Esto acontece en Castilla: se habita en la villa y se va al campo a trabajar bajo el sol, bajo el hielo, para arrancar a la gleba áspera un poco de pan. Hecha la dura faena, el hombre huye del campo y se recoge en la ciudad. De esta manera se engendran las soledades castellanas, donde el campo se ha quedado solo, sin una habitación o humano perfil durante leguas y leguas. En Asturias, opuestamente, el campo es el aposento, lugar doméstico de estancia y de placer. La tierra es un regazo, donde el hombre trabaja y descansa, sueña y canta. [...] Yo imagino que uno y otro paisaje se increpan mutuamente. «¡Campo sin soledad y sin olores!», dice al de Asturias el castellano, ebrio de aislamiento y de agudos perfumes: tomillo, cantueso, mejorana. «¡Campo sin canciones!», responde desdeñosamente el vallecito astur a la imperial lontananza de la meseta”, “De Madrid a Asturias o los dos paisajes”, II, 389]

*80

Los asturianos de alma esdrújula.

**81

Andalucía

*82

Amistad con el vegetal⁸³.

Hablar junto a la tierra del cielo.

El chino como imperio del Centro⁸⁴.

El centro como punto cardinal.

*85

⁸⁰ [20/3/3-12]

⁸¹ [20/3/4]

⁸² [20/3/4-1]

⁸³ [Ortega repite en varias ocasiones el concepto de vegetal para relacionarlo con Andalucía en diversos puntos. Por ejemplo, todo un epígrafe de “Teoría de Andalucía”, primera parte de *Teoría de Andalucía y otros ensayos* (1942), que se titula “El ideal vegetativo”, proveniente de una serie de cuatro artículos en *El Sol* y *La Nación* en 1927 (de hecho, este texto se corresponde con el segundo “Teoría de Andalucía. El ideal vegetativo”, *El Sol*, 30-IV-1927), desarrolla esta idea. Así, en nota al pie señala: “Espero que se me entienda bien. No se trata neciamente de censurar al andaluz suponiendo que no hace más que vegetar. Mi idea es que su cultura —por tanto, su actividad «espiritual»— exalta y pule el plano vegetativo de la existencia. De aquí, entre otros muchos detalles, la tierna amistad del andaluz con el vegetal, con el productivo y con el superfluo, con la vid y con la flor. Cultiva el olivar, pero también el tiesto. En cuanto a la alimentación, la sensiblería socialista nos ha hecho notar innumerables veces que el gañán del campo andaluz no come apenas y está atenido a una simple dieta de gazpacho. El hecho es cierto y, sin embargo, la observación es falsa porque es incompleta. Sería más verídica si añadiese que en Andalucía come poco y mal todo el mundo, no sólo el pobre. La cocina andaluza es la más tosca, primitiva y escasa de toda la Península. Un jornalero de Azpeitia come más y mejor que un ricacho de Córdoba o Jaén. Hasta en esto imita el andaluz al vegetal: se alimenta sin comer, vive de la pura inmersión en tierra y cielo. Lo mismo el chino”, VI, 182]

⁸⁴ “[No perturbe demasiado al lector esta súbita aparición de China en el prelude de un ensayo sobre Andalucía. Si es andaluz, detenga un momento su irritación y concédame algún margen para justificar el paralelo. La comparación es el instrumento ineludible de la comprensión. Nos sirve de pinza para capturar toda fina verdad, tanto más fina cuanto más dispares se alejen los brazos de la pinza, los términos del parangón”, “Teoría de Andalucía”, en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, VI, 177]

⁸⁵ [20/3/4-2]

Cuando digo que el andaluz vive en su piel⁸⁶ quiero decir que vive sin concentración,⁸⁷ sin esfuerzo de dentro a fuera.

Esto para la “cultura de superficie”.

*88

Oro pálido, de patena vieja de los muros del patio de los Naranjos.

Chinismo: cómo se aborda al prójimo en la calle para pedirle algo (preguntar hora, etc.) –se facilitan la vida. Otra cosa: Como en China lo trágico se da en sociedades secretas.

Patio: el exterior convertido en interior, captura de un espacio libre como tal –el pájaro en la jaula– la libertad prisionera.

La disputa del recoveco – colaboración de las gallinas. Ambos saben de antemano el precio a que pagarán pero quieren darse el lujo de la disputa.

Las espadas flácidas de las pitas amenazan sin convicción al paisaje.

*89

En Epicuro no es el placer sino la jovialidad, la euforia –tò i Iucundus sensus –dice Lucrecio⁹⁰.

*91

Para Epicuro el placer es sortear el dolor, evitarlo.

⁸⁶ [“El andaluz tiene un alma vegetal y vive en su piel”, en “Teoría de Andalucía”, *La Nación* (5-VI-27), en VI, 1058]

⁸⁷ de [tachado]

⁸⁸ [20/3/4-3]

⁸⁹ [20/3/4-4]

⁹⁰ [“(…) nonne videre / nil aliud sibi naturam lastrare sibi ut, quoi / corpore seiunctus dolor absit mente, fruatur / icundu sensu cum semota metuque?”, escribe LUCRECIO en *De rerum natura*, II, 16-19. En la traducción de A. García Calvo (Madrid: Gredos, 1977): “(…) no ver que ladrando / el ser natural no más para sí reclama, en cuanto / quitado del cuerpo el dolor del alma se vaya, de algo / de alegre sentir disfrutar, de miedo libre y cuidados!”]

⁹¹ [20/3/4-5]

Las virtudes /auténticas/⁹² todas reaparecen en Epicuro – pero sin petulancia, al servicio de la buena vida, como condiciones y azafatas de ésta. Diog. 10 3, 5⁹³.

La voluptuosidad de lo pequeño y sencillo del andaluz – sus aceitunitas y su caña – su flor...

*94

Clima.

Por eso el andaluz vive referido a su tierra en forma distinta y más intensa que pueblo alguno. Para él lo andaluz es primariamente la ⁹⁵ tierra y el aire de Andalucía. Él viene después como usufructuario de esa delicia, y en este sentido, no por sus calidades humanas, se siente un pueblo privilegiado. Como el hebreo se siente aparte porque Dios le ha prometido una tierra magnífica el andaluz se siente privilegiado porque sin prometerle Dios le ha dado el rincón mejor del Plane //

*96

ta. Frente al hombre de la Tierra prometida es el hombre de la tierra regalada⁹⁷.

⁹² [Superpuesto]

⁹³ [El libro X de las *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, de Diógenes LAERCIO (*Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres, traducidas del griego por José Ortiz y Sanz*. Madrid: Sucesores de Hernando, 1914, 2 vols.) está dedicado a Epicuro. De la traducción al español moderna más completa, la de Ortiz era de 1792, escribe, como ejemplo de lo que anota Ortega entre las páginas 3 y 5 de su edición: "Diocles en el tercer libro de su *Breviario* dice que allí llevaban un régimen de vida frugal y sencillísimo. Pues se contentaban, dice, con un cuartillo de vino, pero su bebida de siempre era el agua. Epicuro no consideró preciso depositar los bienes propios en común, de acuerdo con la máxima de Pitágoras de que los bienes de los amigos son propiedad común. Pues decía que tal acción implica desconfianza, no hay amistad. Él mismo afirma en sus cartas que se contentaba sólo con agua y un pan sencillo: «Envíame una tarrina de queso, para que pueda, cuando me apetezca, darme un festín.», tal era el hombre que establecía como principio, que el placer era el fin de la vida...", ob. cit., en traducción de C. GARCÍA GUAL. Madrid: Alianza, 2007, p. 564]

⁹⁴ [20/3/4-6]

⁹⁵ gleba [tachado]

⁹⁶ [20/3/4-7]

⁹⁷ ["Vive, pues, este pueblo referido a su tierra, adscrito a ella en forma distinta y más esencial que otro ninguno. Para él, lo andaluz es primariamente el campo y el aire de Andalucía. La raza andaluza, el andaluz mismo, viene después; se siente a sí mismo como el segundo factor, mero usufructuario de esa delicia terrena, y en este sentido, no por especiales calidades humanas, se cree un pueblo privilegiado. Todo andaluz tiene la maravillosa idea de que ser andaluz es una suerte loca con que ha sido favorecido. Como el hebreo se juzga aparte entre los pueblos por-

Véase cómo empieza a dibujarse el sentido positivo de esta cultura campesina. La unión del hombre con la tierra no es sólo un hecho, sino que se eleva a relación consciente, se idealiza y es casi un mito. Vive de su tierra no sólo de hecho como todos los pueblos sino en idea y aun en ideal. El gallego siente morriña: el asturiano, el vasco no pueden vivir fuera de su tierra y sin embargo, su nexo con ésta es // muy distinto. Para el andaluz morir en Andalucía es, además, el ideal⁹⁸.

El ideal, para nosotros es poca cosa, pobre etc. En efecto: pero es tan básico y elemental, tan previo y primario que el resto de la vida al producirse sobre él va ya ungido de idealidad. Toda la existencia andaluza tiene ese aire de idealidad – todo lo que se hace y se dice, el gesto, el uso etc. Pero viceversa: en último rigor el andaluz no tiene más que ese ideal vegetativo – más extenso pero más pobre que otros pueblos, no es idealista⁹⁹.

*100

que Dios le prometió una tierra de delicias, el andaluz se sabe privilegiado porque, sin previa promesa, Dios le ha adscrito al rincón mejor del planeta. Frente al hombre de la tierra prometida, es el hombre de la tierra regalada, el hijo de Adán a quien ha sido devuelto el Paraíso”, “Teoría de Andalucía”, en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, VI, 182-183]

⁹⁸ [“Conviene insistir sobre esta raíz primaria del alma andaluza que es el peculiar entusiasmo por su trozo de planeta. Y véase cómo empieza a dibujarse el sentido positivo que encierra mi diagnóstico de la cultura andaluza como cultura campesina. La unión del hombre con la tierra no es aquí un simple hecho, sino que se eleva a relación espiritual, se idealiza y es casi un mito. Vive de su tierra no sólo materialmente, como todos los demás pueblos, sino que vive de ella en idea y aun en ideal. El gallego lejos del terruño siente morriña; el asturiano y el vasco viven doloridos lejos de sus valles angostos y humeantes. Sin embargo, su nexo con la campiña maternal es ciego, como físico, sin sentido de espíritu. En cambio, para el andaluz, que no siente en la ausencia esas repercusiones mecánicas del sentimiento, es vivir en Andalucía el ideal, consciente ideal. Y, viceversa, mientras un gallego sigue siendo gallego fuera de Galicia, el andaluz trasplantado no puede seguir siendo andaluz; su peculiaridad se evapora y anula. Porque ser andaluz es convivir con la tierra andaluza, responder a sus gracias cósmicas, ser dócil a sus inspiraciones atmosféricas”, “Teoría de Andalucía”, en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, VI, 183]

⁹⁹ [“Este ideal —la tierra andaluza como ideal— nos parece a nosotros, gentes más del Norte, demasiado sencillo, primitivo, vegetativo y pobre. Está bien. Pero es tan básico y elemental, tan previo a toda otra cosa que el resto de la vida, al producirse sobre él, nace ya ungido y saturado de idealidad. De aquí que toda la existencia andaluza, especialmente los actos más humildes y cotidianos —tan feos y sin espiritualizar en los otros pueblos—, posea ese divino aire de idealidad que la estiliza y recama de gracia. Mientras otros pueblos valen por los pisos altos de su vida, el andaluz es egregio en su piso bajo: lo que se hace y se dice en cada minuto, el gesto impremeditado, el uso trivial.

Pero también es verdad lo contrario: este pueblo, donde la base vegetativa de la existencia es más ideal que en ningún otro, apenas si tiene otra idealidad. Fuera de lo cotidiano, el andaluz es el hombre menos idealista que conozco”, “Teoría de Andalucía”, en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, VI, 183]

¹⁰⁰ [20/3/4-8]

Por su telurismo la cultura andaluza es intransferible.
¿Qué puede hacer un andaluz fuera de Andalucía?

*101

La amistad con el vegetal del andaluz.

Tiene el alma vegetal – Delicia de voz cósmica. Vive en su piel /sin reconcentración, sin esfuerzo de dentro a fuera/¹⁰². La fiesta del aire festeja toda la vida, incluso el trabajo¹⁰³.

La vida como deslizamiento – o continuidad. Cultivo y refinamiento de lo momentáneo y adjetivo con abandono del resto. Pero ese adjetivo es lo *elemental* y sempiterno /andaluz/¹⁰⁴. No historia sino perdurabilidad.

**105

[Córdoba]¹⁰⁶

*107

Domingo de Carnaval – 2 marzo 1919

La luz confinada, prisionera de los patios tras un plano de oscuridad. Parece nacer allí, del calor de las paredes.

Hierba en las calles y en los tejados.

A las 4 en el Patio de los Naranjos – Las campanas dejan caer sobre él los enormes frutos de sus sonidos.

¹⁰¹ [20/3/4-9]

¹⁰² [Superpuesto]

¹⁰³ [“El andaluz tiene un sentido vegetal de la existencia y vive con preferencia en su piel. El bien y el mal tienen ante todo un valor cutáneo: bueno es lo suave, malo lo que roza ásperamente. Su fiesta auténtica y perenne está en la atmósfera, que penetra todo su ser, da un prestigio de luz y de ardor a todos sus actos y es, en suma, el modelo de su conducta”, “Teoría de Andalucía”, en *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, VI, 182]

¹⁰⁴ [Superpuesto]

¹⁰⁵ [20/3/4/1]

¹⁰⁶ [El título “Córdoba” es de mano de Soledad Ortega]

¹⁰⁷ [20/3/4/1-1]

*108

Las mujeres de negro tras una reja alta parecen panteras.

Córdoba huele a oliva y a naranja.

Plazuela de las Bulas.

Calle Albucasis – restos patio árabe.

*109

Cómo en las calles la reverberación de las paredes crea una luz peculiar, como una loca atmósfera.

Los árabes, eximios conductores de agua y luz.

Vida *ideal* cordobesa.

*110

Sólo conservo de mi estancia infantil en Córdoba recuerdos de olores. Y en mis paseos por la ciudad o la campiña florecen de pronto ignorados gérmes aromáticos que quieren por sí solos tomar forma de paisajes, perspectivas de panoramas, perfiles de edificios y de lejanías.

Campos sobre verde de bronce – Pitas, chumberas y olivas.

*111

Camino de la Sierra, el verde bajo los olivos, es un verde de justillo de capitán de zenetes¹¹².

¹⁰⁸ [20/3/4/1-2]

¹⁰⁹ [20/3/4/1-3]

¹¹⁰ [20/3/4/1-4]

¹¹¹ [20/3/4/1-5]

¹¹² [En uno de los romances de Góngora, al que posteriormente se referirá Ortega leemos: "Entre los sueltos caballos / de los vencidos Zenetes, / que por el campo buscaban, / entre lo rojo y lo verde, / aquel español de Orán / un suelto caballo prende, / por sus relinchos lozano / y por sus cervejas fuerte / para que lo lleve a él / y a un moro cautivo lleve, / que es uno que ha

Cervantes, Góngora, Maimónides, Averroes, Séneca, es inconcebible cómo una tierra abonada de tales prodigiosos escombros de espíritu lleva hoy unos frutos tan elementales. Nunca ha sido Córdoba una nada como ahora.

Góngora llama a Córdoba “la llana”, en 438 – col. I¹¹³.

*114

Yo me complazco en imaginar que Casildea de Vandalia era una cordobesa¹¹⁵.

Título de libro: Emocionario.

El hospicio es un tratado de retórica.

*116

500 gr. Pan	0'33
150 – Carne	0'60
60 – Tocino	0'28
500 – Pat[atas]	0'20
75 – arroz	0'06
75 – legumbres secas	0'11
25 – azúcar	0'05
25 – leche	0'10
	1'77

cautivado, / capitán de cien zenetes”, *Poetas líricos de los siglos XVI y XVII, colección ordenada por don Adolfo de Castro*. Madrid: Rivadeneyra, 1854, 2 vols., tomo I, p. 430]

¹¹³ [En el *Soneto a don Pedro de Cárdenas, en un encierro de toros* leemos: “Salí, señor don Pedro, esta mañana / a ver un toro que en un Nacimiento / con mi mula estuviere más contento / que alborotando a Córdoba la llana...”, en *Poetas líricos de los siglos XVI y XVII, colección...*, ed. cit. tomo I, p. 438]

¹¹⁴ [20/3/4/1-6]

¹¹⁵ [El personaje de Casildea de Vandalia es la dama del Caballero del Bosque en el *Quijote*, por quien dicho caballero hubo de desafiar a la gigante sevillana “Giralda” o levantar a pulso los Toros de Guisando..., en parodia de los requerimientos y pruebas que las *enamoradas* mandaban como prueba de amor a sus caballeros en los libros de caballerías. Véase en el capítulo XIV de la Segunda parte, de *Don Quijote de la Mancha*]

¹¹⁶ [20/3/4/1-7]

Comer regularmente 0'92 – Los propietarios dan 1 p[ese]ta para comer¹¹⁷.

*118

Azonaicas – nombre de una calle, quiere decir “calles estrechas”.

*119

Estas gentes de Córdoba ejercen su vida con una indiferencia hacia el subsuelo glorioso que los lleva.

—
Psicología de la superlación. El plus, el exceso.

—
Es frecuente en Córdoba oír a mujeres como a hombres, a niños como a viejos, frases como éstas: “le voy a pegá un tiro” – “dar una puñalá”.

*120

En Córdoba dondequiera se escarba se encuentran restos romanos, árabes, góticos. Y hay Séneca y... Córdoba es un rosal que florece hacia el centro de la tierra¹²¹.

Las casas son dermatoesqueletos: les brota hacia dentro la gracia.

Las “aureolas”: planta de los patios.

¹¹⁷ [“El problema agrario andaluz”, *El Sol*, 20-III-1919, coincidiendo con la fecha anotada en esta carpetilla, Ortega relata sus impresiones sobre la famosa huelga general de 1919, que él vivió durante un viaje a Córdoba (“en Córdoba la llana, como suele decir el cordobés Góngora”). Allí, durante los seis días que según afirma duró la huelga, “en el hotel tuvieron que subir la comida los familiares del gerente”. Tal vez este listado pueda tener algo que ver con su estancia allí]

¹¹⁸ [20/3/4/1-8]

¹¹⁹ [20/3/4/1-9]

¹²⁰ [20/3/4/1-10]

¹²¹ [“Es Córdoba una de las ciudades del mundo cuyo subsuelo es históricamente más rico. Bajo la humilde y quieta población actual descansan los restos de seis civilizaciones; romana, gótica, árabe, hebrea y española clásica y romántica. Cada una de ellas se puede resumir en un nombre máximo: Séneca, Álvaro, Averroes, Maimónides, Góngora y el duque de Rivas; ¡qué espléndido enjambre de incitaciones punzantes como espuelas o como abejas! Todo ese enorme tesoro de vitalidad ejemplar yace sepulto bajo la inercia instalada en la superficie. Diríase que Córdoba es un rosal que tiene al viento la sórdida raíz y da sus rosas bajo la tierra”, “El origen deportivo del Estado II”, *La Nación* (febrero de 1925), en *El Espectador VII*, II, 710]

*122

Arresto municipal.

En “la Higuerilla”, donde se encierra a los borrachos, junto al Ayuntamiento en terreno que fue de la antigua casa del Duque de Hornachuelos, hay enterrada una estatua ecuestre de bronce. La vieja duquesa no quiso comprometer la cantidad necesaria para la exhumación. ¡En Córdoba hay enterrados vivos! La tierra late batida por un corazón subterráneo¹²³. (Ver en Burkhardt frases sobre descubrimiento de estatuas)¹²⁴.

*125

Desde el naranjo fructifican los siete pecados capitales.

Vista en la Plazuela del Conde de Priego: Casa solariega /de él/¹²⁶ a la izquierda, a la derecha convento de Santa Isabel – blanco.

¹²² [20/3/4/1-11]

¹²³ [“Ello es que, en la calle de Claudio Marcelo, lo que hoy es Delegación de Policía y precisamente el lugar donde son conducidos los beodos y sometidos al rito arcaico del amoníaco, pertenecía hasta tiempo reciente, como patio, a una casa solar de que era dueña una linajuda dama. Hace algunos años, con motivo de no sé qué obras, trabajaban unos obreros en el patio, cuando la piqueta de uno de ellos tropezó con un objeto resistente. Miraron con cuidado y vieron que era una pequeña oreja de un caballo de bronce. Cavaron un poco más y maravillados vieron que emergía de la tierra, y como que en ella florecía una espléndida testa equina y luego el comienzo de una figura ecuestre de romano estilo. Probablemente la estatua del propio Claudio Marcelo. Avisaron a la propietaria y ésta se informó de lo que podía costar la exhumación de la estatua ecuestre. La cuantía le pareció grande y entonces ordenó que fuese de nuevo cubierta por la tierra. Y aunque parezca increíble, allí sigue sepulto este español «Incitatus» con su fina cerviz de venas quebradas y sus belfos fáciles a la espuma. Y como los pescadores de Bretaña, al inclinarse en las tardes de calma sobre la borda de sus barcas, creen oír el rumor de campanas sumergidas que llega del fondo del mar, piensa uno si al poner el oído sobre la tierra no se entreoíría soterraño el relincho exasperado de este caballo de bronce”, “El origen deportivo del Estado”, II, 710]

¹²⁴ [En la Biblioteca de la Fundación Ortega-Marañón se conservan tres de las extensas monografías de Jacob Christoph BURKHARDT (Basilea, 1818-1897): *Der Cicerone* (1855). Leipzig: Seeman, 1910; *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860). Leipzig: Seeman, 1908; y *Griechische Kulturgeschichte*. Berlín: Spemann, [s. a.]. En la traducción más asequible de *La cultura del renacimiento en Italia*, traducción de T. Blanco, F. Bouza y J. Barja. Madrid: Akal, 2004, leemos al respecto de la nota de Ortega: “Entre tanto, gracias a las excavaciones se ampliaron los conocimientos sobre la Roma antigua: ya bajo Alejandro VI se empezaron a conocer los llamados *grutescos*, es decir, la decoración de paredes y bóvedas de los antiguos, y en Porto d’Anzo se encontró el Apolo de Belvedere; a éste sucedieron, bajo Julio II, los gloriosos descubrimientos del Laocoonte, la Venus vaticana, el *torso*, Cleopatra y otros muchos”. Sobre “muchos” hay colgada una nota al pie que complementa lo anterior: “Ya bajo Julio II se hacían excavaciones con el fin de encontrar estatuas”, remitiendo a las *Vida* de Giorgio Vasari. En ob. cit., p. 181]

¹²⁵ [20/3/4/1-12]

¹²⁶ [Superpuesto]

Al fondo Santa Marina, sobre un zócalo de fuego, y cielos errantes que pasan tras la veleta de San Rafael (el andariego) y un perro en la puerta que ventea.

San Rafael siempre con las haldas revueltas por el aire de los caminos.

*127

El Libro de Córdoba. Unos ensayos sobre Séneca, Lucano, Averroes, Maimónides. Góngora sobre el fondo y en paisajes cordobeses.

*128

*129

[Sevilla]¹³⁰

I

Seis mañana. Al despertar entra en mi oído la voz geórgica de un chamarís. Por el marco de la ventanilla corre una blanda niebla. Al fondo de ella un viejo puente de piedra: marcha el tren sobre otro puente de hierro. Entre ambos un ancho río se encorva. En sus márgenes, sobre césped verde púrpura unos olivitos dan el latigazo de su tronco. Alcolea – Dentro de mí, lejanamente se oye:

En el puente de Alcolea

La batalla ganó Prim¹³¹

Mis pensamientos apenas se //

*132

2

han atusado las alas con el pico toman su vuelo recto hacia la amada.

Fortissima turris¹³³.

¹²⁷ [20/3/4/1-13]

¹²⁸ [20/3/4/2]

¹²⁹ [20/3/4/2-1]

¹³⁰ [El título "Sevilla" es de mano de Soledad Ortega]

¹³¹ [Es una conocida copla del folklore madrileño que, con leves variantes, se cantaba después de la batalla del Puente de Alcolea, del 28 de septiembre de 1868; y que se completa con los versos: "y por eso la cantamos / en las calles de Madrid"]

¹³² [20/3/4/2-2]

¹³³ [Entre los varios cuerpos en que se divide la Giralda, en este caso el llamado "cuerpo del pozo", hay una inscripción bíblica: "Turris fortissima nomen dni proverb. 18"]

Un artículo sobre “El burlador de Sevilla”¹³⁴.

La luz *inquieta* de Sevilla, no deja una línea, una superficie quieta. Por eso nada parece de bulto en Sevilla, sino todo un caudal, una nube, un gas, un polvo multicolor, una arquitectura de reflejos¹³⁵.

*136

3

El tema Zurbarán. Esta mañana en una rápida visita, me han impresionado por un patetismo que no recuerdo se haya definido “El Papa, San Bruno”,¹³⁷ dos cristos y el hábito blanco de los frailes.

Hay dos tipos de cuadros: los plomizos y los calientes.

¿Qué es Zurbarán? Al fondo de la nave que hace de sala el retrato de Theotokopuli parece algo sevillano, frente a Zurbarán.

*138

4

Domingo 11

Los patios de Sevilla con su frígido mármol, sus palmas que son las más metálicas, inorgánicas de las plantas, y la luz amarillenta, lívida, o azulada o verdosa – tienen el aire de un lugar consagrado a la muerte y donde acaso entre ceras y flores contrahechas está expuesto un niño muerto.

¹³⁴ [“Durante un reciente viaje, en días de perfecta primavera, he podido confirmar la afinidad, la consonancia evidentes entre el atuendo de la leyenda donjuanesca y el lugar donde se ha localizado.”, en “Introducción a un «Don Juan», VI, 189]

¹³⁵ [“Aquella luz radiante de Sevilla tiene una peculiar inquietud, que no deja una línea, una superficie tranquilas. Todo vibra, flota, se estremece, aletea. Por eso nada allí parece grávido bulto, sino que todo se vuelve un poco nube, cendal, vaporosidad, polvo multicolor y reverberante. Las cosas tienen el *mínimum* de realidad necesario para expresarse y flamean parlantes como lenguas de fuego en un inacabable Pentecostés. Hasta el olivo, árbol tan serio y preocupado de su prosaica utilidad, no logra allí impedir que su tronco, al alzarse de la tierra y antes de llegar a la fronda, dé en el aire un gracioso quiebro. En suma, que al bajar del Guadarrama, Sevilla parece una inmensa arquitectura de reflejos y una integral gesticulación”, “Introducción a un «Don Juan», VI, 189-190]

¹³⁶ [20/3/4/2-3]

¹³⁷ un Cris [tachado]

¹³⁸ [20/3/4/2-4]

La veleta de la Giralda –la Fe– está pasando de muleta a los sevillanos¹³⁹.

*140

5

Lunes

Esta ciudad tres veces milenaria no ha tenido vigor bastante para urbanizar el tipo de sus habitantes que sigue siendo rural. Es de advertir que toda España lo es un poco¹⁴¹.

Martes

Sevilla, Córdoba, endópolis, dermatoesqueletos.
La óptica del patio andaluz y la de las hilanderas.

*142

6

La euforia del sevillano –Como Pascoli dice del sátiro que está “a mezzo un salto”¹⁴³, el sevillano está siempre en el primer momento de una ideal borra-
chera¹⁴⁴.

¹³⁹ [Ortega se refiere a que la veleta de la torre, el Giraldillo, representa a la fe cristiana]

¹⁴⁰ [20/3/4/2-5]

¹⁴¹ [Ortega no siempre transcribe literalmente sus notas, pero el tono responde a una idea general: “Durante un reciente viaje, en días de perfecta primavera, he podido confirmar la afinidad, la consonancia evidentes entre el atuendo de la leyenda donjuanesca y el lugar donde se ha localizado. En una ciudad como aquella milenaria, que ha servido de lecho y de cauce a tantas civilizaciones, se halla todo impregnado de densas advertencias: cada cosa palpita cargada de mil alusiones, y es para el viajero sensible llegar a Sevilla penetrar en un sonoro enjambre de abejas espirituales, hechas de oro y de temblor, que le asaltan presurosas e innumerables y aspiran a dejar en el alma transeúnte, a la vez, su aguijón y su miel. Decía Gracián del tiempo que sabe muchas cosas por lo viejo y por lo experimentado. ¿Qué no tendrá que decir esa ciudad de tres mil años? Sevilla, en efecto, tiene mucho que decir, y además, no hay ciudad con lengua más suelta para decirlo. Porque en otros lugares suelen hablar sólo los hombres: allí habla todo, la calleja sombría y la plazuela soleada, el jirón de cielo y la torre que lo rasga, el ladrillo del muro y la flor del balcón. De todas partes le llegan a uno voces, gestos, guiños”, en “Introducción a un «Don Juan», VI, 189]

¹⁴² [20/3/4/2-6]

¹⁴³ [Giovanni PASCOLI, poeta italiano (1855-1912), escribe en sus *Poemi di psiche I*, de su libro de 1904 *Poemi Conviviali*, los siguientes versos: “Intorno alla tra casa, o prigioniera, / pasce le greggi un Essere selvaggio, / bicornio, irsuto; e sui due piè di capro / sempre imprennato, come a mezzo un salto”]

¹⁴⁴ [“¿Y no es éste el estado en que Sevilla, con su clima voluptuoso y su delirio suave, nos coloca? Como el gran poeta italiano Pascoli, hablando del sátiro clásico, que va encaramado en sus quebradas patas de chivo, dice que parece estar siempre a *mezzo un salto*, a la mitad de un

Hasta el olivo tan serio y preocupado de su utilidad no puede impedir que su tronco antes de llegar a la fronda de bronce dé un gracioso quiebro¹⁴⁵.

Las pitas con sus puñados de espadas.

*146

Sterne¹⁴⁷ – Viajero problemático. Ser o no ser, that is the question.

¿Cómo una ciudad tres veces milenaria?

Paseo con Hga. El chiste de gran velocidad ¿Por qué ese lujo y rodeo?

La amabilidad en la calle ¿por qué ese otro lujo?

*148

Sevilla 1926

La vida como una cosa a hacer (germano) o como una cosa hecha a degustar. El chasquido de la lengua al degustar un vino es el símbolo de la vida andaluza.

Sevilla: curioso caso de una ciudad que se objetiva a sí misma, como objeto de arte y de historia.

Nuestra ciudad suele ser como nuestra /piel/¹⁴⁹: habituados a ella no la sentimos, nos es inmediata por sernos connatural, née avec nous.

Sobre el arca azul vuelan cigüeñas como sobre un biombo japonés.

brinco, podía decirse que el sevillano y el que llega a su ciudad están siempre a la mitad de una borrachera, en ese momento que pone ya exaltado al bebedor, pero aún le permite conservar intacta la retaguardia de la discreción”, en “Introducción a un «Don Juan»”, VI, 190]

¹⁴⁵ [“Las cosas tienen el *minimum* de realidad necesario para expresarse y flamean parlantes como lenguas de fuego en un inacabable Pentecostés. Hasta el olivo, árbol tan serio y preocupado de su prosaica utilidad, no logra allí impedir que su tronco, al alzarse de la tierra y antes de llegar a la fronda, dé en el aire un gracioso quiebro”, en “Introducción a un «Don Juan»”, VI, 190]

¹⁴⁶ [20/3/4/2-7]

¹⁴⁷ [Lawrence STERNE, 1713-1768. Sterne escribió un *Viaje sentimental* (1768), producto novelado de sus viajes por Francia e Italia en 1865, realizando el famoso *Grand Tour* de la burguesía y nobleza británicas.]

¹⁴⁸ [20/3/4/2-8]

¹⁴⁹ [Superpuesto] camisa [tachado]

*150

Alemanes en el tren – (cuerpo y alma)

Molinitos lejos.

La extranjera bella y sola (falta de la “mujer” en España) – frenesí que produce aquélla en los hombres.

China y Andalucía o el Tao.

(Conversación con Wilhelm).

Blandura de los Tartesios – el aceite, su elemento¹⁵¹.

© Herederos de José Ortega y Gasset.

¹⁵⁰ [20/3/4/2-9]

¹⁵¹ “Por eso si buscásemos la imagen última y simplicísima que simboliza el vivir para el andaluz hallaríamos la idea del deslizamiento, de resbalar sobre un área pulida y lubricada. El aceite de sus campos es, por decirlo así, su materia y elemento simbólicos. De aquí que el andaluz haya puesto sobre todo cuidado en pulimentar la superficie de la vida, física y social. Como ha suprimido en la pronunciación toda dureza fonética y resbala sobre el vocablo castellano eludiendo sus aristas, sus *ces*, y sus *ceses*, ha afinado el trato social para darle blandura”, “Teoría de Andalucía”, *La Nación*, 5-VI-1927, en VI, 1058]

ITINERARIO BIOGRÁFICO

Relato de una vida

En 1914, las Publicaciones de la Residencia de Estudiantes editan el primer ensayo de José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*. El catedrático de Metafísica de la Universidad Central de Madrid, tras su regreso de Alemania, incluía en este trabajo el germen de muchos temas que llegarán a ser centrales en su obra y que desarrollará en los años siguientes.

Pero además de su contenido y de un estilo elogiado por sus lectores más cercanos, tal vez lo más significativo de este primer título fue que tras su publicación catapultó a su autor a las primeras posiciones del panorama intelectual español y, junto al intenso activismo político y periodístico de esos mismos años, Ortega se erigió en uno de los representantes más visibles de una nueva generación que buscaba la renovación de los conceptos sobre España y los españoles. Cervantes y su hidalgo serán, en *Meditaciones del Quijote*, los símbolos a partir de los cuales Ortega configurará un “canastillo ideológico” y estético cuya preocupación inicial es posible fecharla hacia 1905. La documentación de su Archivo personal que aquí se reproduce para el lector ha permitido establecer este trazo cronológico.

Cómo citar este artículo:

López Cobo, A. (2014). *Meditaciones del Quijote*. (1905-1914). *Revista de Estudios Orteguianos*, (29), 39-96.
<https://doi.org/10.63487/reo.370>



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 29. 2014
noviembre-abril

MEDITACIONES DEL QUIJOTE. (1905-1914)

Azucena López Cobo

ORCID: 0000-0002-2819-2054

En 2014 se ha cumplido un siglo de *Meditaciones del Quijote*. A lo largo del año se han sucedido estudios, artículos, congresos y jornadas que han recordado y revalorizado el papel que el ensayo jugó en la trayectoria vital y filosófica de José Ortega y Gasset y en la España de principios del siglo XX. Una nueva biografía de Ortega ha visto la luz y se ha reeditado el fac-símil de la primera edición. No podía faltar, por tanto, un capítulo dedicado a dar a conocer los documentos de archivo vinculados a la composición y circunstancias de edición del texto.

Meditaciones del Quijote dotó a Ortega, junto a otras intervenciones memorables de ese mismo año, de una posición pública producto de la compenetración de su *conciencia individual de una conciencia colectiva*. Son estas las mismas palabras con las que Ortega se refería a Miguel de Unamuno en carta de 17 de febrero de 1907 en las que le expresaba que la gran distancia entre ambos no era de índole intelectual o filosófica, sino de resonancia pública, la que él no tenía y de la que Unamuno hacía buen uso.

Es en los documentos que conserva el Archivo de Ortega, especialmente sus manuscritos, notas de trabajo y correspondencia, donde el investigador encuentra el dato que perfila el momento en que nace la preocupación orteguiana por el *Quijote* y cómo llega a ocupar una posición central en su obra. Las cartas que envía a su padre José Ortega Munilla, a Miguel de Unamuno, a Francisco Navarro Ledesma y a su entonces novia Rosa Spottorno desde Leipzig (1905) y a todos salvo al malogrado Navarro desde Marburgo (1907) son clave para entender cuándo despierta a algunas ideas y conceptos axiales de su pensamiento, cómo Cervantes se convierte en el símbolo de una obsesión

por abordar los problemas estéticos e históricos más acuciantes de los españoles y en qué momento se impone la responsabilidad de construir un *idearium* o “canastillo ideológico” que legar a la siguiente generación.

Como han señalado sus biógrafos Javier Zamora Bonilla (2002) y más recientemente Jordi Gracia (2014)¹, es durante los trabajos preparatorios del III Centenario de la publicación del *Quijote* en 1905, y antes aún de leer *Vida de don Quijote y Sancho* de Unamuno de ese mismo año, cuando Ortega define su postura ante la obra cervantina, situándose enfrente de sus maestros, incluso de aquellos a quienes más admira y respeta. Su oposición sorprende más de un siglo después por la fortaleza y seguridad de convencimiento con que nace, aun cuando es contra todos y en solitario, y porque en lo esencial será la misma postura que mantendrá hasta el final de sus días.

1905-1907. Pensar el mundo desde lo alto de nuestra frente

Para José Ortega y Gasset un libro es una red, “una tela de araña que un sujeto tiende en derredor de un objeto para apresararlo”². Los términos “sujeto” y “objeto” tienen en esta carta escrita a Francisco Navarro Ledesma el 16 de mayo de 1905 un protagonismo premeditado. Con ellos quiere elogiar el trabajo que su amigo está escribiendo, *El ingenioso hidalgo don Miguel de Cervantes Saavedra*³ y que verá la luz el 25 de abril de 1905. Pero, antes aun que el elogio, estas palabras expresan su rechazo a la elección del objeto de estudio, que no por verosímil deja de ser fantástico: “Objeto de su libro: –le espeta–, el menos a propósito para que un español de hoy pueda crear una obra sólida. [...] Así pues, su libro de usted, en cuanto a la vida de Cervantes es lo más que podía ser, una obra maestra de verosimilitud. Pero, quisiera que en lo que tiene aún que escribir, *que es todo*, no volviera usted a escoger un objeto fantástico como es la *vida* de Cervantes. Hay en ese empeño necesariamente una parte de apañusco de *novejarquismo* que –no se lo oculto– me molesta y me disuena. El *Sujeto*: esto es lo bueno”⁴.

Lee el manuscrito de su amigo dos semanas antes de llegar a Leipzig en febrero de 1905 y recién instalado relee los primeros capítulos listos para enviar a imprenta. Esta segunda lectura le provoca un torrente de ideas que bullen en su cabeza y no puede dejar de escribir. Garabatea como obsesionado unas páginas que titula “Ideología quijotesca. El manifiesto de Marcela”. Y al acabar

¹ Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*. Barcelona, Plaza & Janés, 2002 y Jordi GRACIA, *José Ortega y Gasset*. Madrid, Taurus, 2014.

² JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Cartas de un joven español*, edición de Soledad Ortega. Madrid, Ediciones El Arquero, 1991, p. 602.

³ Madrid, Imprenta Alemana, 1905.

⁴ *Id.*, pp. 602-604.

anota: “24 y 25 marzo 1905. Escrito de un tirón en la noche del 24. Corregido en la tarde y en la noche del 25 en Leipzig. Lo hice sin haber pensado sobre él. Primera cosa escrita en Leipzig hasta su final”⁵.

Efectivamente, parece escrito a la carrera y casi sin aliento como puede verse por el ritmo de la prosa y por la limpieza del primer borrador (B 72/3) que al día siguiente será corregido a lápiz. Las tachaduras de la primera redacción dan idea de la velocidad y seguridad con que brotó el contenido. Debió ser éste el texto del artículo largo al que hace mención en la carta que envía a su padre fechada el 8 de abril: “Ahí van dos artículos: tengo otros cuatro hechos pero no los enviaré hasta que acabe uno largo para *La Lectura* sobre «El idealismo de Don Quijote»”⁶. En el Archivo de Ortega se conserva un segundo manuscrito de este texto (B 72/2) con variantes muy sustanciales. Es muy probable que se trate de la versión en limpio del artículo que quería remitir a *La Lectura* y que se ha tomado como texto base para su incorporación a las recientes *Obras completas* de Ortega.

El primer borrador, cuya dedicatoria es “Para las pastoras españolas”, recuerda al lector la historia pastoril de Marcela y Grisóstomo de los capítulos XII a XIV de la primera parte del *Quijote*. Marcela, adolescente huérfana y rica, toma la decisión de vivir como pastora sin atender los requerimientos de amor de Grisóstomo quien, herido por su amor no correspondido y por unos celos tan infundados como destructivos, acaba muriendo. Los pastores y los amigos del desdichado acusan a Marcela de cruel, desdeñosa y arrogante por haber seguido su propia voluntad sin sacar al enamorado de su dolor mortal. Ortega toma esta historia como pretexto para definir su ideal de individuo esforzado, con ambición propia aunque esa ambición lo coloque en una posición que el resto de la sociedad considera reprobable.

El concepto de hombre esforzado, fiel a sí mismo, acabará por convertirse en un *leitmotiv* en la obra orteguiana tanto referida al individuo como al grupo generacional. El manifiesto, de apariencia feminista, es el primer reclamo del hombre esforzado, en este caso de la mujer esforzada que, conocedora de su vocación, pone su voluntad al servicio de un destino propio. Ortega lo expresa con vehemencia: “¡Oh, señora, esta valerosa mujer se ahoga de monotonía, de silencio, de vida roma! Todas las de su pueblo son una misma mujer que ahora es nueva, luego es madre y por fin abuela. Ella siente dentro de su

⁵ José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*. Madrid, Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, tomo VII, pp., 28-33. En adelante todo texto referido a esta edición se cita VII, 28-33. El texto permanece inédito hasta que Paulino Garagorri lo edita en *Sobre el amor. Antología*. Madrid, Plenitud, 1963, pp. 49-58. En adelante, todos los documentos referidos a este archivo se citarán exclusivamente por la signatura.

⁶ *Cartas...*, *ob. cit.*, p. 128.

oscura conciencia de aldeana un gran deseo de ser distinta de todas, de hacer una vida muy otra, de ser ella misma.”⁷

Este “ser ella misma” es la base constitutiva del héroe en *Meditaciones del Quijote*, “hombres decididos a no contentarse con la realidad. Aspiran los tales a que las cosas lleven un curso distinto: se niegan a repetir los gestos que la costumbre, la tradición y, en resumen, los instintos biológicos les fuerzan a hacer. Estos hombres llamamos héroes. Porque ser héroe consiste en ser uno, uno mismo.”⁸ El concepto de héroe constituye una guía de la vida privada del joven Ortega. El impulso que le lleva a escribir el “Manifiesto de Marcela” es una reacción febril a una riña epistolar con su novia, a quien le pide esa misma noche del 24 de marzo que sea heroína de sí misma. Ella le ha expresado las dudas acerca de su sentimiento religioso porque durante los ejercicios espirituales piensa en él y él le regaña por dejar que su voluntad sucumba fácilmente ante lo que considera una constricción social y una manipulación consciente: “yo estaba acostumbrado a ver en ti –y era de todo tu ser lo que más me ilusionaba– un ánimo valiente, sin temores inmotivados, que no se arrepiente hoy de lo que ayer pensó o hizo porque lo hizo o lo pensó sinceramente, con toda su alma”. Y más adelante: “Siempre la manera torcida de los jesuitas y de todos los curas para entrar en las almas: primero debilitar la voluntad, como para tomar una plaza se comienza sitiándola por hambre. [...] Luego se envía espías a la ciudad sitiada, se la inquieta”⁹; mientras que en el artículo escribe: “¿Habrá quien suponga que en aquel instante Marcela tuvo un monólogo angustiador pensando si estaría bien o estaría mal aquel designio suyo? Yo digo que no lo tuvo; quien interrumpa un movimiento de su voluntad con este examen frío y crítico de lo que se va a realizar –examen muy recomendado por Ignacio de Loyola y los padres jesuitas– se queda, señora, sin ser pastor”¹⁰.

Finalmente, cuando Rosa le comunica que ha decidido no asistir ese año a los ejercicios espirituales, él la felicita y apela a lo razonable de su voluntad: “Te habrás convencido de que en ellos es casi todo procedimiento indirecto y nada noble para debilitar el ánimo y luego dominarlo más fácilmente. [...] Estoy muy, pero que muy contento de ti: mas aún necesitas hacer muchas pruebas para que tengas derecho a decir que no temes ninguna influencia exterior”¹¹. Esto es, que Rosa es tan heroína como la Marcela de Cervantes, ambas pertenecen al tipo de mujeres que huyen un destino prediseñado por la sociedad y, a fuerza de voluntad propia, se construyen un porvenir; la una como pastora que recorre

⁷ VII, 30.

⁸ I, 816.

⁹ Carta de 18 de marzo de 1905 en *Cartas...*, ob. cit., p. 324.

¹⁰ VII, 31.

¹¹ Carta de 24 de marzo de 1905 en *Cartas...*, ob. cit., p. 339.

libre los campos y las sierras, la otra una joven con pensamiento y voluntad independientes.

Y todo ello a pesar del dolor provocado por el desdén de los próximos a Marcela y a Rosa, una sociedad que trata de moldearlas. Marcela y Rosa son del prototipo de carácter con quien Ortega quiere vivir su vida, ya sea la individual y privada, ya la colectiva y pública.

Un rasgo más conforma al héroe: el dolor. El dolor no como característica, sino consustancial al hombre esforzado porque “su vida es una perpetua resistencia a lo habitual y consueto. Cada movimiento que hace ha necesitado primero vencer a la costumbre e inventar una nueva manera de gesto. Una vida así es un perenne dolor”¹². El héroe orteguiano se conforma de manera rotunda en 1914, pero el “sujeto” de las cartas de 1905 es claro antecedente.

La crítica a Navarro Ledesma por hacer de la vida de Cervantes –y no de Cervantes– el centro de su estudio es, aunque no feroz, sí rotunda. Feroz será, en cambio, la que irá elaborando contra el concepto quijotesco de Unamuno. El proceso durará años, a medida que va comprendiendo en su dimensión completa que la gran distancia que los separa será cada vez menos la resonancia pública de la que le habló en 1907 y cada vez más la idea de lo que España debe ser en adelante.

Recién leído *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905), Ortega escribe a Navarro Ledesma confesándole que casi todas las ideas que contiene le parecen tan bien “que en un *ensayo* que por vía de *ensayo* había yo aquí compuesto y terminado aún no hace una semana, se hallan casi todas”¹³, referido a su artículo sobre la Marcela cervantina. Hecha esta concesión, en seguida le descubre que Unamuno ha escamoteado el proceso analítico que le lleva a expresar sus opiniones sobre el *Quijote*: “este hombre presenta sólo las conclusiones y no tiene la caridad de ofrecer el camino para que se llegue o por [el] que se ha llegado a ellas, de suerte que no creo que lo entiendan” y ha hecho del libro “más simpático (en sentido científico) del universo, el libro más antipático y repelente de la tierra”¹⁴.

A renglón seguido afirma que “ha confundido el héroe, el *entusiasta* con el energúmeno y esto es el libro: la obra de un energúmeno”. Lo es porque comete varios errores: el primero gritar, sudar y hacer en público toda sus necesidades –dice textualmente–; el segundo, suponer que cuando el hombre quiere hacer algo distinto de lo vulgar y corriente sólo le mueve el ansia de gloria y aunque en muchas ocasiones es así, Ortega cree que Unamuno generaliza sin profundizar en el análisis. En tercer lugar –y he aquí el error que

¹² I, 816.

¹³ Carta de 18 de abril de 1905, en *Cartas*, ob. cit., p. 592.

¹⁴ Esta cita y la anterior en *idem*.

considera más grave–, “el desconsiderar a Cervantes, cuando acaso no existirá otra obra (de las que son como evangelios humanos hablo) que sea más obra y carne y sangre de su autor que esa”¹⁵.

Las publicaciones y los actos de celebración del tercer centenario de la primera parte del *Quijote* confirman a Ortega lo que ya intuía: que en España incluso las testas que más admira –Navarro Ledesma, Unamuno y Azorín¹⁶– carecen de una mirada fresca sobre la realidad y de un conocimiento profundo de la filosofía como ciencia como para dar respuesta a los problemas del hombre actual; al “tema de nuestro tiempo” dirá en 1923.

Diez días después de leer *Vida de Don Quijote y Sancho* confirma en carta a su padre su decidida vocación de convertirse en filósofo, no a la manera mediterránea de aproximación a los problemas –impresionismo será el término que utilice en las *Meditaciones*– ni a la manera profunda pero carente de expresividad de los alemanes. Él quiere integrar ambas –otro de los conceptos centrales en 1914–, quiere fundir la claridad de la impresión y la profundidad de la meditación. Porque si la claridad arroja luz sobre las cosas, el concepto es necesario para comprenderlas: “Claridad dentro de la vida, luz derramada sobre las cosas es el concepto. Nada más. Nada menos”¹⁷. Y esta idea ya le ronda en 1905 cuando asume su vocación de científico: “Ha sido una resolución espontánea mía y creo que una natural evolución de lo que me venía rondando hace tiempo: el horror hacia el *à peu près*, hacia el sinsontismo [*vic*] intelectual de los que en España se dedican a vivir de su cabeza desde Pérez Galdós a Azorín pasando por el propio Navarro. No es esto una censura, puesto que a pesar de ello los admiro y creo que hubieran hecho lo indecible si se hubieran desde un principio disciplinado el caletre o existiera en el ambiente esa misma disciplina”¹⁸.

Ortega ha comprendido que las mentes preclaras del país no quisieron o no tuvieron la posibilidad de construir un sistema moral y jerárquico que legar a los jóvenes: “El que a los 20 años no ha creído en un sistema moral, y no se [ha] estrechado y comprimido en una jerarquía es el resto de sus días un ser vago y funambulesco que será incapaz de poner tres ideas en raya o en fila”¹⁹. El sistema que toda generación de aspirantes a intelectuales y científicos necesita permite conformar una visión del mundo “que se impone al mozo, no por sí misma –a esa edad no se es original– sino por la admiración y veneración que

¹⁵ *Ibid.*, p. 593.

¹⁶ AZORÍN, *La ruta de Don Quijote*. Madrid, Leonardo Williams, 1905 y la conferencia pronunciada en el Ateneo de Madrid, “Don Quijote en casa del caballero del Verde Gabán” y publicada posteriormente en Madrid, Imprenta Bernardo Rodríguez, 1905.

¹⁷ I, 788.

¹⁸ Carta de 28 de abril de 1905, en *Cartas...*, ob. cit., pp. 135-136.

¹⁹ Carta a Navarro Ledesma de 28 de mayo de 1905, en *Cartas...*, ob. cit., p. 614.

le merece tal hombre de una generación anterior”²⁰. Unamuno, Navarro, Azorín: respeta a los tres hasta el punto de alzarse intelectualmente para llegar a su altura, pero la lectura de sus trabajos para la conmemoración del *Quijote* le ha abierto los ojos; Cervantes requiere una nueva aproximación, una interpretación que aleje a los españoles “del escepticismo y del faquirismo (o manía de mirarse el ombligo) aunque no sea más que porque esto nos coloca en condiciones inferiores para la lucha por el vivir”²¹. Y para que esto sea posible, España requiere de verdaderos educadores: “el educador es el muro de la presa, sin el cual el agua se extiende sin fuerzas por el campo de un infecundo libertinaje”²², porque salvo Unamuno –reconoce– nadie ha hecho nada por conseguir “que los brotes del valle puedan convertirse en surtidores”²³. En sus notas de trabajo redactadas con motivo de la escritura del prólogo de *Meditaciones*, Ortega advertirá que la educación que el español requiere es la de la disciplina intelectual: “creo que tenemos que educarnos a la independencia intelectual, a pensar el mundo desde lo alto de nuestra frente. Por tanto, disciplina intelectual”²⁴.

Durante su primera estancia alemana Ortega ya era consciente de que lo que distanciaba la ciencia alemana de la española había que buscarlo no en la disparidad de caracteres entre el nórdico y el mediterráneo, como había sugerido Menéndez Pelayo, ni siquiera en pretendidas capacidades desiguales entre los hombres del norte y los del sur de Europa, sino en el sistema educativo. Los nórdicos podrían ser meditadores y los mediterráneos sensuales, pero al fin y al cabo se trataba de dos grados distintos de claridad: “Nada hay tan ilícito como empequeñecer el mundo por medio de nuestras manías y cegueras, disminuir la realidad, suprimir imaginariamente pedazos de lo que es. Esto acontece cuando se pide a lo profundo que se presente de la misma manera que lo superficial”²⁵.

Ortega está reivindicando una postura firme y en positivo del español ante el mundo y contra la visión pesimista de sus mayores: “creo, contra todos ustedes, que no hay que meterse en tomar como base de regeneración y fórmula micena de predicación ninguna idea de censura, de crítica, ni de protesta [...] el efecto de esas palabras de censura [...] lleva –tras la falta de ideales y de

²⁰ *Idem*.

²¹ Carta de 28 de abril de 1905, en *Cartas...*, ob. cit., p. 141.

²² Carta de 28 de mayo de 1905, en *Cartas...*, ob. cit., p. 614.

²³ *Idem*.

²⁴ Isabel Ferreiro LAVEDÁN y Felipe GONZÁLEZ ALCÁZAR, “José Ortega y Gasset. Notas de trabajo. *Meditaciones del Quijote*”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 28, pp. 17-41 [23] y José ORTEGA Y GASSET, “Sobre Cervantes y el *Quijote* en El Escorial”, *Revista de Occidente*, 156 (1994), pp., 36-54 [36].

²⁵ I, 766.

moralidad— al colmo de la desmoralización”²⁶. Su idealismo es todavía muy marcado: “Es preciso obrar, pues, grandes y bellas y nobles locuras y sobre todo huir de encerrarnos en nosotros mismos y convencernos de que es mejor y más sólido que un ideal *yolúta*, un credo comprensivo, cuyo significado sea más extenso que nosotros mismos y por lo tanto podamos apoyarnos en él cuando desfallezcamos. Este ideal, esta locura es lo que representa D. Quijote; la patria por la bondad—servir a la patria por la bondad, la sinceridad, el valor de las propias convicciones y el exigir mucho de nosotros mismos antes que censurar”²⁷.

Dos años después, en su segunda estancia alemana, esta vez en la ciudad de Marburgo, Ortega retoma las largas conversaciones epistolares con Unamuno. Para entonces conoce lo suficiente de los teutones como para no idealizarlos. En el mes de enero trasmite al rector salmantino su decepción ante la patente decadencia cultural germana: sólo en las ciencias fisicomatemáticas “pueda hallarse más movimiento revolucionario”²⁸, pero en literatura viven del pasado y en filosofía están atascados y no avanzan.

Él se ha propuesto ser un filósofo diferente del alemán y del español. Quiere ser el filósofo que integre meditación y sensualidad, profundidad y superficie, pensamiento e impresión: “¡Qué diantre! ¿No sería muy curioso ver cómo cristaliza esta rara cosa de la filosofía en una sesera española?”²⁹. En su apasionada carta Ortega parece querer provocar al que pasaba por filósofo oficial de la piel de toro. En el Archivo de Ortega no se conserva la respuesta de Unamuno, pero del borrador que prepara a vuelta de correo se deduce su contenido. El catedrático de griego se había estado divirtiendo al mostrar su carta a terceras personas con las que comentaba la ingenuidad y prepotencia del aprendiz de filósofo. Y aunque el borrador de Ortega quedó inconcluso y sin enviar, la herida ya se había producido. En 1964, *Revista de Occidente* publicaría esa misiva junto a otras cartas del epistolario cruzado. En ella Ortega se disculpa por las injusticias que con él ha cometido “por escribirlas deprisa y sin deslindar bien la hacienda de usted de la mía, sobre todo de la mía provisional o circunstancial”. Y tras pedirle que no haga público lo que para él es privado, entra en una crítica, ahora sí feroz, de la *Vida de Don Quijote y Sancho*.

A la idea que ya se había formado en 1905, añadió nuevas razones. Formalmente no le gusta el libro porque “produce el efecto de una serie de empujones” y le anuncia que está trabajándolo para “reconstruir su Idea [la de Unamuno],

²⁶ Carta a Navarro Ledesma de 30 de mayo de 1905, en *Cartas...*, ob. cit., p. 618.

²⁷ En *Cartas...*, ob. cit., p. 141.

²⁸ Carta de 27 de enero en *Epistolario completo Ortega-Unamuno*, introducción de Soledad Ortega Spottorno, ed. y notas de Laureano Robles. Madrid, El Arquero, 1987. Cita tomada de “Epistolario entre Unamuno y Ortega”, *Revista de Occidente*, 19 (1964), p. 11.

²⁹ *Idem*.

en sistema (¡rabie!) y cuando lo haya logrado se lo remitiré con mi crítica”³⁰. Le recrimina como mayor injusticia cometida el tratar a Cervantes como un mero literato y no como “el único filósofo español”. Está convencido de que es el único español al que puede llamarse en puridad “hombre” porque ha afrontado la realidad toda como un problema y “a fuerza de ironizar e ironizarse” ha colocado cada manifestación vital frente a su fin último que es el infinito. Todas las cosas son iguales ante el infinito y la realidad es una deformación de ese infinito. Lo que interesa a Cervantes —continúa Ortega— es aquello que distingue a los hombres frente a la idea de infinito, y esa diferencia la marca la imaginación, no la voluntad: “Así veo yo en Cervantes una monadología, una infinitud de puntos cuya esencia es la energía imaginativa. El mundo como espectáculo y dentro de él el más bello, el espectáculo moral. [...] Ésta es la simpatía cervantina, la ironía del gran castellano, ironía intelectualista. Esto, en mi opinión, constituye el cimientito del *Quijote*, libro que será el último que sigan leyendo los hombres cuando hayan aniquilado todos los demás”³¹.

El Cervantes monadólogo pervivirá una década después cuando en el interior de portada de *Meditaciones del Quijote* aparezca anunciada una segunda parte de estas reflexiones con el apartado “¿Cómo Miguel de Cervantes solía ver el mundo?” en el que presumiblemente iba a tratar este aspecto, según sus notas de trabajo³².

Documentos:

Fotografía de Francisco Navarro Ledesma, mayo de 1905. Dedicatoria manuscrita a José Ortega y Gasset: “A mi queridísimo amigo Pepe, con todo el afecto de FNL. 16-V-905. Madrid”



³⁰ *Ibid.*, p. 14.

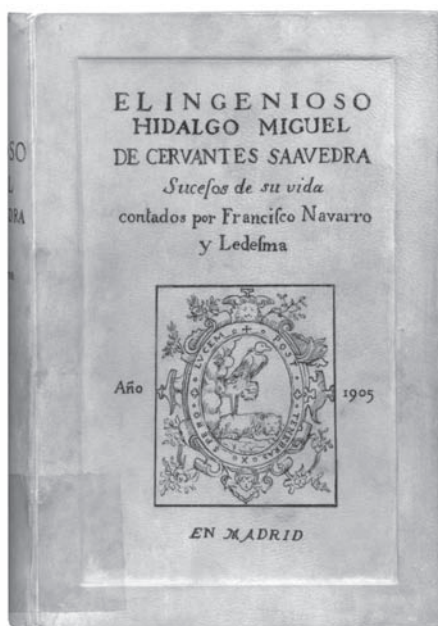
³¹ *Ibid.*, pp. 15-16.

³² Véase Isabel FERREIRO LAVEDÁN y Felipe GONZÁLEZ ALCÁZAR, ob. cit., p. 33. Para la inserción de Cervantes monadólogo en una proyectada *Meditaciones del Quijote 2*, véase Javier ZAMORA BONILLA, “Ahora hace un siglo”, en José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote. Edición conmemorativa del centenario*. Madrid, Alianza Editorial, Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, Residencia de Estudiantes, 2014, p. 23.

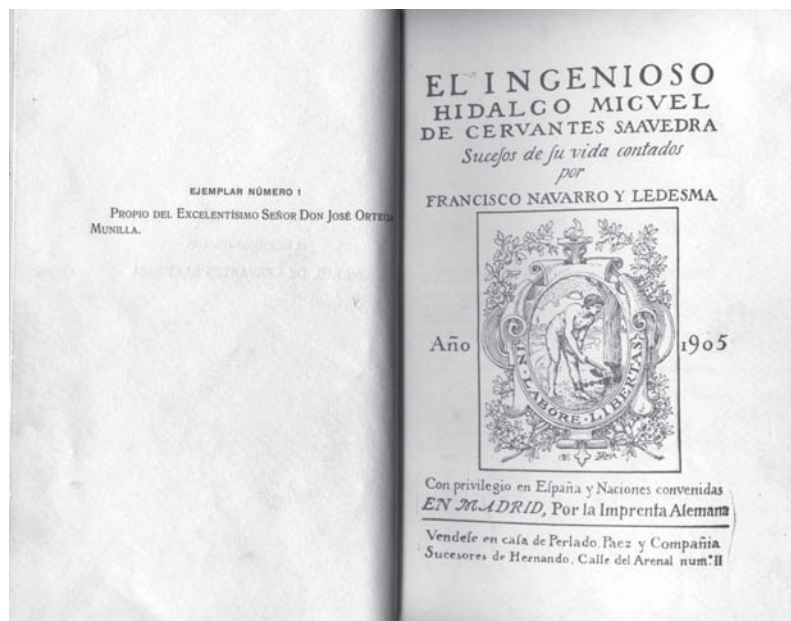
Fotografía de Francisco Navarro Ledesma, abril de 1905. Dedicatoria manuscrita a José Ortega Munilla: "A mi excelentísimo amigo y maestro D. José Ortega Munilla, con todo el cariño y la gratitud de su F. Navarro y Ledesma. 11-V-905"



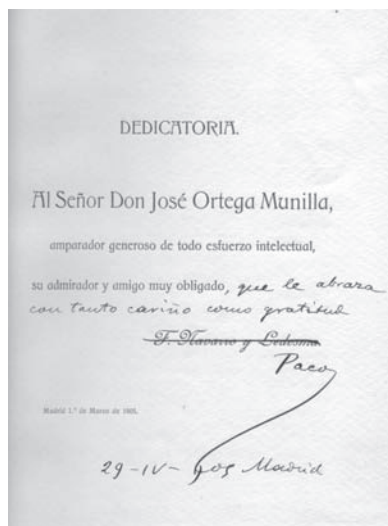
Cubierta del libro de Francisco Navarro Ledesma, *El ingenioso hidalgo Miguel de Cervantes Saavedra. Sucesos de su vida contados por Francisco Navarro Ledesma*. Madrid, Imprenta Alemana, 1905



Ejemplar número 1 del libro de Francisco Navarro Ledesma, *El ingenioso hidalgo Miguel de Cervantes Saavedra. Sucesos de su vida contados por Francisco Navarro Ledesma*. Madrid, Imprenta Alemana, 1905, perteneciente a José Ortega y Munilla



Dedicatoria (impresa y manuscrita) a José Ortega y Munilla de Francisco Navarro Ledesma en el primer ejemplar de su libro, con fecha 29 de abril de 1905



Páginas del manuscrito «El manifiesto de Marcela». Leipzig, 24 y 25 de marzo de 1905

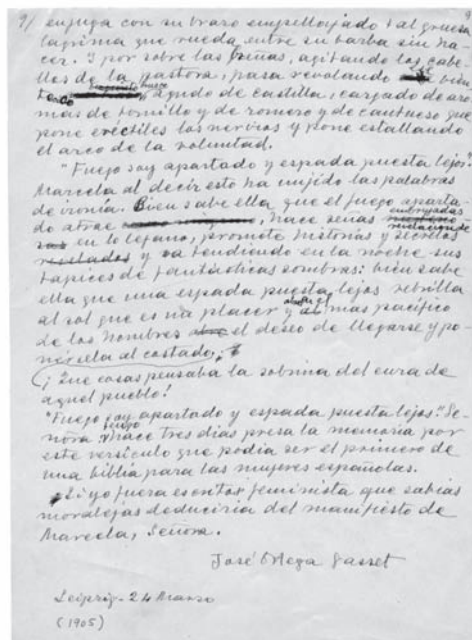
[illegible][illegible]

Hija mas sabia, poderaducina de el
municipio de Marcela, Peru.

C

24 ~~Ago~~ y 25 marzo 1905. Escribiendo
un libro en la noche del 24. Lo escribo a
la tarde, en la noche del 25. en Segura,
de mis cosas un libro, pensado sobre el.
Primera cosa lo enton para en Segura.
Marta su funda.

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



Carta de José Ortega y Gasset a Rosa Spottorno de 18 de marzo de 1905

Carta de José Ortega y Gasset a Rosa Spottorno de 24 de marzo de 1905

contento de ti: mas aun necesi-
tas hacer muchas pruebas
para que tengas derecho a de-
cir que no tienes ninguna suple-
cia exterior.

No me hables de salidas ni
de problemas: esas terminas con
los hechos, son para acorralar.
Si puede vencer a los animales
la necesidad de su existencia,
ni de dimitirlos.

De si yo me voy a identificar: tra-
baja bastante por superarlo. Un
libro que tardaré en escribir en
un año o por lo menos, hasta no
se sabe. ¿Entonces que sale?

No leas mas a Domingo Peres: yo
te dije que era discreto y muy in-
teligente pero no lo bastante. Na-
ma que tu. Tan poco tiempo
huelas lo mejor, en lo que de
rolo "El Emperador".

Mucho gusto me da saber como
vas viviendo.
Mucha rabia me da saber que
vas a Filarmónica.

Quadrante con quien quisiera que te
de oponer a tu norma de vida: es

dejarlo - Rosa - 11 marzo 1905

Una de mi alma: poco tiempo
tengo que pensar en lo que me
gusta. Hace la vida en casa de Repile
donde a guiso de teatro a ser
"El Emperador". Contaron bastante bien
y lo hacen muy bien pero a mi en-
fender. Han a esta manera de enue-
no me tambien cuenta la historia
del caballero del cane, poca rapu-
dad, poca legamia. Los temas mu-
cual de "El Emperador" - pronto, dur-
cedo - son como se busca de seuen-
do, como si los sentimientos que des-
cubre fueran sentimientos sencillos
dando la memoria, no sentidos de
el momento, con esa rudeza de
lo actual.

Hay tiempo mucho que estudias por
la propia razon de no haberlo
nuestro ayer.

No he de estar contento de
ti, mi Rosa, en momento has
Happened - en verdad, mas pa-
el y honda de lo que yo en la es-

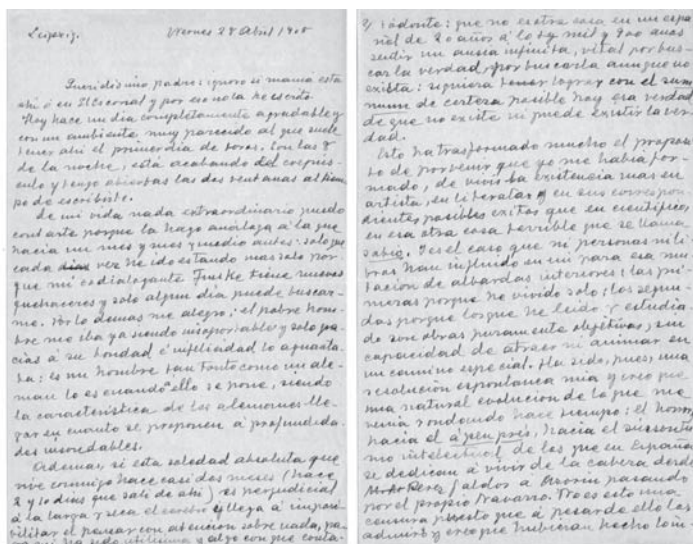
peraba - mas ya has llevado en
mis cartas, entonces, buena repa-
ción. Ahora me que has renovado tu for-
taleza y que has salido mas segura
de mis primeros. Una de suspiro
en respecto a tus acciones y pensa-
mientos. Así, en el fondo, lo que me
creaba esta crisis de tu ánimo.
Mi última carta era bien larga
y eres que algunas cosas de ella
habían de ayudarte a darte por
completo y de una vez para siem-
pre, definiendo tus pensamientos.
Jamás vuelvas a tener duda de
si es bueno vivir, etc. Si si Dios
te da, ¿que indolencia pensar en
que me dejes porque soy un pie
goma de poner palabras terribles
para acortar a las mujeres. ¿? ¿? ¿?
sobre todo - por lo que mas quieras
(¿erego lo o, mas quieras?) ¿? ¿?
lo ayes bien, jamas des de ir
promesa contigo misma y cuando
un cura diga - como dice aca-
me que si salen del cielo - ma-
donas, no osada te debes con-
derarlas como tales. ¿? ¿? ¿? ¿?
as de haberlo pensado, no osada

las amadas. Pero, ¿que es eso,
misma mia? De acuerdo que tu
tienes culpa de que los media-
dones carezcan de talento y de
creencia? ¿? ¿? ¿? ¿? ¿?

Si has sacado la idea de que
debes amar hacer ejercicios: y
la contraria. Te habas convenci-
do de que en ellos, es casi todo
practicamente indirecto nada
noble para debilitar el ánimo y
hacerlo mas facil. De
estos has salido bien pero estas
tan segura de ti que te compre-
metas a salir lo mismo siempre.
¿? ¿? ¿? ¿? ¿? ¿? ¿? ¿? ¿? ¿?
alguna cosa honda tuas con
algun sentimiento, con una poca
de fuerza de la voluntad o de
claridad de tener un poco de
bil y nervioso el cuerpo, no te
mes que esa es la verdadera
ver? ¿? ¿? ¿? ¿? ¿? ¿? ¿? ¿? ¿? ¿?
alguno te he apun-
tado ya otras veces - significa-
ra mi vida desdicha, la ylla
nuestro, es lo muy, pero muy

Carta de José Ortega y Gasset a José Ortega Munilla de 8 de abril de 1905

Carta de José Ortega y Gasset a José Ortega Munilla de 28 de abril de 1905



Carta de José Ortega y Gasset a Francisco Navarro Ledesma de 28 de mayo de 1905

Anverso y reverso de fotografía de José Ortega Munilla [1907?]



Fotografía de Rosa Spottorno (1905)



Carta de José Ortega y Gasset a Miguel de Unamuno de 30 de diciembre de 1906

Fotografía de José Ortega y Gasset en Marburgo (1907)



Carta de José Ortega y Gasset a Miguel de Unamuno de 27 de enero de 1907

- I I I -

Marburgo 27 Enero 1907

Mi querido Don Miguel: estoy con sed de una carta suya que no se llega y que me traiga la grata convivencia de su alma. Estoy muy sedío y necesito este hilillo de su amistad para ir saliendo del laberinto de mis trabajos, preocupaciones y estudios. Aquí tengo algunos libros de V. que leo a ratos y rumio como una hermosa vaca idealista. No acabo de salirme con ellos porque según le he dicho ya con afectuosa impertinencia, ninguno de ellos da la armonía de lo que V. será, cuando acabe V. de salirse fuera de la realidad para crear otra nueva realidad.

Estos días vivimos en elecciones y me ha tocado presenciar el espectáculo de un pueblo en mangas de camisa, ocupado en manesteres caseros. Yo creo que la inocencia de una mujer podría quitárselos (sic) mejor que de ningún otro modo, viendo por un agujero como se mueve en tanto se viste a la mañana en el secreto de su cuarto. Y el fondo del alma de una familia cuando está afanándose en hacer los buques para un viaje. Algo así son las elecciones en cada tierra: un manester fatino, un como andar las oduras -y perdóneme la inocencia del afán. Tiempo de elecciones debería elegirse para visitar los países extraños. Más secretos de la vida fatina del pueblo romano nos ha descubierto Pompeya que el resto del Imperio; y todo porque tuvo el Venabio al humor de ahorrarse en días de elecciones.

3.-

ciencias físico-matemáticas acaso sea donde pueda hallarse más movimiento revolucionario. Porque esto es lo importante: así como en el individuo todo cambio debe ser una mayor precisión, todo otro cambio es absurdo, en una cultura todos los lustreros debe haber revoluciones. Y esto es -me decía el polaco- lo que no han visto estas gentes: que nosotros venimos, los tomamos de las manos los instrumentos de trabajo y nos tornamos a casa para allí construir nuevos plasmata.

Es efecto; tienen estos hombres usadas las retinas; el mundo y sus problemas se embotan al atravesar el envile de las innumerables visiones precedentes y no llegan a desconocer la supuesta substancia triplíce. Se va V. a reír si le digo que en mi ingenuidad contribuí no poco a lanzaros por este camino de la filosofía y de la filosofía científica pensar lo siguiente: ¡qué diamante! ¿No sería muy curioso ver cómo cristaliza esta rara cosa de la filosofía en una lengua española?

Como un tío mío que tiene 87 años y todas las mañanas ante la sopa dice: vamos a ver lo que da de sí un hombre bien cuidado, me digo yo también: vamos a ver lo que da de sí un español filósofo, o lo que da de filosofía una testa californiana.

Al hecho es que venimos con retinas frescas, como de bebés, a mirar este gastado espectáculo que solo mirado por nuevos es nuevo, se renueva. Además la disciplina alemana ha roto la matriz a la raza. Es curioso ver la falta de personalidad de estas gentes y especialmente de los ilustres sabios.

Borrador de carta de José Ortega y Gasset a Miguel de Unamuno de 17 de febrero de 1907

Marburgo - 17 febrero

Mi querido Unamuno: empiezo hoy a escribirle, pero no sé cuando acabare. Quisiera escribirle largo porque tengo no poco que decirle de V. de mí y de lo que hay más allá de los dos. Es tan serena, hay tanta supponencia en su última carta que ha acabado por ganarme el albedrío totalmente y ha hecho que me arrepienta de muchas injusticias que con V. he cometido en mis cartas por escribirlos deprisa y en desorden. Es la hacienda de V. de la mía, sobre todo de la mía provisional o carencia total.

Por lo demás le ruego que no me envíe mis cartas. Tengo un pudor de hombre privado que a V. falta - mejor dicho - que V. no tiene porque es seguidor de Prostrato en primer lugar. Y en segundo: la posición intelectual que consciente o inconscientemente tiene V. en el alma española ha hecho que de comprender su conciencia individual una conciencia colectiva. De aquí su impudor, tra "ultimidad" que le acompaña como problema es bajo cierto ángulo de visión la "ultimidad" de nuestra raza. Rara V. lo que llama "derramarse" es entenderse, amigarse, las ondas latinas otro se lo ve. Cuando orden que consciente o inconscientemente se ha unificado en el yo único personal de V. y se ha unificado con esa totalidad de un yo que se unifica el círculo magnífico prodigioso. ¡Qué maravilla con que se unifica el círculo magnífico

Fotografía de Ramiro de Maeztu de julio de 1908. Dedicada a José Ortega y Gasset: "A José Ortega y Gasset, su camarada, Ramiro de Maeztu. Londres, julio 1908"



1910-21 de julio de 1914. El *idearium* patriótico, estético y científico de una generación al empezar su vida

El primer libro de Ortega fue largamente gestado aunque su redacción pueda limitarse en el espacio y en el tiempo. En su mayoría escrito en la casa de la calle de los Oficios, número 2, de San Lorenzo de El Escorial adonde se trasladó para disfrutar de la suficiente distancia de la capital y de sus compromisos como para concentrarse en su trabajo intelectual. Lo escribió entre la primavera de 1913 y el verano de 1914. Esta última fecha es la que aparece en la rúbrica del prólogo "Lector...". El marco temporal superior lo fijamos a partir de las palabras de la "Meditación preliminar", tanto del comienzo como del fin: "Una de estas tardes de la fugaz primavera, salieron a mi encuentro en «La Herrería» estos pensamientos"³³ y "Tales fueron los pensamientos suscitados

³³ I, 763.

por una tarde de primavera en el bosque que ciñe el Monasterio de El Escorial, nuestra gran piedra lírica”³⁴. Si tenemos en cuenta que el 1 de enero de 1914 José Ortega Munilla preguntaba por carta a su hijo desde Vitoria cuándo saldría el libro, deducimos que el grueso estaba terminado para entonces: “Dame alguna noticia de tu libro. ¿Cuándo se publica? Mucha falta hace que surja algo nuevo y grande en medio de la vulgar y chabacana producción que inunda los escaparates de los libreros”³⁵. Un comentario que es no sólo producto del amor incondicional de un padre, sino también de la acogida pública de su conferencia sobre las *Novelas ejemplares*³⁶ que con motivo del tercer centenario de las obras cervantinas ofreció en el Ateneo de Madrid en el mes de diciembre de 1913: “Por varios conductos he sabido que alcanzaste en el Ateneo un extraordinario éxito. ¿No podría yo leer esa conferencia? Si me la enviaras te la devolvería enseguida”³⁷. También el archivo guarda una carta de Agustín González Rebollar, desde Tenerife, de 14 de ese mismo mes preguntando si la conferencia pasará al ansiado libro: “Estoy esperando con viva ansiedad su «Meditación del Quijote», que nuestros amigos de la Residencia no dejarán de enviarme. Por los periódicos sé que ha leído usted recientemente un trabajo en el Ateneo y creo sea el mismo que en próxima publicación me anunció, días ha, Alberto Jiménez”³⁸. La conferencia con variaciones pasará a “Meditación primera (Breve tratado de la novela)” de las *Meditaciones del Quijote*³⁹.

Pero aún debió esperar hasta el mes de julio. Según el colofón fue el día 21 cuando la Imprenta Clásica Española terminó la impresión para las Publicaciones de la Residencia de Estudiantes. El cuidado de la edición corrió a cargo de Juan Ramón Jiménez. El archivo del filósofo conserva diversos documentos que dan cuenta de la exhaustiva corrección a que el texto fue sometido. La signatura B-17/1 registra dos documentos: la versión primitiva del prólogo “Lector...” formada por una página y media posteriormente desechada y 36 páginas autógrafas con correcciones en el margen izquierdo de cada página de lo que será la versión entregada al editor. Todas ellas escritas en papel membretado con nombre del autor.

B-17/2 se corresponde con el manuscrito de la “Meditación preliminar”. Son un total de 57 hojas autógrafas y, al igual que el prólogo, presentan

³⁴ I, 794.

³⁵ Carta de José Ortega Munilla a José Ortega y Gasset de 1 de enero de 1914. CF/2-7.

³⁶ Véase *Revista de libros*, 6 (1914): “El Ateneo ha dedicado una velada por iniciativa del Presidente de la Sección de Literatura, D. Francisco A. de Icaza, a conmemorar el centenario de las *Novelas ejemplares*; Azorín y José Ortega y Gasset, además de Icaza, leyeron trabajos que merecen figurar entre lo mejor que se ha escrito acerca de Cervantes”, I, 943.

³⁷ CF/2-7.

³⁸ C-62bis/7a. Alberto Jiménez Fraud (1883-1964) era el director de la Residencia de Estudiantes de Madrid.

³⁹ I, 942-944.

correcciones manuscritas. Salvo las primeras dos páginas, todas las demás dejan a la izquierda del texto un amplio margen para la incorporación, en sucesivas lecturas, de texto añadido, correcciones, etc. Esta diferencia entre ambos bloques, junto a dos razones más, permite deducir que el primer fragmento se escribió con posterioridad al resto del documento. La primera de las razones es que tras la página y media inicial, el texto se interrumpe a mitad de hoja una vez ha reproducido el título del siguiente epígrafe, “I. El bosque”, con que da comienzo la siguiente página. La repetición traza la conexión entre lo recién terminado y los folios que le seguían y que habían sido escritos previamente. Refuerza esta idea la segunda razón: la paginación. Las dos primeras páginas están numeradas 1 y 2, mientras que el mazo de hojas posterior reinicia la numeración. De haber sido escritas en secuencia cronológica, la numeración habría sido asimismo sucesiva. Lo interesante de este manuscrito es que reunía los siete primeros epígrafes de la versión final. El octavo se titulaba en este primer manuscrito “La pantera o el sensualismo.–Parábola”. En 1914, éste quedó dividido en dos y separado por otros cinco epígrafes nuevos: “8. La pantera o el sensualismo”, “9. Las cosas y su sentido”, “10. El concepto”, “11. Cultura.–Seguridad”, “12. La luz como imperativo”, “13. Integración”, para continuar con “14. Parábola” y terminar con “15. La crítica como patriotismo”. Tanto el manuscrito como las primeras pruebas de imprenta de estas subsecciones se numeraban en romanos y sólo en la versión final impresa se cambiaron a arábigos.

Todos esos fragmentos proceden de una conferencia como se deduce por las alusiones al auditorio que pueden leerse en este punto del manuscrito y por la paginación independiente, tachada y corregida para la ocasión. Ya lo había notado Soledad Ortega quien al final de este manuscrito anotó: “Ojo. Los trozos insertados en las páginas 52 a 56 proceden, según se ve por lo tachado, de una conferencia. ¿Cuál?”. Parte de esta conferencia se publicó en *España* en mayo de 1916 con el título “Cervantes, plenitud española”.

Una vez incorporados los epígrafes, el manuscrito original llegó a Juan Ramón Jiménez quien compuso las primeras galeradas que también se conservan en el Archivo de Ortega registradas con la signatura B-17/3. Las correcciones manuscritas del autor incluyen, entre otras, los títulos de los epígrafes IX al XV (aunque comete el error de repetir el X en dos epígrafes consecutivos –“El concepto” y “Cultura.–Seguridad”– y por tanto numera del IX al XIV). También suprime el párrafo nueve de la sección “VII. Lo que dijo Goethe a un capitán” que decía: “Se trata de una cuestión experimental; quien no haya hecho la experiencia del pensamiento germánico, debe ser recusado para opinar en este punto. Podrá, como Menéndez Pelayo, dirigir a la cultura germánica un rudo gesto de almogávar erudito; podrá el que lo lee regocijarse,

pues hay gentes.”⁴⁰ En la sección “XIII. Parábola” no corrige el apellido del explorador que aparece como “Parny” en las galeradas y que pasó a la primera edición y de ella a todas las posteriores en vida del autor. En agosto de 1914, Azorín se percató de la errata. Al escribir a Ortega le comenta en la postdata sus impresiones tras la lectura de *Meditaciones del Quijote*:

Profundo, original libro, el suyo; pero... no para los dos: levadura, no masa: levadura para otras masas. Quise hacer algo sobre él, pero ¿cómo ahora?

¡Qué lejanías espirituales! El pensamiento se dilata como en un sueño. ¡Placer de pensar ante una indicación, por una sugestión!

(A Juan Ramón: ¿Peary y no Parny?)⁴¹

Azorín había acertado en cuanto a la errata, Parny no podía ser, pero había errado en la solución propuesta. En 1984 Julián Marías daría con la clave al advertir y corregir la errata perpetuada⁴². El explorador al que Ortega parecía hacer referencia era sir William Edward Parry (1790-1855), contralmirante inglés y explorador del Ártico cuyos diarios habían sido publicados en Londres entre 1821 y 1827. Años después, Espasa-Calpe Argentina publicaría el tercero de sus diarios⁴³. No se trataba por tanto del sugerido por Azorín, el también explorador pero en este caso norteamericano Robert Edwin Peary (1856-1920), quien el 6 de abril de 1909 había alcanzado el Polo Norte y en 1911 había publicado *La découverte du Pole Nord en 1909, sous le patronage du Club Arctique Peary* (Paris, Lafitte) donde contaba sus experiencias. La duda de Azorín –“¿Peary y no Parny?”– parece razonable al ser éste el más reciente explorador del Polo Norte y, por tanto, el nombre que su memoria más fresco guardaba.

A la “Meditación primera (Breve tratado de la novela)” le corresponden varias firmas del Archivo. El documento B-17/4 son cuatro páginas manuscritas y con numerosas correcciones de lo que iba a ser el comienzo de la sección. Por la numeración de estas páginas (21 a 24) se sabe que han sido seccionadas de un documento mayor. Según dicha versión, el título original de esta sección iba a ser “La agonía de la novela”⁴⁴. Pero Ortega cambió de opinión y lo hizo cuando Juan Ramón Jiménez ya le había enviado las primeras pruebas de imprenta.

B-17/5 son esas pruebas. En otros lugares se ha revelado la historia textual de esta sección así como que su contenido formaba parte de un amplio estudio

⁴⁰ B-17/3, p. 17-B.

⁴¹ C-2/29.

⁴² José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ed. de Julián Marías. Madrid, Cátedra, 1984, p. 367.

⁴³ Sir Edward William PARRY, *Tercer viaje para el descubrimiento de un paso por el Noroeste*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1945.

⁴⁴ El primero en percatarse fue Paulino Garagorri en José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, ed. de Paulino Garagorri. Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1981.

sobre la obra de Pío Baroja que Ortega decía haber comenzado en 1910⁴⁵. De hecho, en 1912 había dado un adelanto a *La Prensa* bonaerense⁴⁶, pero el estudio íntegro nunca llegó a publicarse⁴⁷. B-17/5 es la prueba textual de cómo su autor tacha el título de la sección y el primer párrafo y lo sustituye por un título diferente, ahora sí “Meditación primera”, un subtítulo “(Breve tratado de la novela)” y un párrafo introductorio que liga con el texto impreso a través del epígrafe “I. Géneros literarios”. Como ocurría en la parte primera del ensayo, aquí también la numeración romana se convertirá en arábiga en la versión final y es durante la corrección de estas pruebas de imprenta donde Ortega va introduciendo de puño y letra los veinte epígrafes que la constituyen.

El documento conservado refleja claramente cómo la sección se fue conformando de retazos de un trabajo anterior y cómo fue incorporando, en galeradas, nuevos fragmentos, citas, referencias, autores y apostillas variadas que acabaron de dar cohesión al texto final. Esta *composition in progress* justifica la existencia de unas segundas pruebas de imprenta en el archivo del filósofo (B-17/6), donde las correcciones autógrafas son mucho menores en cuantía e importancia.

Junto a estos documentos se encuentra el prospecto publicitario del libro, de cuyo texto no se ha localizado antecedente autógrafo o impreso con correcciones del autor. El primer párrafo, sin embargo, expresa una de las ideas capitales origen del libro y que, como hemos visto, se forjó en el Ortega de 1905:

El interés de este nuevo libro sobre el *Quijote* es aún mayor de lo que podía esperarse por su título. Porque no es aquí la obra de Cervantes un pretexto para elaborar ciertas reflexiones más o menos interesantes pero a ellas accidentales, sino el intento más serio y más logrado de abordar aquellos capitales problemas estéticos e históricos que dicha obra entraña; de cuya solución saldrá un conocimiento más profundo de la obra inmortal y del espíritu español que alcanza en ella su expresión más elevada y más genuina.

A continuación define el ensayo como el “*idearium* patriótico, estético y científico que una generación enuncia al empezar su vida”. Resuena aquí un deber autoimpuesto en nombre de toda una generación, el mismo del que por incumplimiento se quejaba de sus mayores a Navarro Ledesma en 1905: “Toda generación tiene el deber para con las siguientes de prepararle un canastillo ideológico en que recibirlas cuando nacen al mundo de la curiosidad: una vez que en él se ha formado pueden tirarlo y crear otro, aun contradicto-

⁴⁵ B-15/2.

⁴⁶ José ORTEGA Y GASSET, “Calma política. Un libro de Pío Baroja. Dos Españas”, *La Prensa*, Buenos Aires, 13 de septiembre de 1912, en I, 540-544.

⁴⁷ Hay un completo relato de esta transferencia textual en I, 943, VII, 872-876 y Javier ZAMORA BONILLA, “Ahora hace un siglo”, en ob. cit., pp. 25-26.

rio por sí mismo que sirve a su vez de ombligüero a las subsecuentes. En Francia hasta ahora (ahora tampoco), en Alemania pasa esto. Entre nosotros no”⁴⁸.

Ese “canastillo ideológico” lo irá rellenando con otras aportaciones. La conferencia “Vieja y nueva política”, la fundación y papel activo en la Liga de Educación Política Española y la reacción pública ante la destitución de Miguel de Unamuno como rector de la Universidad de Salamanca serán sus acciones más visibles, pero no las únicas.

En el verano de 1914, Ortega parece tener listo el segundo tomo de *Meditaciones del Quijote*. Añadirá a la “1. Meditación primera (Breve tratado de la novela)” dos partes más: “2. ¿Cómo Miguel de Cervantes solía ver el mundo?, y “3. El alcionismo de Cervantes”. No llegó a publicar las meditaciones sobre Cervantes aunque en su archivo pueden rastrearse indicios de que en algún momento proyectó trabajar sobre ellas⁴⁹, como el referido “Cervantes monadólogo” sobre el que ya pensaba trabajar en febrero de 1907 según la carta inconclusa y sin enviar a Miguel de Unamuno, antes referida.

Tiene asimismo dos estudios en prensa. El primero es “II. Azorín: primores de lo vulgar”, que con algún añadido debía corresponderse con los cuatro artículos publicados en *El Imparcial* entre febrero y abril de 1913 en serie titulada “Meditaciones del Escorial. Azorín: primores de lo vulgar” que finalmente publicó en *El Espectador II* (1917). El segundo es “III. Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa”, un análisis de la obra del escritor vasco que, como hemos visto, decía haber iniciado en 1910 y que finalmente desgajó en fragmentos que fue publicando aquí y allá: “Calma política.— Un libro de Pío Baroja. Dos Españas” en *La Prensa* de Buenos Aires (noviembre de 1912), algunos fragmentos pasaron a la “Meditación primera” (1914), en diciembre de 1915 publicó en *La Lectura* “Observaciones de un lector” que luego incluyó en *El Espectador I* (1916) donde además publicó gran parte del ensayo crítico que hasta ese momento había ido componiendo: “Ideas sobre Pío Baroja”. En la tercera edición de *El Espectador I* (1928) a “Observaciones de un lector” añadió “Una primera vista sobre Baroja (Apéndice)”. Quedaron fuera, sin embargo, otros fragmentos del ensayo proyectado originalmente. Póstumamente sus editores han ido encontrando la relación de estos fragmentos con el proyecto inicial. Son “Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa [Variaciones sobre la circums-tantia]” y “La voluntad del Barroco”⁵⁰.

⁴⁸ En *Cartas...*, ob. cit., p. 615.

⁴⁹ En Javier ZAMORA BONILLA, “Ahora hace un siglo”, ob. cit., pp. 22-23 se detalla el plausible contenido de estos ensayos. En “Notas de trabajo”, ob. cit., se han publicado las anotaciones del filósofo que bien podían ser la base de futuros desarrollos textuales sobre Cervantes.

⁵⁰ Véase la “Nota a la edición” de estos textos en VII, 872-876.

El interior de portada de la primera edición de *Meditaciones del Quijote* incluía aún siete trabajos más en preparación: “IV. La estética de *Myo Cid*”, “V. El ensayo sobre la limitación”, “VI. Nuevas vidas paralelas: Goethe y Lope de Vega”, “VII. Meditación de las danzarinas”, “VIII. Las postrimerías”, “IX. El pensador de Illescas” y “X. Paquiro, o de las corridas de toros”. Ninguno de estos títulos apareció en la citada editorial⁵¹. Es muy probable que haya más de una razón que justifique este cambio de idea, pero la que parece más plausible es la falta de tiempo para abordar un proyecto editorial tan ambicioso. Lo indudable es que Ortega había planeado y cambiado varias veces el orden de publicación de estos trabajos como se deduce de los dos índices del proyecto que se conservan en su archivo y que aquí reproducimos gráficamente.

Esta falta de tiempo se vio alentada por la gran repercusión mediática que tuvo Ortega tras la conferencia “Vieja y nueva política” el 23 de marzo de 1914. El eco se hizo enorme⁵² y su participación en la Liga de Educación Política Española más activa. Durante el verano de 1914 Ortega durante un viaje por el norte de España presentando la Liga conoció al que sería su mano derecha años después en *Revista de Occidente*, Fernando Vela y fue durante este periplo que conoció la destitución de Miguel de Unamuno como rector de Salamanca.

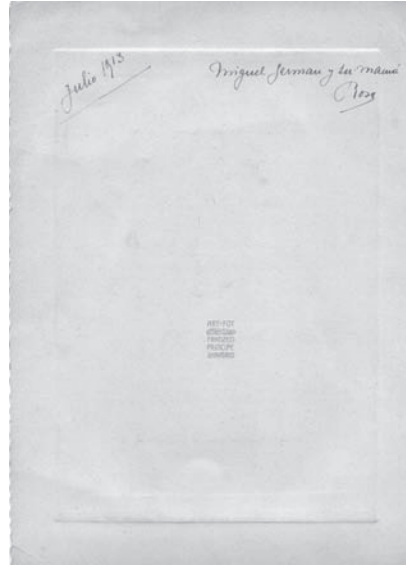
Es por tanto éste un tiempo de gran actividad política e intelectual, pero también un tiempo de incertidumbres. Una semana después de que la Imprenta Clásica Española diera por terminada la edición del primer libro de Ortega, Austria-Hungría declaró la guerra a Serbia tras el asesinato en sus calles el 28 de junio del archiduque Francisco Fernando de Austria. Comienza la Gran Guerra y su proclamación en los periódicos es seguida con expectación por Ortega cuyo rostro de preocupación es fotografiado por su hermano Eduardo en la esquina de la Plaza del marqués de Salamanca con la calle Lista (hoy José Ortega y Gasset).

⁵¹ Un análisis de lo que podría haber proyectado Ortega para cada uno de ellos en Javier ZAMORA BONILLA, “Ahora hace un siglo”, ob. cit., pp. 24-30.

⁵² Véase a este respecto Enrique CABRERO BLASCO, “1912-1916: la conferencia *Vieja y nueva política* en el contexto del partido reformista”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 24 (2012), pp. 33-82.

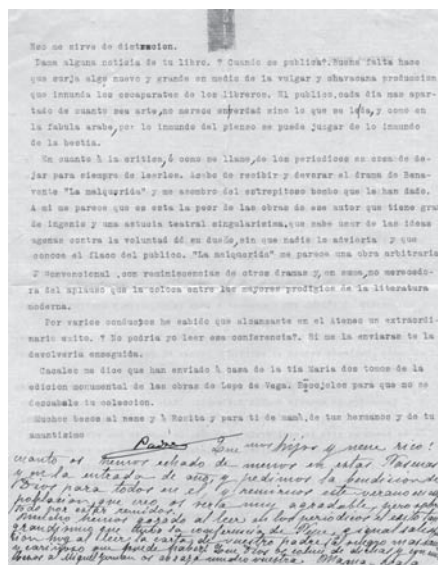
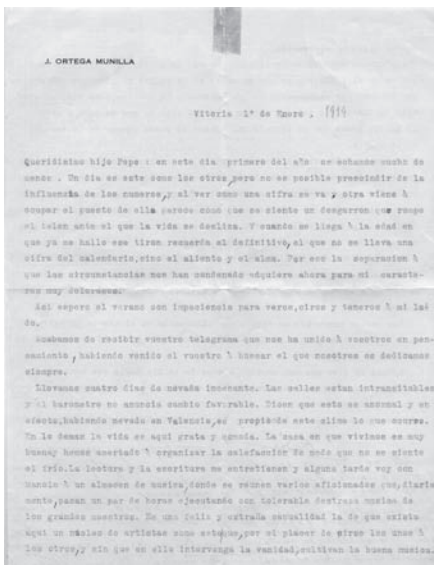
Documentos:

Fotografía de Rosa Spottorno y Miguel Ortega Spottorno de julio de 1913

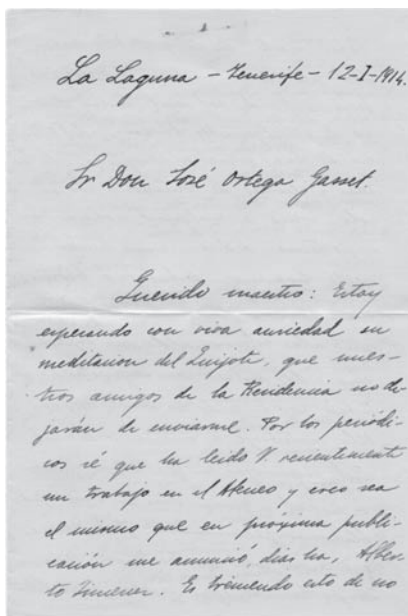


Revista de Libros, número 6, diciembre de 1913

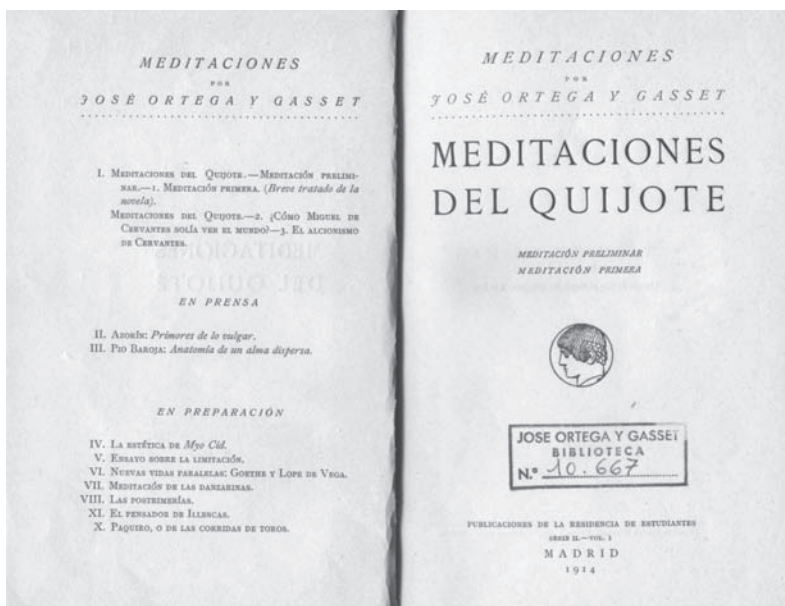
Carta de José Ortega y Gasset a Dolores Gasset y José Ortega y Gasset de 1 de enero de 1914

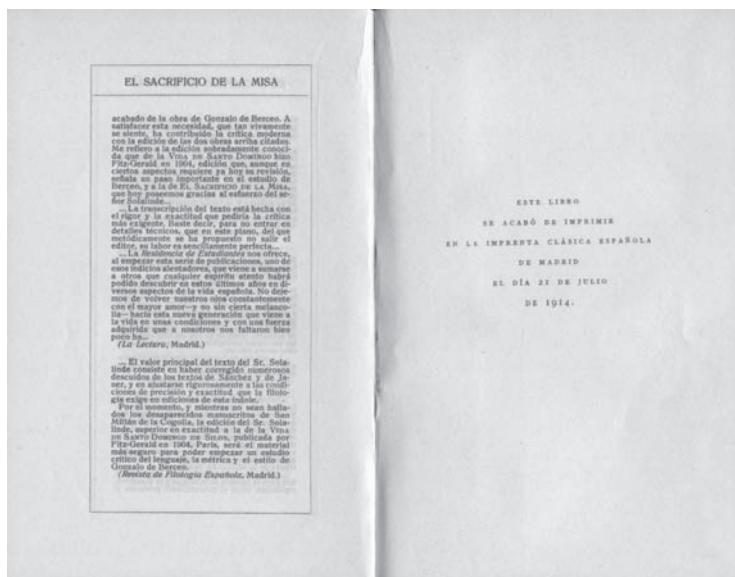


Carta de Agustín González Rebollar a José Ortega y Gasset de 12 de enero de 1914



Portada de la primera edición de *Meditaciones del Quijote* e interior de porta-
da con índice de títulos en prensa y preparación

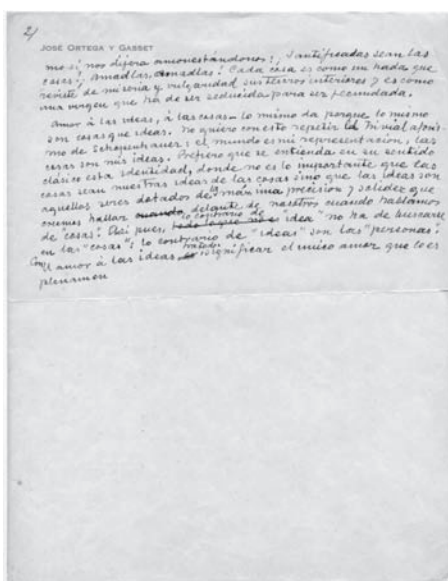


Colofón de *Meditaciones del Quijote*

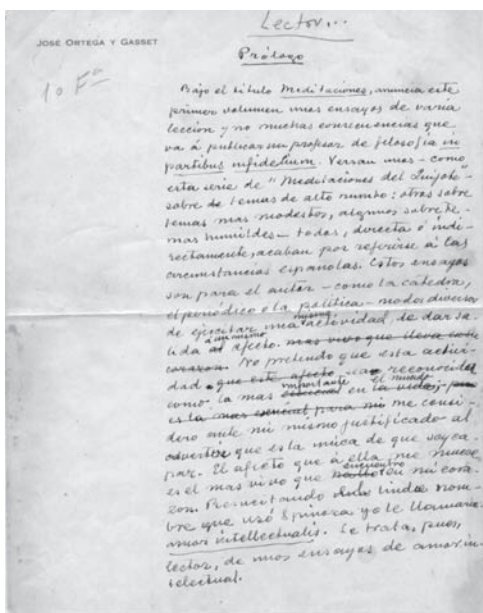
Dos fotografía de José Ortega y Gasset en la esquina de la Plaza Salamanca y la calle Lista (hoy José Ortega y Gasset), el 28 de julio de 1914. Fotografía realizada por su hermano Eduardo Ortega y Gasset



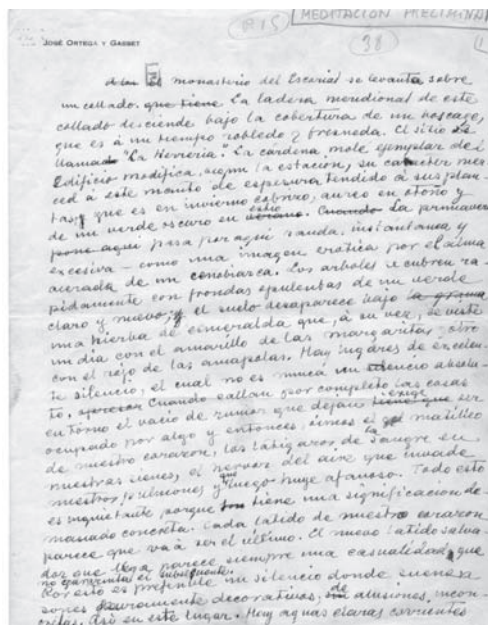
SSN: 1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882



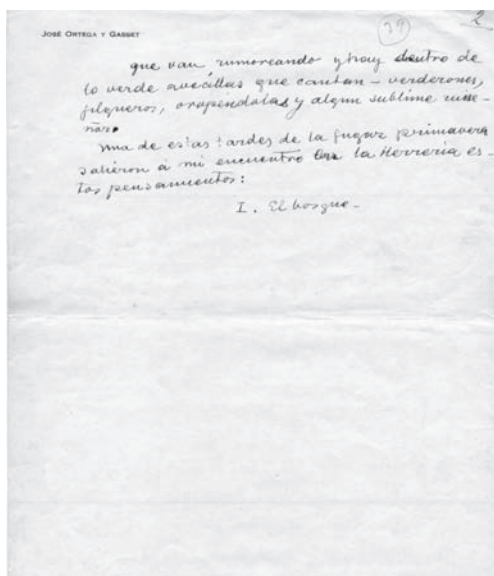
Manuscrito de *Meditaciones del Quijote*. Prólogo. Página con el título definitivo “Lector // Prólogo”.



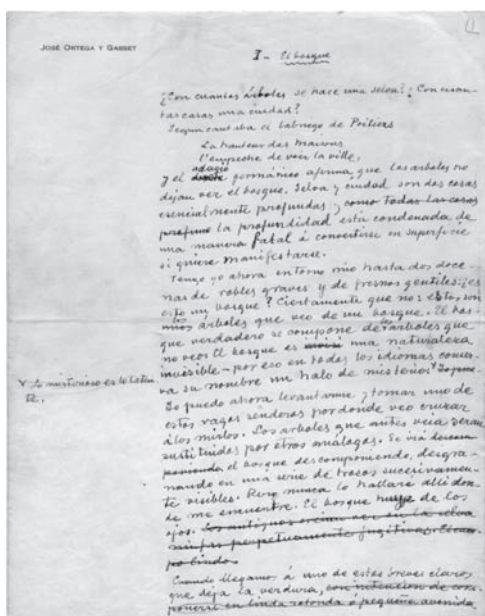
Manuscrito de la primera página de la "Meditación preliminar" con doble numeración: 1 y 38



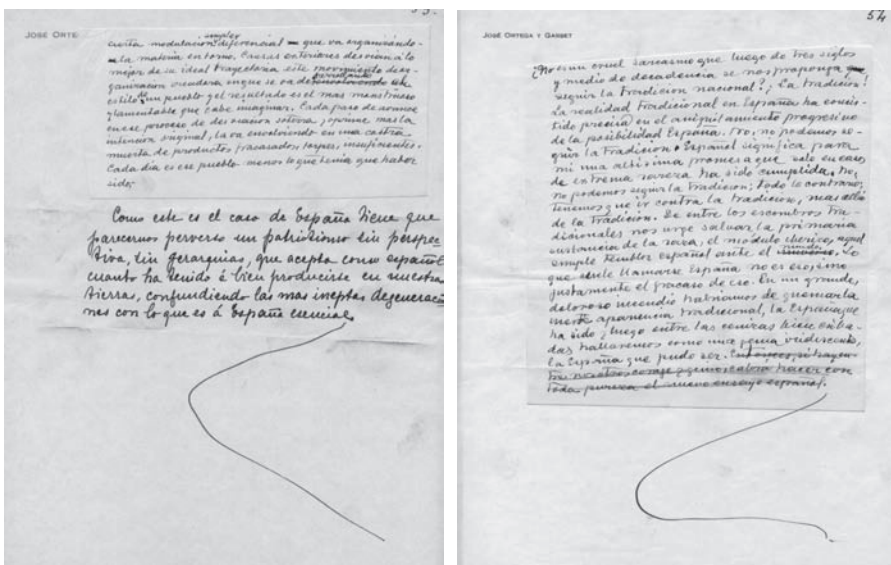
Manuscrito de la segunda página de la "Meditación preliminar" con doble numeración: 2 y 39 y con el título de la subsección "I El bosque"

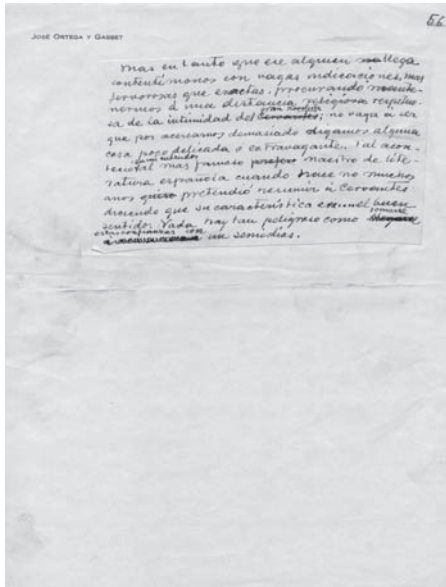
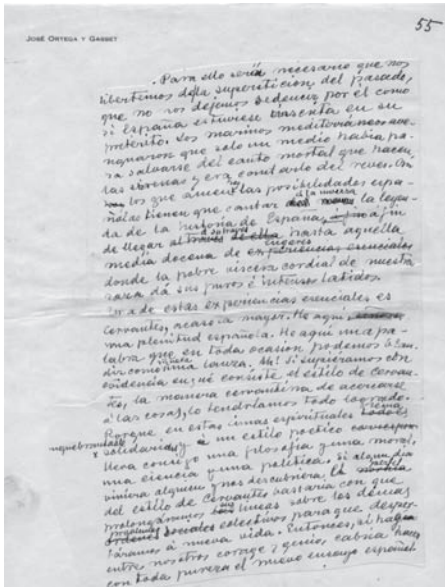


Manuscrito de la tercera página de la “Meditación preliminar” con reinicio de la numeración (1) y título de la subsección “I El bosque”

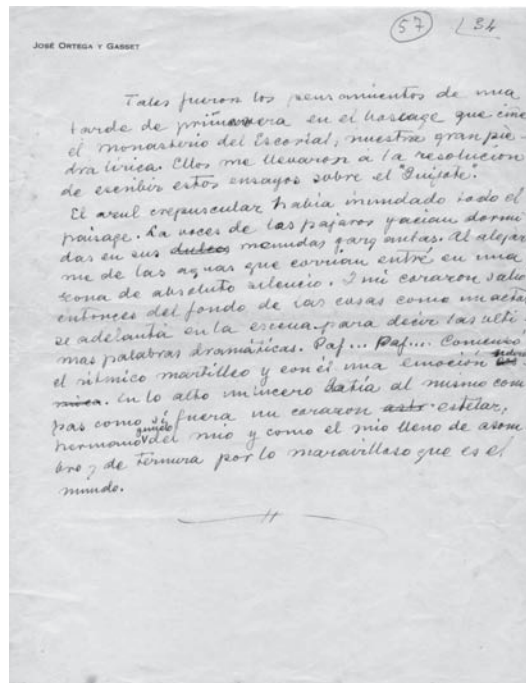


Manuscrito de las páginas 53 a 56 de la “Meditación preliminar” con fragmentos procedentes de otro manuscrito recortados y pegados sobre el manuscrito original de *Meditaciones del Quijote*

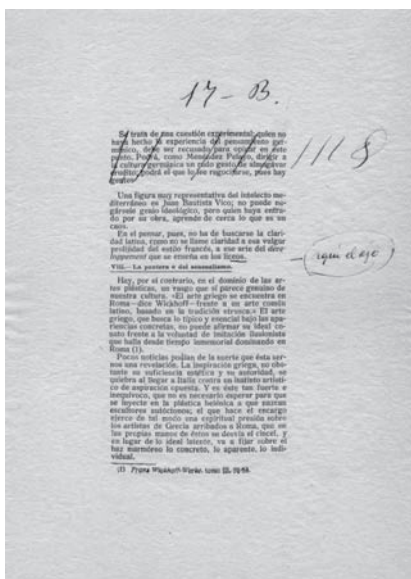




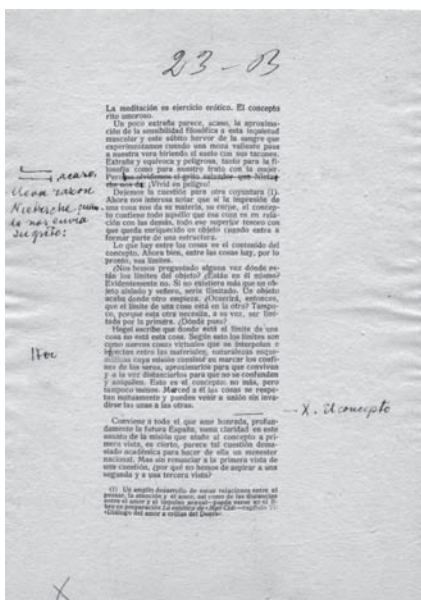
Manuscrito de la página 57 de la “Meditación preliminar” continuación de las páginas anteriores con doble numeración 57 definitivo y 34 anterior



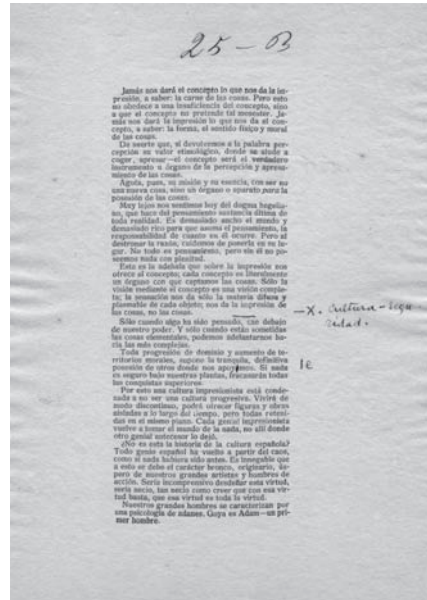
Página 17B de las primeras galeradas de la “Meditación preliminar” con el párrafo inicial tachado



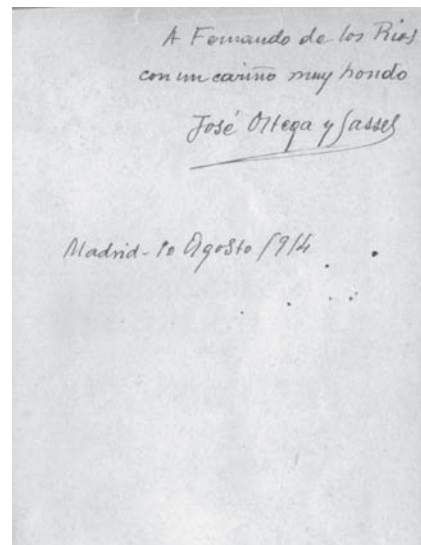
Página 23B de las primeras galeradas de la “Meditación preliminar” con correcciones manuscritas y añadido el título de la subsección “X. El concepto”



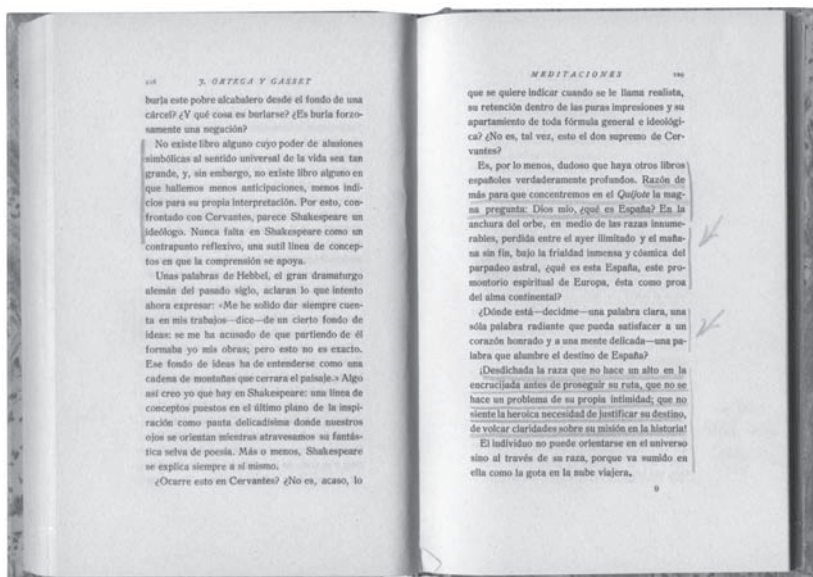
Página 25B de las primeras galeradas de la “Meditación preliminar” con correcciones manuscritas y añadido el título de la subsección undécima aquí erróneamente numerada “X. Cultura.–Seguridad”



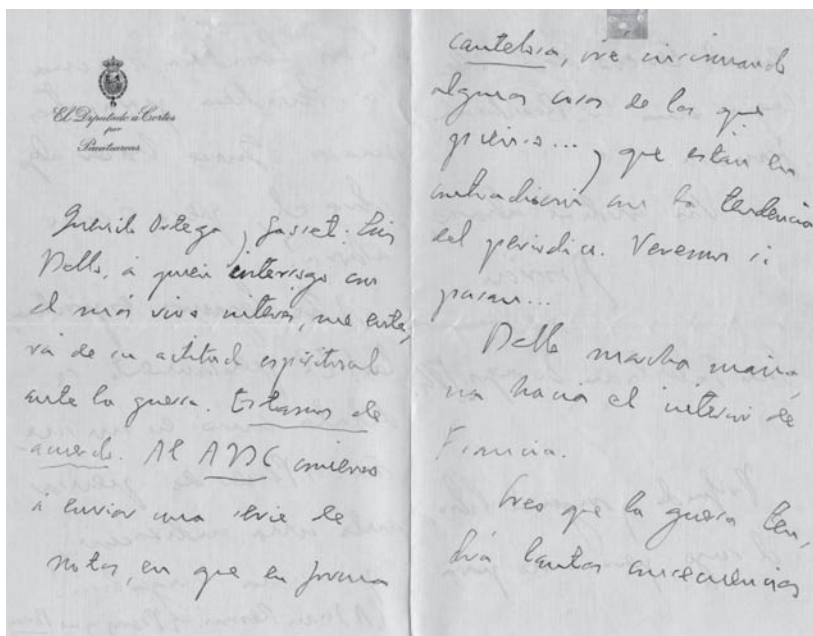
Dedicatoria de José Ortega y Gasset a Fernando de los Ríos en el ejemplar de *Meditaciones del Quijote*, con fecha 10 de agosto de 1914

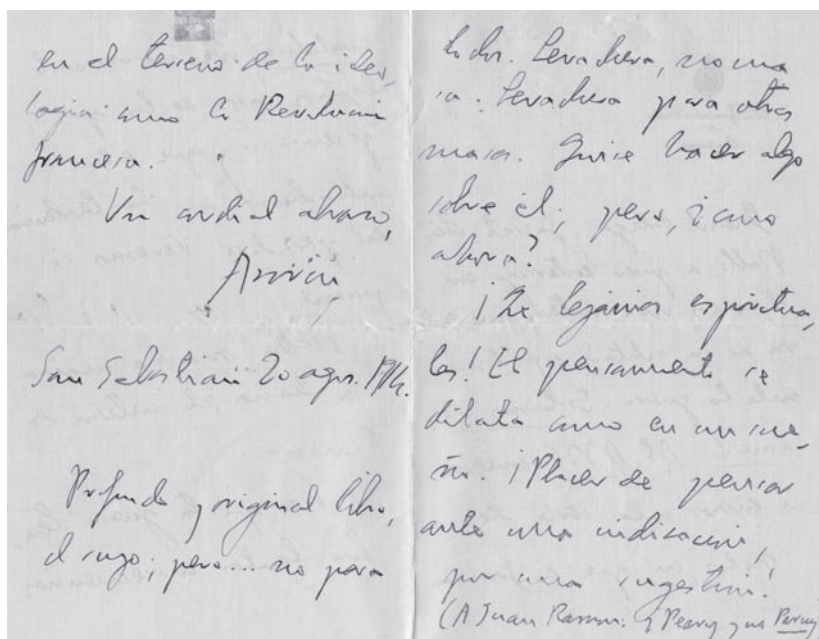


Subrayados en lápiz rojo de la lectura realizada por Fernando de los Ríos en su ejemplar de *Meditaciones del Quijote*

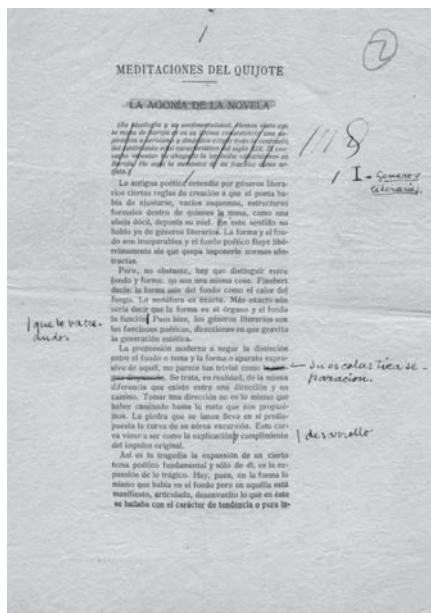


Carta de Azorín a José Ortega y Gasset de 20 de agosto de 1914 con la postdata dedicada a la posible errata en el apellido del explorador "Parry"

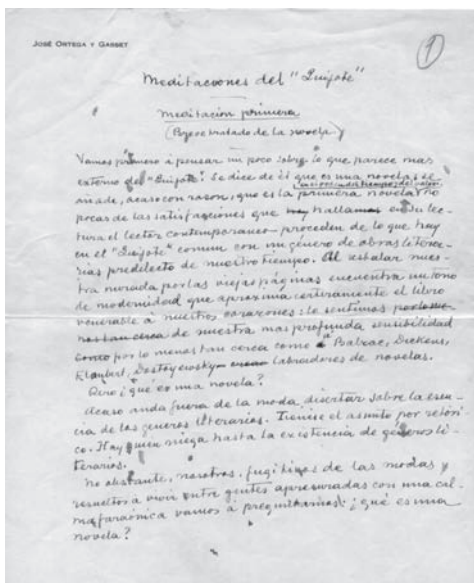




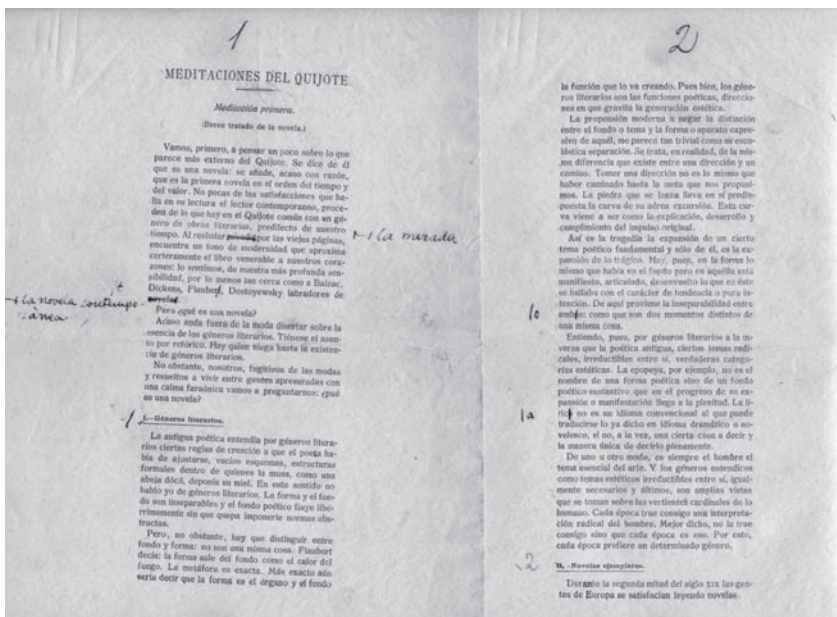
Página preliminar de las primeras galeradas de la “Meditación primera”, con varias correcciones: tachados el título “La agonía de la novela” y el primer párrafo y añadido el título de la primera subsección “I. Géneros literarios”

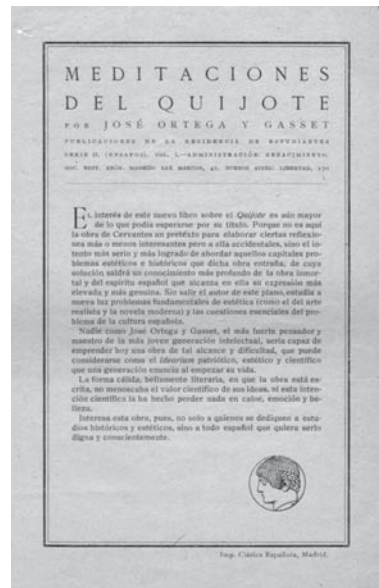


Manuscrito de la primera página de la "Meditación primera" añadido a las galeradas con el subtítulo definitivo "(Breve tratado de la novela)"

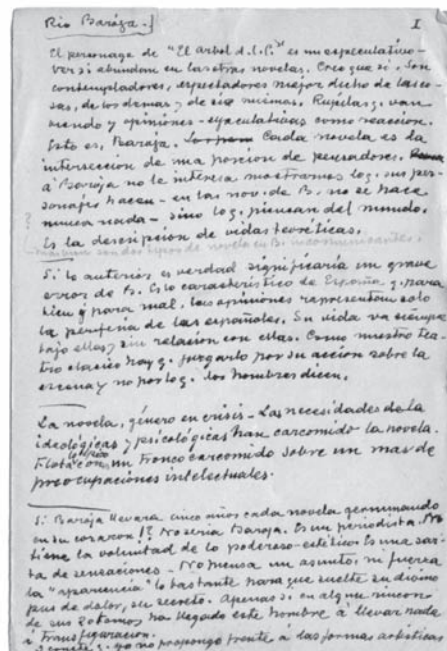
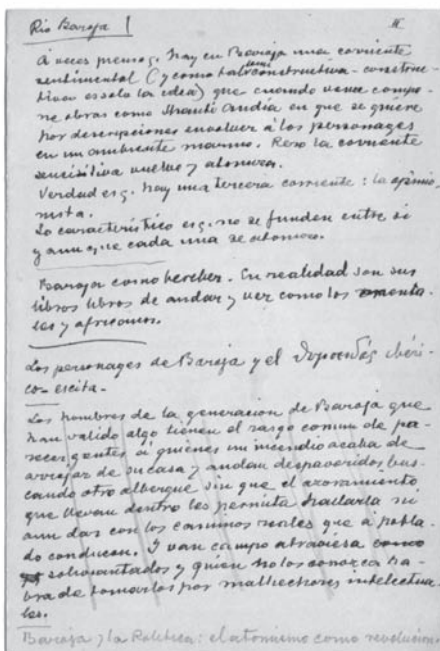


Dos primeras páginas de las segundas galeradas de la «Meditación primera (Breve tratado de la novela)» con menos correcciones autógrafas y cambio de numeración romana en árabe

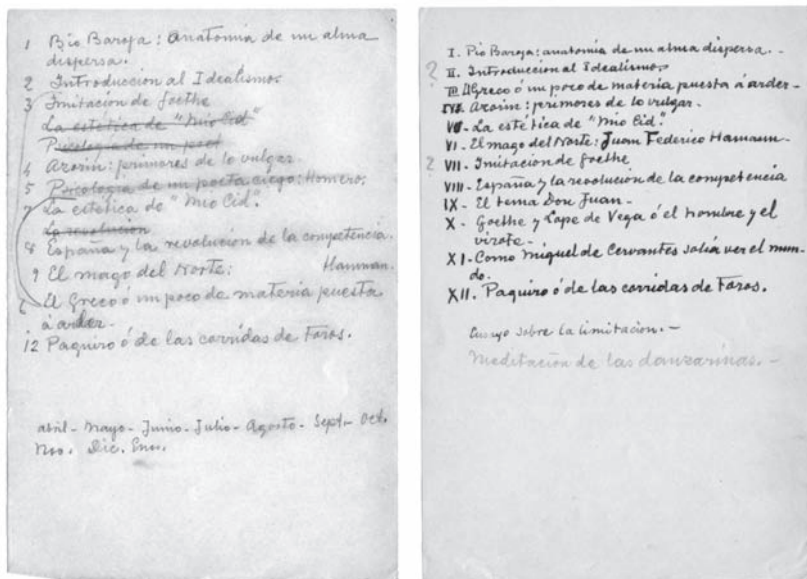


Hoja anuncio de *Meditaciones del Quijote*

Dos hojas del borrador manuscrito del ensayo sobre Pío Baroja



Los proyectos editoriales manuscritos sobre *Meditaciones del Quijote*



Álbum de fotografías de San Lorenzo de El Escorial, tomadas por la familia Ortega Spotorno en 1914

22 de julio de 1914-1915. La recepción de *Meditaciones del Quijote*

El libro tuvo una acogida similar a las conferencias previas en el Ateneo y en el Teatro de la Comedia. Tanto pública como privada. En este último sentido, su padre le escribió a finales de julio para felicitarlo porque lo consideraba el “suceso magno de las letras” capaz de despertar en el lector un aluvión de sugerencias: “Es una maravilla de pensamiento y estilo. Hace muchos años que no recibo una impresión literaria semejante. No hay en sus páginas, una siquiera en la que la iluminación interior se debilite. Todo él es grande, bello, profundo y fuerte”⁵³. Pero conocedor de la “indiferencia y de la estulticia ambientes” le recomienda que procure que “llegue a manos de los hispanólogos extranjeros, especialmente a los de los Estados Unidos, para que reciba de ellos el homenaje que se merece”.

Ramón Pérez de Ayala le adelanta que está leyendo las *Meditaciones* pero que va más lento de lo esperado por dos razones, “primero porque el libro no admite una lectura de cumplimiento” y segundo porque las noticias de la guerra lo tienen “como fuera de seso y lleno de ansiedad”. Ha leído suficientes pági-

⁵³ Carta de José Ortega Munilla a José Ortega y Gasset de 30 de julio de 1914, CF/2-12

nas como para saber que entre ambos estilos, el de Ortega y el suyo, hay puntos de encuentro y disparidad, y de lo que está seguro es de que en su vida ha leído “pocos libros que me hayan sugestionado tan recio como sus *Meditaciones*”⁵⁴.

Hemos visto más atrás lo que Azorín le escribe el 20 de agosto, permitiéndose el gesto de señalarle la errata sobre el apellido del explorador del Ártico. El 3 de septiembre Unamuno envía carta desde Salamanca para contarle las razones por las que cree que ha sido destituido como rector de su universidad y en ella le comenta que ha pasado unos días en Figueira de Foz (Portugal) donde encontró y compró las *Meditaciones* pero que “hasta que pase esta batalla no tendré sosiego para poder leerlo a placer”⁵⁵. A finales de octubre encuentra la tranquilidad necesaria y es entonces cuando le advierte de que las está anotando y “ya le diré, cuando acabe, lo que pienso de ellas.”⁵⁶

Recibió elogiosas reseñas, la más conocida la de Antonio Machado en *La Lectura*⁵⁷. Ya se la había anunciado por carta el 14 de septiembre: “verá usted en *La Lectura* un trabajo sobre su libro que tengo entre manos, en el cual digo lo que pienso de usted con aquella vehemente cordialidad que siento por las pocas, poquísimas personas que van quedando entre nosotros. Mis afectos son pocos pero intensos”⁵⁸ y tras recibir el agradecimiento de Ortega responde: “Mi artículo de *La Lectura* salió lleno de erratas garrafales. La segunda parte la enviaré a Juanito que lo publicará en la Residencia. No tiene más valor que el deseo de llamar la atención sobre su libro que me parece fundamental.”⁵⁹

Es fácil suponer cómo Ortega recibió el análisis del poeta sevillano quien desde el primer párrafo había dado con la clave: “Una preocupación arquitectónica es, a mi entender, la característica de Ortega y Gasset”⁶⁰. Esto es, la férrea voluntad de tomar el *Quijote* como vía para conocer al español: “el problema del conocer –y no del conocer por conocer, ni el de conocer para vivir, sino para construir– es el que preocupa y apasiona al joven maestro”. Machado reconoce que la novela de Cervantes es “un problema apenas planteado o, si queréis, un misterio” tanto por su falta de originalidad para reproducir el castellano del siglo XVII –“la expresión acabada de la mentalidad de un pueblo”– como por la capacidad de conseguir con ello la plasmación del alma del español: “Cervantes es, en este primer plano de su obra, la antítesis de Teresa de Ávila. En la santa, lo rico no es el lenguaje, sino lo que pretende ex-

⁵⁴ Carta de Ramón Pérez de Ayala a José Ortega y Gasset, sin fecha [verano de 1914], C-39/10.

⁵⁵ “Epistolario entre Unamuno y Ortega”, ob. cit., p. 23.

⁵⁶ Carta de Miguel de Unamuno a José Ortega y Gasset de 24 de octubre de 1914, C-48/19.

⁵⁷ Antonio MACHADO, “Las *Meditaciones del Quijote* de José Ortega y Gasset”, *La Lectura. Revista de ciencias y artes*, Madrid, 169 (1915), pp. 52-64.

⁵⁸ C-25/7.

⁵⁹ C-27/8. Juanito es Juan Ramón Jiménez.

⁶⁰ Antonio Machado, ob. cit., p. 52.

presarse con él; la materia con que labora Teresa es su propia alma; la materia cervantina es el alma española, objetivada ya en la lengua de su siglo". Se trata de la respuesta de Ortega a la pregunta de Hermann Cohen que abre el ensayo: "¿Es don *Quijote* sólo una bufonada? El español actual —continúa Machado siguiendo a Ortega y recordando a Azorín— ha perdido la conexión sensible con el español del siglo XVII y lo cómico de Cervantes no produce risa: "Lo cómico quijotesco es un problema de reconstitución de un estado social que no se ha abordado todavía". La reconstrucción que Ortega había emprendido a solas en el plano intelectual y, de forma colectiva, en el plano político.

Fue Eduardo Gómez Baquero (*Andrenio*) quien reseñó el ensayo en *Los Lunes del Imparcial*. Lo hizo en una serie de dos artículos que publicó en la sección "Revista Literaria", los días 28 de septiembre y 2 de noviembre de 1914⁶¹. En su primera entrega, junto a un fragmento de lo que en 1916 será *La lámpara maravillosa* de Ramón María del Valle-Inclán, *Andrenio* dedica la mitad del texto a exponer que su aproximación al libro la hizo "con imparcialidad, interés y simpatía". En seguida se ciñe al análisis de "Lector..." del que destaca su platonismo en torno a la conexión entre conocimiento y amor que preludian unas reflexiones que van a ser "ciencia o saber sin acompañamiento de demostración, sin prueba explícita", como diciendo: filosofía vale, pero sin erudiciones hueras. Y cuando parece que va a entrar a desentrañar las meditaciones preliminar y primera, zanja su texto con un resumen acelerado: que no se engañe el lector, el libro que estoy presentando trata sobre el *Quijote* de un modo genérico y no en particular, lo que "requiere capítulo aparte, si deja vagar y hueco para ello la presente y justificada obsesión de la guerra". Cuando Valle-Inclán abrió el periódico para leer su prosa y encontró la crítica sobre *Meditaciones del Quijote* no dudó en escribir a Ortega para pedirle un ejemplar: "En un número de "El Imparcial" he visto que ha publicado usted un libro (acaso el que en su carta me promete) y estoy deseando leerlo. [...] Mándeme su libro"⁶². Valle-Inclán había perdido sólo unas semanas antes a su segundo hijo Joaquín María Baltasar de cuatro meses de edad. La carta a la que se refiere en su tarjetón era el pésame enviado por Ortega al escritor gallego.

Durante cinco semanas consecutivas la guerra ocupó gran parte de la información del periódico y *Los Lunes del Imparcial* no se editaron. El 2 de noviembre llegó la segunda entrega de la crítica de Gómez Baquero. Ortega recortó esta segunda parte que todavía se conserva entre sus papeles. En ella,

⁶¹ Eduardo GÓMEZ BAQUERO, "Un libro de José Ortega y Gasset: «Meditaciones del Quijote», Madrid, 1914", *Los Lunes del Imparcial*, 28 de septiembre de 1914 y "Las «Meditaciones del Quijote» de D. José Ortega y Gasset. —El arte español. —La cultura mediterránea y la cultura germánica. II", *Id.*, 2 de noviembre de 1914.

⁶² Tarjetón con membrete de Ramón María del Valle-Inclán a José Ortega y Gasset de 29 de octubre de 1914, C-49/2.

Andrenio desarrolla la idea apuntada: *Meditaciones del Quijote* es un pretexto para hablar del alma española y el *Quijote* es “un libro expresión o compendio del alma española o del carácter español”. Acierta el crítico a advertir que para Ortega, España y los españoles no están encerrados en el libro, no son “un enigma que haya que descifrar penetrando el oculto sentido de las dos figuras en contraste, del ingenioso hidalgo y el socarrón escudero. España, como todos los pueblos es una realidad histórica que se ha ido haciendo con el tiempo”. El acierto de esta afirmación sin duda debió gustar a Ortega porque Gómez Baquero dio en la diana de una de las líneas, quizá la crucial, de la filosofía orteguiana: la realidad de los pueblos y los individuos que los componen carecen de una realidad fija, de una naturaleza estable como el mundo físico. Lo que tienen es historia. De aquí al concepto de razón histórica media sólo un paso. La reseña iba acompañada en la composición de página del periódico de poemas de Juan Ramón Jiménez a José Moreno Villa; versos de Antonio Machado y un texto sobre los “bigotes grandes, negros y caídos...” de don Quijote, firmado por Miguel de Unamuno.

Alejandro Plana en *La Vanguardia* también dedicó dos artículos a comentar *Meditaciones del Quijote*⁶³. El primero se inicia con un párrafo que resume el libro al decir que el prólogo es la exposición de “cuáles han de ser la forma y el espíritu de aquellos ensayos y el carácter de sus temas sucesivos”; la “Meditación preliminar” la componen los conceptos esenciales que han de ser como “los largos mojones de madera que sostienen sobre el agua y el fango la maravillosa arquitectura de Venecia” y en la tercera parte “se traen a colación algunos de los conceptos que vienen a ser los puntos de relación de la trama literaria y que, por lo mismo, se han convertido para la mayoría en sendos lugares comunes, vagos, resbaladizos, sin la precisión que la realidad exige”. Elogia el estilo de una prosa que iguala a la “solidez y la transparencia del mármol”, de tan rara perfección en un ensayo que incluso su belleza distrae y esto aún debería ser más difícil en un texto cuya densidad intelectual no es sino el destilado de los muchos libros que su autor pudo haber escrito antes y no hizo. Llegado este punto, Alejandro Plana repasa conceptos y objeto final del libro: los valores máximos que el *Quijote* expresa y que la pérdida de perspectiva del siglo anterior hizoderivar en que la novela cervantina no encontrara el lugar que le correspondía. Pues bien, se recuperan ahora, en 1914, como ejercicio patriótico, como reivindicación del alma española, del héroe que el *Quijote* es –y con él Cervantes. Resume: la novela es el mejor recurso para analizar la realidad española.

⁶³ Alejandro PLANA, “«Meditaciones del Quijote» de José Ortega y Gasset. I”, *La Vanguardia*, Barcelona, 24 de octubre de 1914 y “«Meditaciones del Quijote» de José Ortega y Gasset. II”, *Id.*, 30 de octubre de 1914.

Sobrevolado ya todo el libro: qué, por qué, para qué, Alejandro Plana se detiene durante su segundo artículo en presentar a los lectores algunos de los conceptos esenciales del ensayo. A diferencia de otros críticos, ha dejado este asunto para el final para anudar pedagógicamente teoría y práctica, conceptos y ejemplos: “Así como el estilo del *Quijote* es de una transparente belleza a pesar de sus incorrecciones; y así también como no es una gran profundidad el discurso que Don Quijote dirige a los cabreros, en elogio de la Edad de Oro, consistiendo su valor –como dijo Unamuno– en el gesto de dirigirlo a quienes no habían de entenderlo, del mismo modo la profundidad del libro esté acaso en el hecho mismo de no haber nacido con el prejuicio de ser profundo. Que para algo hemos convenido en ver en Don Quijote un resultado independiente de la voluntad de Cervantes, y lo que nos atrae es la irradiación de esta corriente de la cual su libro es solamente el cauce”. Ortega escribió a Plana para agradecerle sus dos artículos y para expresarle con qué satisfacción “el espíritu catalán va trabando relaciones de amistad ideal con este espíritu castellano. Prosigamos en esta obra de amor.”⁶⁴

Al menos dos de sus amigos más cercanos le anunciaron por carta que sus opiniones sobre el libro darían lugar a sendas reseñas. Uno de ellos, Ramiro de Maeztu lo hizo en carta de 27 de enero de 1915: “Quisiera tener tiempo para hablarle despacio de sus “Meditaciones” sobre el Quijote. Quizás lo haga dedicándole en algún sitio dos o tres artículos”⁶⁵. El otro, Fernando de los Ríos, apuntó incluso la vía: “Sigo leyendo o mejor releiendo su libro. Quiero escribir sobre él en *El Reformista* de aquí. Es realmente un libro de juventud y para la juventud.”⁶⁶

Cuando en 1932 Fernando Vela consigue reunir los trabajos de Ortega publicados en la *Revista de Occidente* para *Goethe desde dentro*, las palabras de Ortega en el prólogo conversación que abre el tomo llegaban de lejos: “En mi primera obra juvenil empecé a escribir unas *Salvaciones*. Sólo hice las de *Azorín* y *Baroja*; las demás se quedaron nonatas. [...] Todas estas *Salvaciones* debían fermentar en mí allá por el año 1913.”⁶⁷

Este itinerario biográfico ha querido mostrar cómo muchas de las ideas contenidas en *Meditaciones del Quijote* bullían como un magma, informe aún, en la cabeza de Ortega desde 1905. La celebración ese año del III centenario de la primera parte del *Quijote* fue un acicate para un joven Ortega que se había propuesto ser un filósofo integrador de la profundidad y la superficie, de la meditación y la sensualidad. Pretendía reunir un puñado de ideas propias que

⁶⁴ Carta de José Ortega y Gasset a Alejandro Plana de 18 de diciembre de 1914, CD-P/109.

⁶⁵ Carta de Ramiro de Maeztu a José Ortega y Gasset de 27 de enero de 1915, C-28/16.

⁶⁶ Carta de Fernando de los Ríos a José Ortega y Gasset de 9 de octubre de 1914, C-42/5.

⁶⁷ V, 111.

legar a la generación siguiente para, con ellas primero y contra ellas después, construir sucesivas “canastillas ideológicas” que supusieran el avance en la historia del pueblo que es España. Algunas de aquellas ideas entonces fueron antorchas con las que iluminó el camino inhóspito y solitario que recorrió entre 1905 y la resonancia pública que a partir de 1914 ganó definitivamente.

Por ser su primer ensayo y por la relevancia generacional del mismo, *Meditaciones del Quijote* ligará para siempre a Ortega con Cervantes. Cuando en 1942, en plena guerra mundial, la escultora Anna Hyatt Huntington, esposa del fundador de la Hispanic Society of America, Archie Huntington, modele la figura de Don Quijote en piedra caliza, su marido escribirá bajo ella los siguientes versos:

Shall deeds of Caesar or Napoleon ring
More true than Don Quixote's vapouring?
Hath winged Pegasus more nobly trod
Than Rocinante stumbling up to God?⁶⁸

Preguntas que aciertan acaso, a contestar la eterna cuestión planteada por Cohen que un siglo después sigue abriendo las *Meditaciones del Quijote*: “¿Es don Quijote sólo una bufonada?”. Ortega guardó entre sus papeles una postal de ese Quijote y esos versos de los Huntington.

⁶⁸ ¿Resonarán de César o Napoleón las gestas / Más ciertas que las de Don Quijote incorpóreas? / ¿Ha hollado el alado Pegaso con más nobleza / que Rocinante llegando hasta Dios con su torpeza?

Documentos:

Carta de José Ortega Munilla a José Ortega y Gasset de 30 de julio de 1914

J. ORTEGA MUNILLA

Vitoria 30 Julio 14.

Mi querido hijo Pepe: he leído tu libro en cuanto lo recibí. Le he leído varias veces y ha despertado en mi mente un turbión de ideas. Es una maravilla de pensamiento y de estilo. Hace muchos años que no recibí una impresión literaria semejante. No hay en sus páginas una siquiera en la que la iluminación interior se debilite. Todo él es grande, bello, profundo y fuerte. Si España no fuera lo que es constituiría el acontecimiento de actualidad, y donde se juntaran las gentes cultas no se hablaría de otra cosa. Pero ¿hay aquí gente culta? Fuera de los profesionales no la veo por ninguna parte, y aun de ellos hay que separar a buena parte que es incapaz de comprender cuanto hay de admirable en tu obra. Será, sin embargo de la indiferencia y de la estulticia ambientes, un suceso magno de las letras la aparición de ese libro. Procura que llegue a manos de los hispanólogos extranjeros, especialmente a los de los Estados Unidos, para que reciba de ellos el homenaje que merece. Yo te envío, con mi felicitación, vibrante de ternura y de orgullo, un apretado abrazo.

Recibí los libros que necesitaba, anteayer un tomo de la obra de Giménez Guitiá y hoy los dos volúmenes de Orellana. No me hace falta más. Con esto, con los que antes me enviaste y con lo que yo tenía y me ha procurado aquí, me basta para lo que proyecté escribir.

También recibí 600 ejemplares más de tus *Meditaciones*. Uno se lo he dado a Rosita. Esta y los niños siguen muy bien. Aquí están María Gasset y

mis hijas. Esperamos a Eduardo y su mujer dentro de poco. Aunque sea tanta la gente aquí reunida, hay para ti un sitio independiente, donde pasen los días que puedas dedicarnos.

Respecto a lo que dices a Rosita, de que si quiero que hables a los señores de "Renacimiento" de mi libro, te exponere lo que deseo. Me parece que debíamos empezar publicando mi novela "El Palo Pardo", que tengo hace tiempo concluida y copiada. Que esos señores me digan si la aceptan, que canten a su cuenta de las liquidaciones de venta, en que fechas se hace esta liquidación y cuanto me correspondería por ejemplar vendido. Si llegáramos a un acuerdo había de ser base de él el que me reprimieran las novelas anteriores, poco a poco, y según se fuera viendo si las tenía cuenta a ellos y a mí. Mis novelas antiguas las he corregido mucho, he reh echo parte, las he modificado bastante. Podría irse alterando la publicación de obras antiguas y nuevas. Tengo una serie en preparación. También quisiera publicar en tomo *Metrasilla*, que apareció en el "Mundial" y que iría seguida de las dos partes que la completan: *Goverrubbias entre los pájaros*, y *Metrasilla en filas*. La vida solitaria que hago me conduce al trabajo y cada día dedico tres ó cuatro horas a escribir, ó a preparar labor. Dentro de la modestia de mis medios voy sintiendo un crecimiento de vigor literario y de facilidad para ver y contar lo que veo. Tal vez sea una forma de la decadencia senil, pero eso es el público quien ha de decirlo.

Abrazos de mamá y de Rosalva y de tu amorosísimo

Papá

Carta de Ramón Pérez de Ayala a José Ortega y Gasset, sin fecha [verano de 1914]

Querido Pepe: estoy leyendo con todo cuidado y anotándolas sus "Meditaciones". No voy tan deprisa como quisiera, primero porque el libro no admite una lectura de cumplimiento, y, segundo porque el praxos que viene del Norte le tiene a uno como fuera de sesto y lleno de ansiedad. ¿Ha leído Vd. mis apostillas sobre el estilo? Se habrá dado Vd. cuenta de que está escrito antes de haber comenzado la lectura de su libro. También habrá Vd. visto en este artículo lo — así como en otros que le enviaré, sobre Julio Antonio y Prometeo de Torres, — que ante su estética de Vd. y la mía hay puntos de coincidencia y otros de disparidad. En los primeros

² sólo que tiene Vd. razón, y en los segundos, naturalmente, sólo he querido ya. Por ahora me basta con decirle que he leído pocos libros que me hayan suplantado tan poco como sus "Meditaciones".
 Sabe cuanto le quise
 Ramón

Carta de Miguel de Unamuno a José Ortega y Gasset de 3 de septiembre de 1914

M. D. José Ortega Gasset

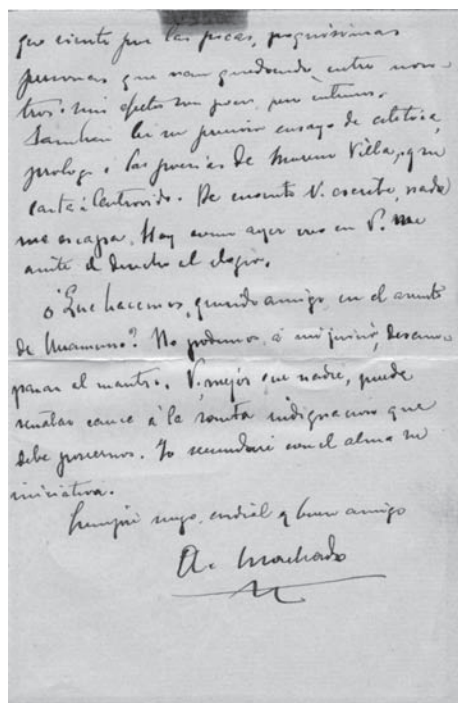
¡, mi querido amigo, no
canso de usted, de su pluma,
de lo que llama su mal genio,
y gracias. No se me ha des-
truido, de una ha echado como
a un perro rabioso, sin que pue-
da avisar ni reconvenir, sin
poder vivir de relación, sin
quejas de mi conducta. No se
me ha advertido nada en lo me-
do dicho porque, ¿casas? En
rigor las ignora. Pero voy
a verlo (es mi intención): un
año más, gallego, muy desastado
de ropa, de excepcional desaliño
y no del todo limpio (pero ha-
bre investigado y muy bueno)
fue presentando a otro, más an-
sioso que era un polvoroso pi-
guín de la última moda, y
al preguntarle por qué le pare-

intelectual. Me acusó, me, de indiscipli-
na, de no haberme dado a
nada. El me, que he logrado
hacerme a una disciplina, sin
ninguna molestia, aquí? ¿Dece-
pido en multitudinarios (P.P.)
actuando a lo administrativo y
moral. Digo con la frente alta
que en el respecto burocrático
me juego con valiente o, o.
Eso sí, me costaba mis últimos da-
tos sobre el profesorado y al
que he pedido una visita
de inspección suponiendo que
un catedrático pudiera ser in-
to. El pobre congreso y el
no. El congreso (a) finalmente,
fue horrorizado y demente por
pasar a sí muy extraordinarios
propósitos. Figúrese usted, los
Vidal y García, un Lora, un Valde-
mar, un C., un D., un E., un F., un G.,
y así un disolvente.
Al Zulueta, contestando a una
carta suya, le envió ayer, para que
en una próxima, una carta que

ció este me dijo: nos presentaban
uno a otro, nos miramos a la
ropa y nos despreciamos mutuamente.
Yo creo que tal fue
el resultado de las dos cartas
vistas, por lo demás muy acor-
dadas, que tuve con Bergamín
cuando me ofreció, sin go-
bierno, un puesto en el Senado
para colaborar a sus planes.
No creo que son ajenos a es-
to ni Romanones — que pue-
den de que el clonador de
aquí era romanista y vio
derrotado al grotesco Manuel
García, también también in-
pector, de Bergamín — en
nuestro Bullón que me hace la
mayor de propósitos una co-
municación antipática.
Y si, porque no he de de-
claro? Hay en ello, de hecho, hay
odiosidad a la cultura. Es
una golpe de efecto contra los

divino y de la y a Novales,
que también he escrito, que
se mide con Zulueta.
Y se lo repito, amigo Ortega,
si, necesito de usted. No necesito
mi causa que es causa común.
Regre a al día 29 después
de haber pasado 40 días en
Ligueira con Iba (Portugal) con
mi familia. Entre los libros
que encuentro, esta es, "Fiebre
del Quijote", hasta que
pase esta batalla no vendré
sonrisa para poder verlo a
placer.
Adios,
le abraza
Miguel de Unamuno
Salamanca, 3 VIII 14

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



Eduardo Gómez Baquero, "Un libro de José Ortega y Gasset: «Meditaciones del Quijote», Madrid, 1914", *Los Lunes del Imparcial*, 28 de septiembre de 1914

Tarjetón con membrete de Ramón María del Valle-Inclán a José Ortega y Gasset de 29 de octubre de 1914

Valle-Inclán
Cambados 29- Octubre - 1914
(Pontevedra)

Queridísimo Ortega: Vivamente le agradezco su carta. Ya sabe usted que le di toda mi amistad desde el momento que le conocí. A su serenidad y a su gran talento, que yo advertí desde el primer día, unía usted el nombre. Yo hice mis primeros y mis últimos armas en "los hombres", sintiendo el calor, la efusión y el aliento, del más grande corazón de hombre y de poeta

que hallé en mi camino. II-86

En un número de El Imparcial he visto que ha publicado usted un libro, (a caso el que en su carta me promete) y estoy deseando leerlo. En un artículo donde gozara Baquero capasa su insignificancia, hallé estas palabras de usted: "la filosofía fin es la ciencia general del amor". Tan conforme estoy, que en el mismo periódico escribía yo: "El amor de todas las cosas es la cima de la suma belleza, y quien lo alcanza penetra el significado del mundo, tiene la ciencia mistica"; pero el amor, cuando es elido de nuestro egoísmo, no es una divina intuición? Manifieste su libro. Un abrazo de su invariable. Valle-Inclán

J
N

Alejandro Plana, "«Meditaciones del Quijote» de José Ortega y Gasset. I", *La Vanguardia*, 24 de octubre de 1914

"Meditaciones del Quijote" de José Ortega y Gasset

Bellosamente editado por la Residencia de Estudiantes, de Madrid, apareció no ha mucho el primer ensayo de la serie que, con el título de «Meditaciones» anuncia su autor, José Ortega y Gasset. Contiene, ese primer ensayo, tres partes distintas. En la primera el autor expone cuáles ha de ser la forma y el espíritu de aquellos ensayos, y el carácter de sus temas sucesivos. En la segunda, en la *Meditación preliminar*, se definen los conceptos esenciales que han de ser como los largos molinos de molino que sostienen sobre el agua y el fango la maravillosa arquitectura de Venecia: «¿Cómo se manifiesta la superficie? ¿cómo la profundidad? ¿cómo la radicalidad del realismo? ¿qué debe entenderse por «sentido de las cosas»? ¿cuál es el valor del concepto? ¿qué es cultura? En la tercera parte, en la *Meditación* que el autor califica de «breve tratado de la novela», se traza a nueva colación algunos de los conceptos que vienen a ser los puntos de relación de la trama literaria, y que, por lo mismo, se han convertido para la mayoría en sendos lugares comunes, vagos, rebatallados, sin la precisión que la claridad exige.

En el espacio de las doscientas páginas de ese ensayo aparecen mil temas de meditación distintos, unidos por una corriente de pensamiento que los trae a nuestra presencia ordenadamente, con aquella sosegada lentitud del que se ha impuesto una férrea disciplina intelectual. Cada motivo de meditación, cada idea, cada alusión a los momentos pasados del humano pensar, ocupa su lugar más propio en la compacta construcción ideal que Ortega y Gasset levanta sin las prisas, ni la fiebre del iniciador. La serenidad del pensamiento es a veces la cima y el último término de largas inquietudes, de dolorosas pruebas en que la duda es vencida, de turbulentos días para el cerebro cansado;

y cuando tal ocurre el estilo en que se expresa adquiere una mayor firmeza y una belleza mayor, porque el poder expresivo de las cosas es siempre determinado por la duración e intensidad del esfuerzo. En el estilo de Ortega y Gasset, con la solidez y las transparencias del mármol, estilo de tan rara perfección que a menudo desliza y absorbe en el juego de sus formas nuestra voluntad de atención, se refleja una continua, persistente y firme elaboración previa de los elementos de que se valió ahora para su obra. Quien, como Ortega y Gasset, pudo componer antes que ahora libros y más libros de varia materia, se contuvo; y cuando al fin los escribe se nos ofrece en ellos un caso único de densidad intelectual; densidad que nos hace leer y releer cada página, siendo cada vez fuente de sugerencias diversas. Recordemos unas palabras de Croce: «El hombre que parece tranquilo y leve, siempre, dentro de sí, la agitación».

Lo que ha movido a escribir esos ensayos a Ortega y Gasset—el mismo nos lo dice—es una preocupación patológica. Su amor a España le induce a buscar los caminos ideales que llevan «hasta la media docena de lugares donde la pobre viscera de nuestra raza da sus puros e intensos latidos». Y cree que acaso la mayor de estas «experiencias esenciales» es Cervantes. Su esfuerzo se dirige a colocar al libro inmortal en su propio lugar, en aquel nivel y espacio único en el sistema de la vida española, desde el cual puedan llegarnos sus puras irradiaciones. En el orden de los valores—dice Ortega y Gasset—son los valores máximos la unidad de medida. En el siglo pasado se perdió el sentido de la perspectiva, se desvirtuó la escala de valores y muchos de ellos se desplegaron. Y fatalmente lo vivimos y lo medicaremos pareció aumentar su densidad. El *Quijote*, valor máximo, no fue comprendido; faltando la unidad de medida todos los juicios sufrieron del mismo fenómeno de refracción, y una proporcional desviación se dio en los caminos que iban hacia el corazón de la raza.

En suma, como Cervantes en la novela de su autobiografía, ha producido un libro que es el nivel máximo de la sensibilidad de su tiempo. Don Quijote no puede ser considerado como un ente imaginario sin relaciones con el suelo y con el alma de España, sino como el producto naturalmente surgido de ellos el día que hubo en España un hombre de genio bastante para dar un cuerpo a la fuerza espiritual que ya existía. Don Quijote es el personaje central de un libro que es compendio del *quijotismo*. Y es aquel libro, el meditar sobre el concepto de cultura ó sobre el concepto de la época, no se aleja el autor del fin ideal perseguido sino que se acerca a él, avanzando por el más recto de los caminos que a él conducen. No son digresiones que interrumpen el hilo de la disertación empezada sino nuevas corrientes de pensamiento que vienen a acrecer su fuerza. Sobre algunos de estos temas—aparentemente secundarios—de las *Meditaciones* de Ortega y Gasset, hemos de detenernos brevemente en un segundo artículo.

ALEJANDRO PLANA

Estas *Meditaciones* son para Ortega y Gasset como «anchos círculos de atención que traza el pensamiento—sin prisas, sin inminencia—, fatalmente atraído por la obra inmortal». En otro lugar confiesa que ha de mantenerse «a una distancia respetuosa de la intimidad del gran novelista». La grandeza del tema de sus meditaciones no es tal que le sobrecoja y le ofusque, si no al contrario, siendo la claridad el término que toda meditación persigue. Alrededor del libro de Cervantes se ha formado como una nube de una redonda

emoción, no tan estrecha como el el valor de la sensibilidad de todos los seres llegado a un cierto grado de condensación gelatinosa, de la cual es necesario liberarlo. Y como esos juicios, esas emociones, esas ideas solidificadas siguen trayectorias distintas, muchas veces opuestas, no existe hoy en España un claro concepto de lo que sea y signifiquen el libro que encierra tal vez la clave de su psicología. Pocas palabras tienen en el fuero ordinario del escribir y el hablar un uso tan constante como esa de *quijotismo*. Y sin embargo, ningún héroe de creación humana ha sido tal vez peor comprendido. Don Quijote—dice Ortega y Gasset—puede significar dos cosas muy distintas: «Don Quijote es un libro y Don Quijote es un personaje de ese libro. El quijotismo del personaje es el aludido las mas de las veces. Con ello quiere significarse una modalidad especial, un temperamento característico del hombre que lleva los esfuerzos de su voluntad más allá del límite de sus pobres fuerzas. Viene a ser la fórmula particular del romanticismo español. Pero Don Quijote, que se eleva, por sobre, las diferencias de raza sin separar de ellas ninguna raíz espiritual, ha de

co. Ortega y Gasset al usar los conceptos que ha de aludir en el desarrollo de esos motivos de meditación, no realiza una inútil labor de disertante, no llena vacíos de su discurso, sino que relaciona los espacios llenos, y se vale de ellos para que nos situemos en el lugar debido, desde el cual el libro de Cervantes se nos aparece encajado justamente en la perspectiva universal de la cultura. El concepto—dice—es el órgano de la percepción de las cosas. Como en estos ensayos se trata de comprender lo que es aquel libro, el meditar sobre el concepto de cultura ó sobre el concepto de la época, no se aleja el autor del fin ideal perseguido sino que se acerca a él, avanzando por el más recto de los caminos que a él conducen. No son digresiones que interrumpen el hilo de la disertación empezada sino nuevas corrientes de pensamiento que vienen a acrecer su fuerza. Sobre algunos de estos temas—aparentemente secundarios—de las *Meditaciones* de Ortega y Gasset, hemos de detenernos brevemente en un segundo artículo.

Alejandro Plana, "«Meditaciones del Quijote» de José Ortega y Gasset. II", *La Vanguardia*, 30 de octubre de 1914



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



Madrid 18 de Diciembre de 1914

May señor mio y amigo:

De usted Afmo. amigo

José Ortega y Gasset

Antonio Machado, "Las «Meditaciones del Quijote», de José Ortega y Gasset", *La Lectura*, año XV, 169, enero 1915, pp. 52-64

Carta de Antonio Machado a José Ortega y Gasset, s.f. [1915?]

Querido Ortega:
 Mucho agradezco a V. su cariñosa carta. Mis versos al momento cuando están hechos con gran amor y queriendo el dolor que me produjo su muerte.
 Estoy encantado con "España". Leo sus bellos trabajos. Es V. el gran capitán. Los artículos del saladísimo Baroja, me encantan y, por otro título, las cartas Imaginarias de Azula.
 Tengo un el título unos versos sobre el campo andaluz que encajaron bien en España.
 Mi artículo de "La Lectura" salió lleno de erratas garrafas. La segunda parte lo enviaré a pronto, que lo publicará en la Residencia. No tiene más valor que el de llamar la atención sobre un libro que me parece fundamental.

Carta de Ramiro de Maeztu a José Ortega y Gasset de 27 de enero de 1915

27 Enero 1915
4, MONCOW MANSIONS,
BATHWATER, W.

Mi querido Pepe:

Recibo en carta (las dos, pero la dirigida a Marsella después de la otra). No le he contestado enviándole un artículo enseguida porque no he estado en estos días con la energía psíquica necesaria para hacer algo intenso. Se lo mandaré en cuanto pueda.

Adjunto una revista con un artículo mío.

Envíame la revista; ~~de~~ pasar por ella los ojos me

le viene como humano de que los periódicos de España me han dado refugio en estos meses. Dígale si hay más...

Vale

pondré a tono, tal vez... por lo menos no es otro mi deseo.

Quisiera tener tiempo para hablarle después de sub "Meditaciones" sobre el Quijote. Quizás lo haga dedicándole en algún sitio dos o tres artículos.

Un abrazo fraternal de

Ramiro

¿Hay algo bueno en España? Usted no puede figurarse la impresión de desapego y de soledad que sub periódicos producen a un ausente. La conferencia de Val. en Páitao y alemán ~~de~~ páitao de Unamuno son

Carta de Fernando de los Ríos a José Ortega y Gasset de 9 de octubre de 1914

C-42/5

Muy querido Pepe

Me va en libro de Del Vecchio; alguna parte de él, la consagraba a la persona, es notoriamente insignificante pero en la que se ocupa de Rousseau está muy bien las breves páginas mías fueron escritas hace año y medio y no han tenido a bien enviármelas para su corrección al imprimirlas. Habría cumplido bastante cosas y otras las habría dicho con más claridad; otra vez será!

Sigo leyendo o mejor

Algunos en libro* Quiero escribir sobre el en El Reformista de aquí. Lo realmente en libro de juventud y para la juventud.

Cuántas cosas van brotando de esta guerra! Kropotkin excitando a alistarse para combatir al lado del Zar! He visto de los manifiestos de el socialismo reformista y socialismo revolucionario italiano? Esto es un alto en el camino hacia el socialismo detestable, es mas, tal vez esta guerra marque el momento del abandono definitivo de esa ruta. La verdad que el capitalismo sufre un gran quebranto pero su rival la nítida nacional obsesa de ~~Am~~ Amund, ~~pero~~ pero poder continuar viviendo tendrá necesidad de nuevos fundamentos ideales.

Comen aquí rumores alarmantes respecto a nuestra neutralidad, de que que una vez aprobados los presupuestos se envían al punto de las Cortes para enviar tropas a Francia de acuerdo con el requerimiento de los Ingleses, Romanos y Melguindes, habria de asegurarse la realización de este programa. Si esto fuera cierto nos quedarían por ver cosas muy gordas en la vida.

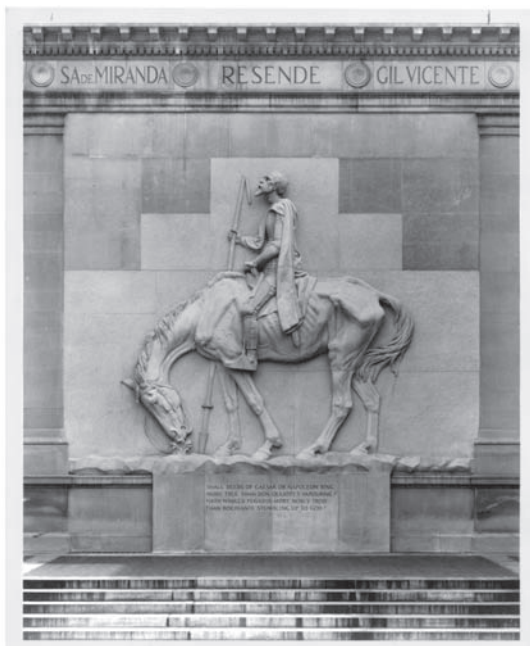
¡Borráme cuando puedas!; esa revista ² surge dificultades para echarla a la calle.

Recuerdos a Rosa y Gloria y mis. Me abrazo muy cariñoso a ti y a tu hermano

¡La hace Morón que no me curia, (muada) la protesta según lo de Unamuno? ya le dije que la suscribirian algunos de aquí

9-X-1111

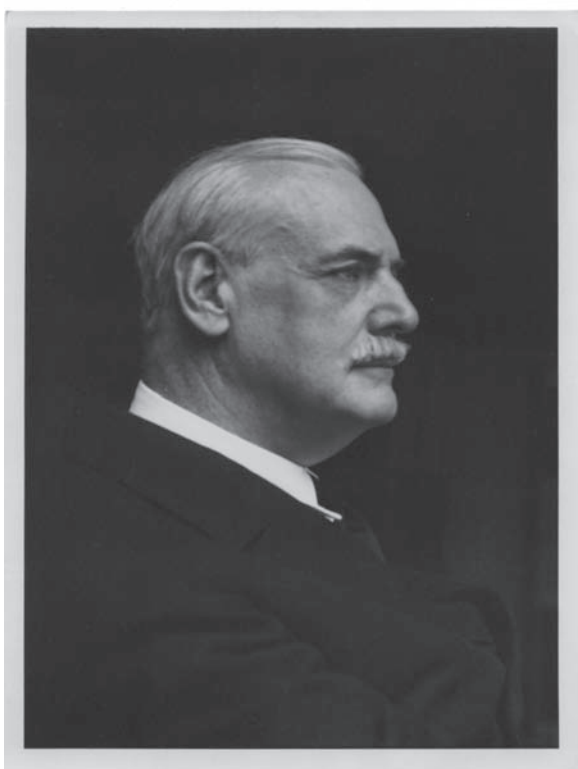
Fotografía del bajo relieve *Don Quijote* (1942) en piedra caliza obra de Anna Hyatt Huntington en la Hispanic Society of America



Fotografía de un retrato de la escultora Anna Hyatt Huntington por Marion Boyd Allen



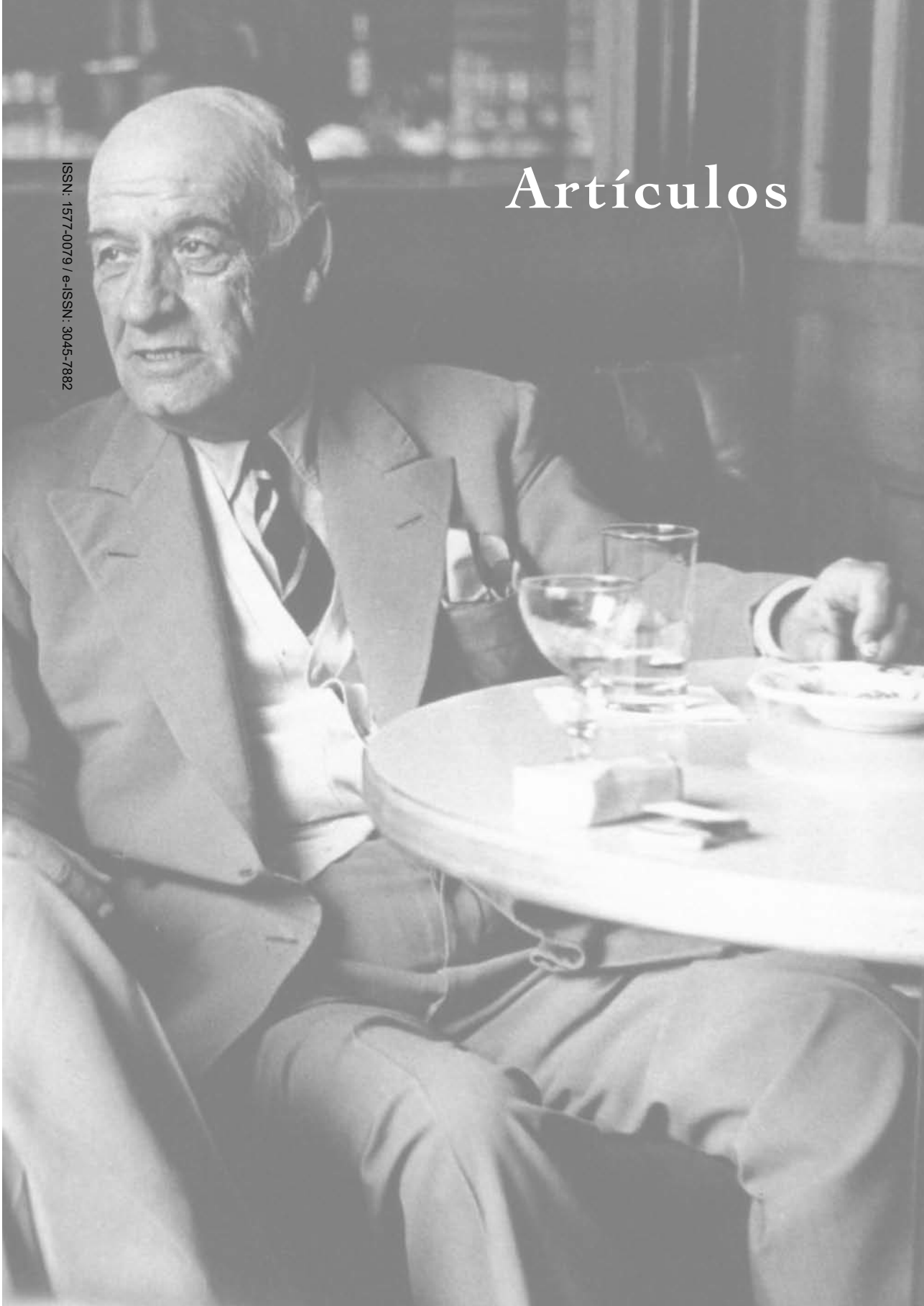
Fotografía de Archie Huntington, fundador de la Hispanic Society of America



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

Artículos

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



< Ortega en Aspen, Colorado, 1949.

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

El problema del conocimiento en El Espectador de Ortega y Gasset.
José Maurício de Carvalho

Argentinidad y europeísmo en Ortega: dos miradas complementarias
Béatrice Fonck

*La acción tecnológica desde la perspectiva orteguiana:
el caso del transhumanismo*
Antonio Diéguez

El problema de la futurición en Ortega y Marías
Marcos Alonso Fernández

El problema del conocimiento en *El Espectador* de Ortega y Gasset

José Maurício de Carvalho

ORCID: 0000-0002-3534-5338

Resumen

En este artículo estudiamos cómo el filósofo español Ortega y Gasset piensa el conocimiento del hombre en los ensayos de *El Espectador*, comparándolo con las posiciones adoptadas en los últimos trabajos. Queremos indicar que el refinamiento que le dio al tema en la llamada segunda navegación no representa un corte con lo que de esencial presentó en los ensayos de *El Espectador*.

Palabras clave

Ortega y Gasset, conocimiento, vida, creencia, idea, cultura

Abstract

This article analyses the Spanish philosopher Ortega y Gasset's thoughts on human knowledge as described in the essays entitled *El Espectador*, by comparing them with the positions he adopted in his later works. It points out that the refinement given to the theme during the so-called second navigation does not represent a break with what is essentially expressed in the *El Espectador* essays.

Keywords

Ortega y Gasset, knowledge, life, belief, idea, culture

I. Consideraciones iniciales¹

El conocimiento es una acción de la conciencia para percibir lo que está a su alrededor, incluyendo el método o técnica de hacerlo. Por tanto, conocer es una acción de la conciencia que permite describir un objeto. Ortega y Gasset afirma en “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia” que conocer es una forma de verificar la consistencia del ser de las cosas, en una significación rigurosa de figura estable y fija². Para llegar a

¹ Ortega y Gasset desarrolló una filosofía de la vida, partiendo de fuentes diversas a las empleadas por Unamuno. Fue discípulo de Hermann Cohen, lo que explica el vínculo inicial de su pensamiento con la escuela neokantiana alemana. “Se notan en él, además de la escuela neokantiana, las influencias del historicismo de Dilthey, del relativismo de Simmel, del intuicionismo de Bergson y del vitalismo en general”. Michele Federico SCIACCA, *Historia da Filosofia*, vol. III. São Paulo: Mestre Jou, 1968, p. 199.

² El texto orteguiano es el siguiente: “Conocer es averiguación del ser de las cosas, en esta significación rigurosa de «figura estable y fija». La otra implicación sin la cual ocuparse en conocer sería absurdo, es la creencia en que ese ser de las cosas posee una consistencia afín con la

Cómo citar este artículo:

De Carvalho, J. M. (2014). El problema del conocimiento en “El Espectador” de Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (29), 99-114.
<https://doi.org/10.63487/reo.371>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 29. 2014
noviembre-abril



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

tal comprensión, el filósofo desarrolla una teoría de los objetos y la aproxima a la vida. Este proceso culmina con la noción de que conocer es una forma de creencia debidamente justificada. La primera y más importante de ellas es la transcendencia del mundo con relación al suyo³.

El problema aquí investigado es el modo cómo Ortega y Gasset construye las bases de lo que vino a ser conocido como razón vital. Como dijimos en "Ortega y Gasset: un interlocutor aún actual" (2003), el filósofo es un autor imprescindible para que entendamos el pensamiento filosófico del último siglo, siendo actualmente el autor más leído en España y uno de los más leídos en Europa⁴. Al elaborar el concepto de creencia, el filósofo da un paso más allá de los presupuestos fenomenológicos establecidos en *Meditaciones del Quijote* (1914). Dar un paso no significa, con todo, rechazar los aspectos fundamentales de la fenomenología tal como fue pensada en la fase final de la formulación husserliana. La transición orteguiana es hecha en *El Espectador*, que es un conjunto de ocho volúmenes de ensayos escritos durante un periodo relativamente largo que se extiende de 1916 a 1934.

Reflexionando sobre la importancia de la creencia para el hombre, el filósofo establece, de modo singular, la relación entre vida y cultura. Este caminar intelectual comienza en *El Espectador*, y continúa en sus últimos trabajos. Los aspectos de esta profundización es lo que esperamos dejar indicado aquí comparando las tesis centrales de *El Espectador* con los escritos elaborados en los años cuarenta y en los que siguen.

dote humana que llamamos «inteligencia»" (VI, 16). En este texto, Ortega y Gasset resume las dos grandes perspectivas con las que la filosofía trata el problema del conocimiento, las mismas que el filósofo alemán Emmanuel Kant denominó como trascendente y transcendental. La primera traduce la creencia de que nuestra inteligencia capta la esencia misma de las cosas, y la segunda propone que la fijeza del mundo es reconocidamente una creencia construida por la consciencia humana en contacto con lo que la circunda.

³ Beatriz Jaspe, en el capítulo titulado "Aproximación a las nociones de *ideoma* y *draoma*" recuerda lo que esto implica: "La prueba de que esa mera yuxtaposición no tiene sentido es que el primer ejemplo de creencia en sentido vital no es un ejemplo específicamente humano, antes bien se trata de un contenido semántico más antiguo que el propio hombre. En efecto, si sostenemos que el primer ejemplo de creencia, a saber que el mundo exterior existe, tiene un contenido meramente vital, entonces, de acuerdo con los estudios modernos de biología del conocimiento, habremos de vincularlo al aparato racionomorfo en contraste con aquellas creencias que tienen un carácter propiamente histórico". Beatriz JASPE, "Aproximación a las nociones de *ideoma* y *draoma*", en Lluís X. ÁLVAREZ y Jaime DE SALAS (eds.), *La última filosofía de Ortega y Gasset*. Oviedo: Publicaciones de la Universidad, 2003, p. 188.

⁴ La actualidad del pensamiento de Ortega y Gasset "se debe a las aclaraciones que trajo al principal problema teórico de nuestro tiempo, esclarecer qué es la vida humana". José Maurício DE CARVALHO, "Ortega y Gasset: um interlocutor ainda atual", en José Maurício DE CARVALHO (coord.), *Atas do Colóquio Internacional José Ortega y Gasset*. São João del-Rei: UFSJ, 2003, p. 32.

El concepto de creencia propuesto en sus últimos trabajos es una forma de decir que *contamos con el modo como las cosas son*, tal y como Ortega y Gasset menciona en los ensayos de *El Espectador*. En ellos ya está también explícita la noción de vida real y auténtica que gana forma definitiva en *Ensimismamiento y alteración* (1939), *Ideas y creencias* (1940), *Sobre la razón histórica* (1940), *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947) y *El hombre y la gente* (1949). Esto se comprueba por la contundencia con que el filósofo aproxima, en estos trabajos de profundización filosófica, la dimensión vital y los elementos pre-intelectuales que están en la base del conocimiento que él menciona en las *Meditaciones del Quijote*.

II. La teoría de los objetos

La investigación sobre el conocimiento pide la elaboración de una filosofía de los objetos, como Ortega y Gasset hace en los ensayos de *El Espectador*. Para él, conocer es formarse una imagen o concebir una situación en la consciencia que se hace presente en ella, o casi una cosa. Es lo que dice el filósofo en “Conciencia, objeto y las tres distancias de éste” sobre la conciencia: “en ella, con ella o por ella imaginamos algo, y este algo, a quien sobreviene ser imaginado o representado, no es a su vez una imagen, no es una realidad psíquica” (II, 203). El ser que Ortega y Gasset denomina real es el que puede ser situado en el espacio y tiempo, o sea, el que puede ser percibido porque de algún modo es tangible. Hay objetos en nuestra conciencia, como un dragón, que no es percibido, él es fruto de la imaginación. Luego, la percepción y la imaginación son las fuentes que hacen aparecer los objetos en la conciencia. Para distinguir una forma de la otra, Ortega y Gasset reserva el término “cosa” para lo que al yo es perceptible. De este modo, cuando pensamos, introducimos en la conciencia algo que no es ella misma, afirma el filósofo acompañado de la herencia fenomenológica de Edmund Husserl⁵. Pensar es pensar algo que puede

⁵ Comentamos en el libro *El Hombre y la Filosofía, pequeñas meditaciones sobre la existencia y la cultura* que el filósofo alemán Edmund Husserl realiza el regreso a la preocupación por las cosas mismas sin alejarse de la perspectiva transcendental iniciada por Emmanuel Kant. Entender sus posiciones fundamentales es importante para comprender las posiciones asumidas por José Ortega y Gasset. En el libro afirmamos: “¿Quién fue el articulador de esta problemática? Su nombre fue Edmund Husserl. Fue él quien introdujo este esfuerzo de comprensión en la filosofía de nuestro tiempo. Él no dudaba de la existencia de lo que nos rodea ni deseaba eliminarlo. Su propósito fue solamente comprender el mundo como fenómeno, o sea, mostrar cómo él se presentaba a la consciencia. Fenómeno es, pues, lo que emerge en la consciencia, aquello que puede ser aprehendido antes de cualquier reflexión. No hay duda de que hay muchas cosas en torno a nosotros, sin embargo, no era objetivo de Husserl ir hasta las cosas mismas, pero sí mostrar que lo que denominamos mundo es lo que se presenta a la consciencia. Este elemento de certificación

ser muchas cosas: “una percepción, una imagen, un juicio, una volición, un sentimiento, [...] [la conciencia] se está ocupando de algo que no es ella misma” (II, 204).

Al mirar el mundo alrededor vemos muchas cosas: una silla, una mesa o un armario. La conciencia es este estar delante de algo, este orientarse para fuera de lo que doy noticia por poseer una imagen de las cosas. Lo que se opone a la conciencia y a mi acto es el objeto, conciencia es referencia a este objeto. Es lo que explica el filósofo en el ensayo mencionado: “objeto es todo aquello a que cabe referirse de un modo o de otro. Y viceversa: conciencia es referencia a un objeto” (II, 205).

Muchas cosas están alrededor de nosotros y sólo algunas son elegidas por nuestra atención. La conciencia sólo consigue hacer surgir algunos objetos,

cognoscitiva es lo que Husserl denominó mundo vivido. Un tal mundo posee varias regiones ontológicas, incluso una histórico-cultural, que es construida intersubjetivamente combinando usos, costumbres y valores. Entender ese mundo y procurar desarrollarlo es un desafío para quien vive el final de ese segundo milenio. Creemos poder partir del concepto de circunstancia para darle el aspecto que deseamos. Es muy interesante que nos volvámos a la cultura, cuando no todos lo hacen por reducir el filosofar a una especie de aclaración lógica de los pensamientos, pues pretenden elaborar, de algún modo, una ciencia rigurosa, o mejor, un método de pensar, vuelto paradoja y justamente para suprimir los equívocos nacidos del alejamiento de la conciencia transcendental. Se debe recordar que el mundo del existente es un *a priori* dado con la subjetividad transcendental, pero incorpora sus experiencias de vida. ¿Cómo se colocó para nosotros la cuestión de un mundo con base en lo que somos? Es ésta la posición de Husserl. El filósofo desarrolló un método de reducción eidética justamente porque, desde Kant, la filosofía entiende que el significado de las cosas se origina en ellas mismas, o sea, reducción eidética es una especie de sello de garantía que atesta lo que las cosas son. Es esa reducción la que va a tornar posible captar el mundo como fenómeno. Reducir significa en la fenomenología entender el hecho en la conciencia, o sea, más acá de lo real en sí mismo. Por este proceso queda establecido un elemento de conexión entre la conciencia y el mundo. Las lecciones de Kant, claramente las observaciones sobre la sensibilidad, suministran la convicción de que el mundo de los significados no es innato. Es preciso situar la experiencia en la base del saber. Por otro lado, las intuiciones que son hechas con base en las categorías usadas por el entendimiento no pueden venir de la experiencia y por esto Kant concibió la subjetividad transcendental. La conciencia transcendental no parece capaz de traducir la experiencia fundamental y por esto Husserl propuso otra forma de entender esa matriz originaria. Ella fue traducida a través de conceptos como “mundo vivido” y “ser-en-el-mundo”. Los dos conceptos representan un fundamento que no puede ser objetivado, conocido, pero permite que la realidad lo sea. La realidad hay que entenderla aquí como fenómeno que brota en la conciencia, como un intento de representar todo el conjunto de cosas no incomprensibles en sí mismas. Husserl perfeccionó la perspectiva transcendental de Kant, todo lo que existe solamente puede ser para nosotros un fenómeno de la existencia y no una realidad en sí misma. Esto no significa que las cosas fuera de nosotros no existan verdaderamente, sólo que no se dan a nuestro entendimiento, como en Kant tampoco se daban. La diferencia con relación a Kant es que, para Husserl, la intencionalidad de la conciencia es creadora, permite no sólo pensar el mundo, sino también hacerlo aparecer. El mundo surge en la conciencia como una creación de lo existente”. José Maurício DE CARVALHO, *O Homem e a filosofia*, 2.^a ed. Puerto Alegre: EDIPUCRS, 2007, pp. 30-31.

muchos quedan fuera de su foco. Si queremos saber todo, no sabremos nada rigurosamente. Dice el filósofo en “Dios a la vista”: “No podemos ver sin mirar y mirar es fijar unos objetos con el rayo visual, desdeñando, *des-viendo* los demás” (II, 606). Nuestra mente sólo está atenta a pocas cosas, la mayoría de las que están a nuestra vuelta cae en una región oscura de la conciencia. Para las cosas más importantes, el hombre vuelve su mirada y la ilumina como el reflector de un navío que lanza luz a todo lo que le rodea mientras navega en la oscuridad. Sin embargo, aclara Ortega y Gasset con esta metáfora que sólo algunas cosas llaman la atención de los marineros. Y no sólo los hombres individualmente seleccionan dónde depositar su atención, sino también las épocas lo hacen, aclara el filósofo: “Esa peregrinación del atender constituye la historia humana. Cada época es un régimen atencional determinado, un sistema de preferencias y de posposiciones, de clarividencias y de cegueras” (II, 606). Cuando un periodo deja de examinar atentamente aquello que le es primario y decisivo acaba buceando en el secundario y flotante. Este desplazamiento de la percepción del más para el menos significativo culmina en el agnosticismo que es la renuncia a conocer algunas cosas.

En el ensayo “El silencio, gran brahmán”, el filósofo habla de otra forma de selección. Esta vez no de la relación con lo que llega a la conciencia, sino de lo que ya está en ella. Muchas veces nos callamos sobre lo que ya se posicionó nuestra conciencia. Ésta es una forma de sabiduría, evalúa el filósofo, cuando permite que pensemos mejor en aquello sobre lo que nos callamos y con respecto de lo que podíamos decir intempestivamente. Este silencio selectivo no es igual al del indígena cuando él se calla, “porque su saber no puede expresarse con palabras, no calla en rigor” (II, 721). Para callarse es necesario poder y decidir no hablar.

¿Qué es el objeto? Es algo de lo que puedo hablar o pensar, que puedo traer a la conciencia. Para el filósofo, el objeto mantiene distancias diferentes de la conciencia. Está tanto más próximo cuanto mejor aparece para mí. El filósofo menciona tres formas de distancia y aclara la que está más próxima en el ensayo “Conciencia, objeto y las tres distancias de éste”: “Cuando hallándome en El Escorial veo el Monasterio, éste está conmigo en una relación de presencia. Es él mismo quien hallo ante mí” (II, 205). En este caso puedo ir hasta él, tocarlo, mirarlo a distancia, entrar en él, percibir el frescor de su sombra. Una segunda distancia a que los objetos pueden estar de la conciencia, no tan próxima como la primera, se revela en una fotografía o pintura del objeto. En este caso el individuo no está frente al objeto como él está en el mundo en su alrededor, no puede tocarlo, sentirlo, pero está delante de él en una foto o pintura. Esta segunda distancia también se da cuando, después del contacto inicial con el objeto, pensamos en él más tarde. El monumento está en la

conciencia, aparece para ella, por cuenta del contacto anterior. No es una ausencia completa, afirma el filósofo: “La ausencia, pues, no es un carácter negativo, sino un carácter fenomenal, inmediato, tan positivo como la pura presencia e inconfundible con ella” (II, 206). La tercera y última forma de distancia es mayor que la anterior. Alguien que nunca haya estado delante del monumento mencionado, ni de él haya visto un film, foto o pintura, podrá formarse una idea de él cuando recibe alguna información sobre el objeto. Intentará formarse una idea con las informaciones que recogió.

La teoría de la distancia que los objetos mantienen de la conciencia lleva al filósofo a rechazar integralmente el sensualismo. Aquella escuela postula que los fenómenos existen para las teorías pero Ortega y Gasset considera exactamente lo opuesto, las teorías existen para aclarar los fenómenos presentes en la conciencia. Muchas veces nos referimos a objetos que no están delante de nosotros sólo porque ya tuvimos contacto con él, o de él recibimos alguna indicación. La ausencia o presencia del objeto depende de esta referencia. El pensamiento es de algo, como decía Husserl, pero las tres formas de distancia del objeto sugieren que ellos aparezcan en la conciencia de formas distintas. El primero corresponde a la primera forma de distancia, o sea, cuando los objetos son dados por la percepción, el segundo cuando el objeto es ofrecido como ausente y por último cuando el objeto es conocido por alusión o referencia.

Otra diferencia en la forma de relación del objeto con la conciencia procede del cambio cultural. En los casos mencionados más arriba tenemos la distancia de los objetos como ella aparece para los hombres de hoy, pero la forma de representar los objetos se modifica con el tiempo. En un periodo más reciente de nuestra historia los objetos poseen una independencia mayor entre sí. El filósofo dice en “Notas del vago estío” que ellos “poseen una relativa rigidez y son incommunicantes” (II, 561). El hombre primitivo no raciocinaba del mismo modo que hacen las últimas generaciones. Él hace una asociación entre objetos, diferente del modo como lo hace el hombre moderno. El primitivo usa más el carácter mágico, puesto que él acerca a la conciencia los objetos de forma diferente a la contemporánea. El filósofo describe así el modo de asociar del hombre primitivo:

Las lianas enlazan el tronco del árbol como los brazos del amante a la amada. Es decir, que si el hombre bebe una infusión de lianas abrazará a la mujer que se la ha servido. Así nace el filtro mágico. Y como las cosas tienen semejanzas aun con otras muy lejanas, formarán series o cadenas mágicas y se asociarán en grupos extraños, unidas por su idéntica sustancia mágica (II, 561).

El alejamiento tan evidente entre el hombre moderno y el primitivo será menor, pero existe también entre personas de siglos diferentes. Las creencias

de un siglo, ideas que se tienen como incuestionables en un periodo, no son las mismas en otro, dice el filósofo en "Fraseología y sinceridad": "Del hombre del siglo XVIII nos separa, más que el credo cultural, el mecanismo psíquico. Somos aparatos distintos" (II, 597). La diferencia fundamental entre la forma de pensar los objetos es el uso de la fraseología del siglo XX y la del siglo XVIII. Lo que se buscaba hacer en el siglo XVIII era ajustarse a una forma genérica de pensar incomprensible en el siglo XX. Afirmó el filósofo: "nos parece hoy increíble, pero es perfectamente verídico, que todavía hacia 1850 la poética vigente consideraba como uno de los atributos de la belleza artística «la unidad en la variedad»" (II, 599). El siglo XX hace exactamente lo opuesto, todo volvió a ser lo que era, imposible de ser llevado al espíritu objetivo mencionado por Hegel. Puede acontecer que alguien aún se sienta a gusto con la fraseología del siglo XVIII, pero tal forma de pensar se encuentra superada en la conciencia de las personas del siglo XX. La generación de hoy piensa de modo diverso a la que vivió antes. Por tanto, la teoría de la distancia de los objetos a la conciencia se completa con el reconocimiento de los cambios históricos y su impacto en ellas.

III. Relación entre conocimiento y vida

Muchas veces hacemos un balance de lo que nos moviliza en la existencia y no encontramos una justificación fuerte, la vida parece vacía de sentido. Vacía de sentido es lo mismo que sin explicación, incapaz de involucrar y convencer. Muchas explicaciones que antes tenían sentido dejan de tenerlo y las creaciones culturales como el arte, la ciencia, la religión, la moral, creadas en otros tiempos, dejan de responder de modo convincente a las dudas y expectativas. Todas ellas parecen perder el encanto y surgen para nosotros como promesas falsas de realización.

Ortega y Gasset va a interpretar esta falta de sentido como la pérdida de ciertas creencias. Ellas no nos dicen nada más, afirma el filósofo en "Ideas sobre Pío Baroja": "Si queremos plantar en ellas el vértice de nuestro corazón, que se estremece sobre un abismo de nada, notamos que ceden, que se resquebrajan como cáscaras, que se esfuman como ficciones" (II, 220). Todo lo que antes traía satisfacción puede dejar de hacerlo en otro momento porque nosotros cambiamos y también porque la sociedad cambia.

Y en el caso de un conocimiento, ¿por qué él deja de tener significado para una persona o una generación? Porque él deja de motivar la vida de la persona o grupo por su asociación con alguna creencia perdida. Lo que pensamos no es capaz de rellenar nuestra energía vital y no quedamos contentos de realizar nada a partir de estas ideas, creencias y percepciones. Un conocimiento

que no responde a nuestras dudas, no moviliza nuestras acciones y no nos involucra, deja de tener sentido para nosotros. Lo que da sentido a nuestra existencia es lo que nos coloca en actividad, explica el filósofo: “Cuando pedimos a la existencia cuentas claras de su sentido, no hacemos sino exigirle que nos presente alguna cosa capaz de absorber nuestra actividad” (II, 222).

¿Cómo podemos ejemplificar un conocimiento que perdió el sentido? La retórica es un tipo de conocimiento que aleja al individuo de sus desafíos de hoy. Al construir un pensamiento, imagen o emoción empleando un modelo de otro tiempo o el estilo de otra persona, construimos un saber de poco significado contemporáneo. ¿Por qué esta forma de expresar parece inadecuada al filósofo? Porque el conocimiento de mundo que es, parte de nuestro modo de estar en él, no puede ser copiado. Ortega y Gasset explica las razones por las que la imitación es inadecuada, ella nace del “deseo de asemejarse a un autor o épocas ilustres y hacer creer a las gentes que somos ellos. Esto es, en ética como en estética, la esencia del pecado: querer ser tenido por lo que no se es” (II, 239).

Cada persona precisa encontrar su modo de conocer el mundo, de hacerlo aparecer para ella y después presentarlo a los demás. Empleando un estilo metafórico y simple que tipifica sus textos, el filósofo dice que el mundo está listo para revelarse. El desafío de cada persona y de cada generación es encontrar la forma propia de hacer aparecer lo que está ahí delante de ellos, listo para aparecerse. Él explica en *Los hermanos Zubiaurre* que:

La vida del mundo parece consistir en un formidable afán lírico, en una indómita voluntad de expresarse que yace en todo ser. Si cegamos los cauces sonoros –voz, rumor, gemido– que suelen buscar las cosas para libertar su secreto, la fuerza expresiva de la Naturaleza quedará represada y, acumulándose, buscará turbulenta la salida por algún otro lado (II, 395).

El conocimiento de mundo es una forma propia de la persona y de un tiempo de permitir que las cosas revelen su intimidad y aparezcan de un modo singular en la conciencia. Es lo que diferencia las personas y los tiempos. Como ejemplo de este aspecto temporal del conocimiento veamos lo que pasaba en su tiempo. Ortega y Gasset menciona el desconsuelo de su generación con el descubrimiento de que el conocimiento del siglo anterior no respondía a las dificultades que aparecían. La decepción tuvo su origen en las creencias del siglo XIX, pues fue por cuenta de ellas que el hombre creyó estar seguro en la ruta de un desarrollo continuo e inexorable. Por detrás de esta creencia, el historicismo de Georg Hegel propuso el presente como eterno futuro. Fue la difusión de esta creencia la que llevó a la percepción del cambio del siglo XX como crisis. Así lo escribió Ortega y Gasset en 1939 en el ensayo “Ensimismamiento y alteración”:

No escasa porción de las angustias que retuercen hoy las almas de Occidente proviene de que durante la pasada centuria –y acaso por vez primera en la historia–, el hombre llegó a creerse seguro (V, 541).

Para el filósofo, si es la vida la que formula los problemas, el conocimiento nace como respuesta a ellos, o, dicho de otro modo: “Ortega y Gasset entiende el pensamiento como una forma de acción colocada al servicio de la vida”⁶. Lo que impulsa el conocimiento es la ignorancia consciente de sus límites, lo que se sabe no es suficiente para enfrentar los nuevos desafíos, aclara el filósofo en “Carta a un joven argentino que estudia filosofía”:

Desde Platón hasta la fecha, los más agudos pensadores no han encontrado mejor definición de la ciencia que el título antepuesto por el gran Cusano a uno de sus libros: *De docta ignorantia*. La ciencia es, ante y sobre todo, un *doc-to* ignorar (II, 467).

Al resaltar la consciencia de no saber qué Platón colocó en boca de Sócrates, Ortega y Gasset destaca los problemas como siendo los auténticos impulsores del conocimiento. Sin una clara consciencia de las dificultades no se consigue buscar una solución para ellas. Luego, la consistencia de las soluciones y teorías depende de la consistencia de las cuestiones. Son ellas las que renuevan la investigación cuando las teorías ya no responden adecuadamente a las dificultades. Reside en los problemas lo que hay de más dinámico en el conocimiento porque ellos son puestos por los desafíos vitales. Un conocimiento que no es respuesta a ellos es un desvío del desafío original y se torna menor, poco atractivo y distinto del carácter deportivo de las acciones. Es lo que lleva al filósofo a escribir en “Notas del vago estío”: “El arte y la pura ciencia viven de ser problemas, y sólo pueden interesar sinceramente a gloriosos equipos de aventureros” (II, 559).

IV. Conocimiento y creencia

Las creencias pueblan la vida de las personas y de los grupos humanos. Ellas son construcción colectiva. Para el filósofo, las creencias forman el componente pre-razional que rellena la vida humana en todos los tiempos, cada periodo de una forma. No hay existencia humana que no se sostenga en creencias. De esa forma, no es la racionalidad que aisladamente asegura la pre-

⁶ José Maurício DE CARVALHO, “O diálogo entre o raciovitalismo de Ortega y Gasset e o pragmatismo de William James”, en Arthur Arruda Leal FERREIRA (coord.), *Pragmatismo e questões contemporâneas*. Río de Janeiro: Arquímedes, 2008, p. 126.

sencia humana en el mundo, ya esto es una creencia, sino que son las creencias del individuo lo que le sostienen en la existencia. Son las creencias que están en la base de nuestra comprensión racional del mundo, aclara Ortega y Gasset en *Ideas y creencias* (1940). Allí afirma:

Las creencias constituyen la base de nuestra vida, el terreno sobre que acontece. Porque ellas nos ponen delante lo que para nosotros es la realidad misma. Toda nuestra conducta, incluso la intelectual, depende de cuál sea el sistema de nuestras creencias auténticas. En ellas “vivimos, nos movemos y somos” (V, 665).

¿Las creencias serían ideas? ¿No pensamos en aquello que creemos? Ortega juzga necesario establecer una diferencia entre ellas. Al proponer que las creencias nos colocan delante de la realidad misma, quiere decir que admitimos ciertas circunstancias sin juzgar o pensar en ellas. Creencias son, por lo tanto, un tipo especial de idea. Estamos tan seguros de que ciertas cosas son de una forma que no las sometemos a crítica. En ellas nos movemos y construimos nuestra vida. Lo que entendemos por realidad es fruto de esa creencia.

La vida humana comporta, en contrapartida, muchas dudas, pero vivimos seguros de que el mundo permanecerá conforme a nuestras creencias. Hay cosas y situaciones donde esa certeza no está presente, “nos encontramos en la duda si son o no y de si son así o de otro modo” (V, 674). Las dudas no nacen como las creencias. Las creencias son heredadas, entramos en ellas sin saber, pero los cambios en la existencia acaban, de algún modo, por transformar creencias antiguas en algo en que no se confía más. La duda instaaura la desconfianza y rompe las creencias. Las dudas impulsan y mueven al hombre a saber cómo las cosas son. Así es como nacen las ideas, ellas aparecen cuando las creencias se tornan un problema. Delante de las dudas necesitamos explicar el funcionamiento del mundo y lo hacemos con ideas. Las ideas son, pues, el producto del mundo interior, el medio que usamos para explicar por qué las cosas son como son. La realidad, todo lo que nos rodea, es producto de una creencia que deriva de las certezas que desarrollamos a partir de nuestras ideas.

En el ensayo *Ideas y creencias*, el filósofo establece la distinción resumida arriba entre las dos realidades, cuestión que profundizará en el libro *La idea de principio en Leibniz* (1947) donde son nombrados *ideoma* y *draoma*. En el libro aclara que las ideas son pensamientos elaborados sobre la vida y son anteriores al individuo. Porque preceden al individuo son denominadas ideas ocurrencias (*ideomas*). Las ideas surgen de la reflexión sobre el mundo y pueden ser compartidas en el grupo social. Constituyen el patrimonio del individuo o del grupo, necesitando justificación y discusión. Las ideas son, pues, siempre cues-

tionables, al contrario de las creencias. A medida que una idea deja de ser cuestionada y es asumida como verdad por un individuo o grupo, se torna una creencia. Por ella el individuo regulará su vida sin cuestionarla. Esta característica explica por qué el filósofo afirma que las creencias sostienen la vida de las personas y grupos, y no son discutibles ni multiplicables. Es este aspecto singular de las creencias el que lleva al filósofo a considerarlas la realidad radical del individuo. A ellas se refiere ora como inconscientes, ora como casi inconscientes, estableciendo un elemento nuevo con relación a lo enseñado por Sigmund Freud. Para el creador del psicoanálisis las ideas eran conscientes o no.

La distinción entre ideas y creencias fue resumida por Beatriz Jaspe en el capítulo “Aproximación a las nociones de *ideoma* y *draoma*” que integra la obra *La última filosofía de Ortega y Gasset*, coordinada por Álvarez y Salas. Allí escribe la investigadora:

Lo cual viene a revelar otra diferencia esencial entre ideas y creencias, y es que ambas difieren sobre todo lo demás en esto: su estatuto ontológico, el tipo de realidad que ostentan o tienen para nosotros. Según Ortega, tan sólo las creencias tienen y son para nosotros la realidad radical. De hecho toda nuestra conducta depende de ellas, no las ponemos sino que las somos en sentido riguroso. Por el contrario, las ideas y cuanto con ellas denota Ortega, es decir las teorías, incluso las más verídicas, las verdades científicas y, en fin, el conjunto del conocimiento científico que constituyen, sólo existen mientras son pensadas, razón por la que necesitan ser formuladas, es decir, ser elevadas a consciencia actual para existir⁷.

¿Un hombre o grupo puede poseer varias creencias? Ortega y Gasset entiende que sí y dice que, cuando ocurre de esa forma, ellas forman un conjunto sin coherencia lógica. Las creencias agregadas y que sostienen la vida son frecuentemente incongruentes y contradictorias. Si ellas guardan alguna coherencia, ésta no es de carácter lógico. En el libro mencionado, el filósofo denomina las creencias como *draoma* (de *drao*), que quiere decir que son ideas actuantes.

Por la diferencia con las ideas, el filósofo concluye que la realidad radical no es de naturaleza ideal. En resumen, las meditaciones puestas en el libro profundizan en las intuiciones ya señaladas en el ensayo *Ideas y creencias*: las creencias son fundacionales de la existencia, poseen raíz colectiva, incluyen un componente emocional, sostienen las ideas, son casi conscientes, tienen carácter sintético y la verdad íntima que las asegura es de naturaleza intuitiva.

⁷ Beatriz JASPE, “Aproximación a las nociones de *ideoma* y *draoma*”, en Lluís X. ÁLVAREZ y Jaime DE SALAS (eds.), *La última filosofía de Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 186.

V. Perspectiva y conocimiento científico

Ortega y Gasset considera la vida humana como resultado de lo que la persona elige hacer en la circunstancia. La circunstancia es todo lo que está alrededor del yo, incluye el alrededor del cuerpo, el propio cuerpo, y, dentro de él, los mecanismos fisiológicos y psicológicos. Vimos en el ítem anterior que las personas no aprenden igualmente todo esto que está a su vuelta, al contrario, seleccionan lo que va a merecer la atención de ellas. Se puede concluir de esto que la singularidad personal interfiere en la percepción de los hechos, de modo que cada persona, observando los acontecimientos, percibe algunos aspectos y deja pasar otros inadvertidos. Esto forma una perspectiva, conforme ya explicamos en *Introducción a la filosofía de la razón vital de Ortega y Gasset*:

Perspectiva en la descripción orteguiana no tiene el significado consagrado por Kant, o sea, una especie de decisión última a favor de la entrada del ser en el pensamiento o de su creación por él, pero es representación de los objetos como se presentan a la vista⁸.

Puede no parecer, pero esta característica general de la relación del individuo con los objetos que se presentan a él afecta hasta el modo como es organizada la ciencia, observa el filósofo. Está claro que la ciencia tiene procedimientos y métodos que la tipifican, pero ella, como otros aspectos de la cultura, depende para su desarrollo del cambio de información entre las personas. Es lo que se aprende, según dice Ortega y Gasset, en “El silencio, gran brahmán”:

Imáginese lo que sería aún la física si cada físico, desde siempre, hubiese callado sus observaciones, de suerte que no tuviese cada cual más ciencia que la obtenida por su propio y solitario esfuerzo. Esta física de Robinsón no habría nunca pasado de lo elemental. La ciencia necesita la colaboración, en que lo sabido por uno se acumula a lo descubierto por otro (II, 723).

El conocimiento científico tanto necesita varias personas observando el fenómeno para superar las idiosincrasias de cada una, cuanto precisa acumular las informaciones de los investigadores para progresar y ampliar el conocimiento que organiza sobre su objeto de investigación. El método procura superar los límites de los observadores individuales, pero sólo la reunión de observadores confiere credibilidad al que alguien identificó.

⁸ José Maurício DE CARVALHO, *Introdução à filosofia da razão vital de Ortega y Gasset*. Londrina: CEFIL, 2002, p. 278.

Esta característica particular que envuelve las primeras observaciones sobre un asunto hace que históricamente las primeras descubiertas sean cercadas en un periodo inicial de hermetismo. Este aspecto propuesto en el ensayo arriba mencionado fue tema de otro posterior, titulado “Apuntes sobre el pensamiento” (1941), donde el filósofo vuelve a la idea de que la inteligencia humana comienza a funcionar en la intimidad del individuo, solamente más tarde abriéndose al contacto con las otras personas. Hay, por lo tanto, un momento de transición entre la creación solitaria y el debate público de las ideas. Allí escribió:

Más, cuando el hombre se queda solo, descubre que su inteligencia empieza a funcionar para él, en servicio de su vida solitaria, que es una vida sin intereses externos, pero cargada hasta la borda, con riesgo de naufragio, con intereses íntimos (V, 211).

Sin embargo, la ciencia no anda en la obscuridad, al contrario, necesita comunicar sus resultados, punto en que no se distingue de la filosofía. Tal y como recuerda Karl Jaspers en su *Iniciación filosófica*: “el origen de la filosofía es el espanto, la duda y la experiencia de las situaciones límites; pero, en último lugar e incluyendo todas estas motivaciones, es la gana de auténtica comunicación”⁹. Sobre la importancia de la publicidad del conocimiento científico Ortega y Gasset comenta la posición próxima en “El silencio, gran brahmán”:

Hay una hora en la evolución de un conocimiento en que éste tiende al grito, necesita la expansión y la comunicación. Es que ha llegado a ser “ciencia”. La ciencia se pasa la vida voceando su incesante “¡Eureka!” No puede, no sabe, no quiere contenerse (II, 724).

El método y los procedimientos que son indispensables para acumular y validar el conocimiento de la ciencia quitan el foco del investigador de otros asuntos, cuya observación no interesa a la ciencia en sí, pero ayudarían a entender su tiempo. Si los científicos usasen su talento para informar también aspectos de la circunstancia vivida, ofrecerían datos precisos sobre el modo de vida de su tiempo. Este limitador de la ciencia moderna empobrece nuestro conocimiento cultural. Dice el pensador:

Da pena evaluar la cuantía inmensa de conocimientos sobre sus próximos y contemporáneos que las generaciones últimas se han llevado inexpresos a la tumba. Sobre todo, los hombres que han mostrado en las ciencias un talento tan agudo, ¡qué admirables noticias podrían habernos dejado sobre su alrede-

⁹ Karl JASPERS, *Iniciação filosófica*. Lisboa: Guimarães, 1987, p. 25.

dor humano, sobre las personas con quienes vivieron, las mujeres a quienes amaron, los contrincantes con quienes combatieron! (II, 725).

El conocimiento que tendríamos del modo de vida de estas personas acabaría ayudando a entender mejor cómo sentían y percibían el mundo. Estas informaciones nos ayudarían a penetrar en el conocimiento de la cultura y de los valores de entonces. Parece, por lo tanto, que también por este aspecto la ciencia alimenta la crisis de cultura que Edmund Husserl reconoció a partir de otros aspectos limitadores.

VI. Consideraciones finales

Las cuestiones fundamentales sobre el conocimiento analizadas en los ensayos de *El Espectador* son reevaluadas en diversos escritos elaborados alrededor de los años cuarenta y siguientes, pero no hay un rompimiento entre lo que fue abordado en los dos momentos. El sentido de continuidad entre ellos es lo que hemos pretendido demostrar aquí comparando las tesis centrales de *El Espectador* con los escritos elaborados en los años cuarenta en adelante, y considerados, por intérpretes contemporáneos de la obra orteguiana, como una especie de segunda navegación sobre el asunto.

Lo que se entiende como segunda navegación es la profundización de las tesis orteguianas en la dirección de la razón vital y cuestiones culturales. Se trata, dice Lluís X. Álvarez en el proemio de *La última filosofía de Ortega y Gasset*, de la explicitación de sus ideas en comparación con las que eran más próximas como la escolástica católica y el ontologismo de Martin Heidegger. Entiendo que se trata también de dar una respuesta más adecuada a los atolladeros del neokantismo alemán. Con el estudio sobre los cambios en la forma de pensar de las generaciones, Ortega y Gasset incorpora el reconocimiento de que la conciencia humana es histórica. Lo que le singulariza en esta conclusión es pensar la historicidad de la conciencia en el ámbito de una teoría de la distancia de los objetos, como procuramos dejar indicado. Ortega y Gasset llama a esta inserción de la teoría de los objetos en la dinámica de la vida *razón vital*, aunque no llega a reconocer una especificidad de los objetos culturales, lo cual cambiaría su teoría. Para un problema parecido, el filósofo brasileño Miguel Reale postula la existencia de una categoría propia de objetos referidos a valores¹⁰. El brasileño, como el propio Ortega y Gasset, busca superar los atolladeros dejados por el neokantismo alemán.

¹⁰ Miguel Reale elabora una teoría de tres grupos de objetos y no sólo dos. Esa tercera esfera de objetos está relacionada con los valores. La teoría fue iniciada por Emil Lask (1875-1915)

El concepto de creencia desarrollado en sus últimos trabajos orteguianos profundiza en la noción de *contar con el modo como las cosas son*, que ya estudiaba en *El Espectador*. En aquellos ensayos también se explicita la noción de vida real y auténtica, así como otros aspectos fundamentales de su meditación epistemológica sobre los objetos y la presencia de éstos en la conciencia. La relación entre conocimiento y vida, ideas y creencias ganan forma definitiva en *Ensimismamiento y alteración* (1939), *Ideas y creencias* (1940), *Sobre la razón histórica* (1940), *La idea de principio en Leibniz* (1947) y *El hombre y la gente* (1949). Esto se comprueba por el sentido de continuidad y semejanza de las posiciones expuestas en las últimas obras mencionadas con relación a las que propuso en *El Espectador*. ●

Fecha de recepción: 08/05/2012

Fecha de aceptación: 31/10/2012

y fue concebida para rellenar huecos en el kantismo y justificar adecuadamente las llamadas “ciencias históricas”, después denominadas sociales o humanas. Ese fue el problema identificado por el neokantismo de fines del siglo XIX y comienzos del siguiente por Wilhelm Windelband (1848-1915), cuestión que Ortega y Gasset también procuró enfrentar. En síntesis, lo real no se extenua en los objetos ideales (entes matemáticos y de razón) o naturales, comprendiendo, en la evaluación de Reale, también aquella esfera referida a valores, que es precisamente la cultura o el conjunto de la creación humana. En el desarrollo de la teoría de los objetos, como tema central de la filosofía, Miguel Reale reconsidera lo que tienen de específicos cada uno de los segmentos en los que se dividen: objetos naturales, ideales y referidos a valores. En el caso de los objetos naturales, hay una distinción esencial entre aquellos que los integran. Los objetos físicos son dotados de temporalidad y espacialidad mientras los psíquicos sólo de temporalidad. Por su turno, los objetos ideales existen sólo cuando son pensados, con respeto a los cuales estamos aptos a enunciar juicios rigurosamente ciertos, haciendo demostraciones e infiriendo consecuencias. Son propios de la lógica o la matemática. Comparándolos con los objetos naturales, cabe decir que son atemporales y a-espaciales. Los objetos culturales, enseña Reale, lo son en tanto que deben ser. Se singularizan por encontrarse referidos a valores. Solamente pueden ser comprendidos integralmente a la luz de la identificación de la especificidad de estos. La contribución original de Miguel Reale consistiría en la elaboración acabada del concepto de *objeto cultural*. La solución de Ortega y Gasset para el problema epistemológico suscitado por el neokantismo alemán está resumida en este artículo.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CARVALHO, J. M. de (2002): *Introdução à filosofia da razão vital de Ortega y Gasset*. Londrina: CEFIL.
- (2003): "Ortega y Gasset: um interlocutor ainda atual", en J. M. de CARVALHO (coord.), *Atas do Colóquio Internacional José Ortega y Gasset*. São João del-Rei: UFSJ, pp. 31-44.
- (2007): *O Homem e a filosofia*, 2.^a ed. Puerto Alegre: EDIPUCRS.
- (2008): "O diálogo entre o raciovitalismo de Ortega y Gasset e o pragmatismo de William James", en A. A. L. FERREIRA (coord.), *Pragmatismo e questões contemporâneas*. Rio de Janeiro: Arquímedes, pp. 115-142.
- JASPE, B. L. (2003): "Aproximación a las nociones de ideoma y draoma", en L. X. ÁLVAREZ y J. DE SALAS (eds.), *La última filosofía de Ortega y Gasset*. Oviedo: Publicaciones de la Universidad, pp. 181-194.
- JASPERS, K. (1987): *Iniciação Filosófica*. Lisboa: Guimarães.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset.
- SCIACCA, M. F. (1968): *História da Filosofia*, vol. III. São Paulo: Mestre Jou.

Argentinidad y europeísmo en Ortega: dos miradas complementarias

Béatrice Fonck

Resumen

El empleo de los neologismos "argentinidad" y "europeísmo" respecto al pensamiento orteguiano significa principalmente evocar el interés nunca desmentido del filósofo por el destino de ambas entidades. Dentro del contexto histórico de la primera mitad del siglo XX, sus análisis respectivos sobre Europa y Argentina se enriquecen y complementan mutuamente para desembocar en una visión universalista del ámbito occidental.

Palabras clave

Ortega y Gasset, argentinidad, europeísmo, contexto histórico, complementariedad, visión universalista

Abstract

The use of the neologisms "argentinity" and "europeism" about the thought of Ortega consists mainly in emphasizing the particular interest of the philosopher for the definition of these two entities. In the historic context of the first half of the twentieth century, his respective analysis of Europe and Argentina are complementary and grow rich mutually to end in internationalist vision of the western space.

Keywords

Ortega y Gasset, argentinity, europeism, historic context, complementary analysis, universal vision

El tema propuesto aquí rebasa los límites de un artículo ya que abarca cuestiones particularmente recurrentes y fundamentales en la obra orteguiana sobre el futuro de Argentina y el de Europa, ambos relacionados con el porvenir español, de modo que quisiera primero evocar algunas consideraciones generales sobre las relaciones entre la filosofía orteguiana y la problemática identitaria de dichos países y luego centrarme en tres aspectos reveladores de cómo se complementan y enriquecen mutuamente los pensamientos del filósofo sobre la argentinidad y el europeísmo a partir de su propia experiencia española. Si, como se suele afirmar, la preocupación de Ortega por el destino de España fue el mayor incentivo de su obra, esta no deja de encajarse en una universalidad del pensamiento tal como lo proclama en *Meditaciones del Quijote*:

En la anchura del orbe, en medio de las razas innumerables, perdida entre el ayer ilimitado y el mañana sin fin, bajo la frialdad inmensa y cósmica del

Cómo citar este artículo:

Fonck, B. (2014). Argentinidad y europeísmo en Ortega: dos miradas complementarias. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (29), 115-130.
<https://doi.org/10.63487/reo.372>

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 29. 2014
noviembre-abril



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

parpadeo astral ¿qué es esta España, este promontorio espiritual de Europa, esta como proa del alma continental?¹

Así es como en su primera obra publicada, Ortega relaciona su vocación filosófica con la problemática identitaria española, la cual, a su modo de ver, se entremete tanto en su pasado europeo como en su pasado americano.

Es decir que, muy temprano, plantea la problemática identitaria española desde una perspectiva dual cuyos planes históricos se complementan ineludiblemente a partir de la época moderna. De hecho, el lema de su filosofía: “Yo soy yo y mi circunstancia, si no la salvo a ella no me salvo yo”, implica un concepto dual de la realidad que repercute en sus análisis sobre temas sociológicos tales como la argentinidad y el europeísmo: “la unidad nacional es la unidad, cuando menos, de una dualidad”².

He aquí la primera dificultad encontrada, ya que estos dualismos identitarios son inestables debido a la circunstancia política de la entidad considerada: el concepto de argentinidad de Fernando de Rojas en 1913 es distinto del de Borges en 1940, el europeísmo de Ortega en 1909 no es el de 1940. Es decir que nuestro propósito requiere una contextualización. Y, debido a la cantidad de escritos dedicados directa o indirectamente a Argentina y América, así como a Europa, nos limitaremos al corpus de los primeros artículos de *La Nación* de Buenos Aires en 1911 hasta los de 1940, es decir, hasta su última estancia en la capital argentina. En efecto, el conjunto de sus escritos a partir de 1911 y, sobre todo, entre 1916 y 1940 refleja una progresiva implicación orteguiana en el porvenir argentino respaldada por el desenredo de la crisis europea pues, evidentemente, las fechas aludidas anteriormente abarcan el conjunto de los acontecimientos más demoledores de la primera mitad del siglo XX en Europa.

He tratado en otro lugar³ del reto europeo de Ortega expresado en su precoz toma de conciencia de los problemas europeos así como de su repercusión planetaria hacia América. Antes de la Primera Guerra Mundial, el joven Ortega ya está enjuiciando la desunión europea desde un puesto de observación argentino, el periódico *La Prensa*.

Es curioso notar que después de su polémica con Unamuno en 1909 sobre Europa, y mientras Francia y Alemania negocian con recelo el reparto de los

¹ *Obras completas*. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, 2010, tomo I, p.791. En lo sucesivo las referencias a esta edición se identificarán mediante el tomo en números romanos y el número de páginas en arábigos.

² VI, 129.

³ Béatrice FONCK, “El reto europeo de Ortega”, en José LASAGA MEDINA (ed.), *El Madrid de José Ortega y Gasset*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales / Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2006, pp. 353-365.

espacios coloniales en África, el prisma americano a través del cual mira a Europa desdobra sus ilusiones de unión europea: “Esa Europa mejor a la que aspiramos no puede ser por lo pronto sino América”. Piensa que Sudamérica constituye una matriz de la que emerge el hombre nuevo que también debería surgir en Europa. Al comparar la diversidad étnica de nacionalidades del continente americano con la diversidad europea en plena ebullición, su preocupación por la búsqueda de un factor unitario europeo es patente:

¿Cómo es posible reducir las razas heterogéneas a un denominador común? [...] A los ojos salta la necesidad de superar las formas diferenciales que constituyen las culturas particulares, francesa, italiana, española, salvarse de esta confusión de pretensiones análogas y fijar con inequívoca fórmula la cultura esencial, la única verdadera⁴.

Paralelamente, emite unas alegaciones sobre el impacto de lo económico sobre la desintegración europea. Opina que el capitalismo practicado en Estados Unidos y Europa nivela la diversidad europea y afirma que solo los valores inspirados de la cultura griega son susceptibles de alimentar la convivencia europea y suramericana.

En aquellas fechas ya tiene Ortega una visión planetaria de los problemas europeos a los cuales une primeramente los de la América Latina, y más precisamente de Argentina, donde el fenómeno de la incorporación migratoria europea constituye una rápida asimilación de masas heterogéneas y necesita una estructura estatal eficaz para su reabsorción. En 1911, ya se percata Ortega de la existencia de un fenómeno identitario de integración de índole europea que forma una especie de crisol experimental cuyas experiencias sociales interpe-
lan su pensamiento alerta.

Pero lo que en 1911 resulta de unas especulaciones librescas, se convierte en un enjuiciamiento “carnal” a partir de sus viajes a la Argentina. Sus escritos reflejan una dinámica convergente entre su visión de la Argentina, su visión de América Latina y su visión de Europa, tanto como para dar corporeidad a una hermandad fraternal:

Sólo una idea me tranquiliza: la de que sirva mi figura de transeúnte para que esta Cámara dé un apretón de manos a una España afanosa y renaciente, que, dotada de una novísima energía, vuelve a estos países de que fue madre con un gesto distinto y más joven, de hermana mayor⁵.

⁴ “Problemas culturales”, I, 471.

⁵ “Discurso en el Parlamento chileno”, IV, 228.

En otro lugar también habla de “temperamento común” para subrayar la comunidad cultural de ambos continentes. Son de sobra conocidos los comentarios del filósofo sobre su deuda con Argentina y hay que saludar el inmenso trabajo efectuado por Marta Campomar que recopila y subraya la importancia que el filósofo atribuía a la definición y a la plasmación de la argentinidad a lo largo de sus tres estancias en el país, cuando afirma que “el espíritu inquieto de Ortega comprende rápidamente que las cuestiones de etnicidad de culturas entrelazadas en la cultura europea eran, para el sudamericano, ávido de desentrañar sus problemas de identidad, temas de sumo interés”⁶.

Pero al mismo tiempo el filósofo considera que, como europeo, necesita de la Argentina para regenerarse, “para buscar lo otro que la Sorbonne [...]. Venir acá es para nosotros europeos una etapa de sanatorio, es un baño mágico, una inmersión en una esencia como eléctrica, que, al menos a mí y compadecido al europeo lo bastante torpe para no saber sentirlo, que al menos a mí, me renueva, me hace retoñar, me regala primaveras, me poda decrepitudes y me instaure en vida nueva”⁷.

De modo que, mientras el meditador amplía sus conocimientos sociológicos acerca de un mundo ajeno y próximo, a la vez por su herencia europea, el pedagogo reformista que es, se propone ofrecer a sus lectores argentinos una vía de reflexión: “pasó una parte de su vida entre los argentinos rescatando los hilos imperceptibles de su vitalidad histórica”⁸. De hecho no solo dispensa conferencias y cursos en la universidad argentina e institutos culturales, sino que fomenta toda una política editorial impulsando la creación de revistas como *Sur*, manteniendo diálogos con *Valoraciones*, *Inicial* y *Nosotros*, favoreciendo la edición de libros en Espasa Calpe y, sobre todo, publicando numerosos artículos en *La Prensa* y en *La Nación*. El público argentino se beneficia a menudo de la antelación publicista de muchas obras suyas tanto con motivo de sus cursos como de sus artículos en la prensa bonaerense. Así ocurre con “La rebelión de las masas”, “Ensimismamiento y alteración”, “En torno a Galileo”, “Sobre la razón histórica” o “El hombre y la gente”, entre otras⁹. Los tomos VII, VIII, IX y X de las *Obras completas*, dedicados a la obra póstuma del filósofo en las cuales aparecen las conferencias dadas en Argentina, evidencian la

⁶ Ortega en la curva histórica de la Institución Cultural Española. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2009, p. 189.

⁷ “Meditación del pueblo joven”, IX, 273.

⁸ Marta CAMPOMAR, ob. cit., p. 55.

⁹ La versión previa del manifiesto de la Agrupación al Servicio de la República fue publicada el 19-1-1931 en *La Nación* de Buenos Aires, casi un mes antes de aparecer en *El Sol* (10-2-1931).

interpenetración de las problemáticas argentinas y europeas en Ortega¹⁰. De modo que frente a tan amplia documentación, solo esbozaré tres aspectos sobre el tema: la solidaridad generacional de las juventudes argentinas y europeas, la compenetración de los dualismos identitarios argentinos y europeos y el ensimismamiento y búsqueda histórica como salvaciones comunes a la crisis occidental.

Solidaridad generacional de las juventudes

Antes de 1916, Ortega había empezado una reforma de la enseñanza de la filosofía en la universidad española porque sus estudios en Alemania le habían convencido de que ya estaba caduca la filosofía dominante en Europa, el positivismo, y no correspondía a las nuevas aspiraciones de la juventud desorientada por el mundo mecanizado, industrializado y materialista. De modo que el europeísmo orteguiano como curación de los problemas españoles se transforma poco a poco en la plasmación de los límites políticos, culturales y morales de la Europa del “novecentismo”.

En la conferencia pronunciada en el teatro Odeón de Buenos Aires para el público de la revista *Nosotros*, rescata el nacimiento de una nueva sensibilidad, incita a la juventud argentina a abandonar el pesimismo, el escepticismo y la propensión utilitaria preconizada por el ideario positivista del siglo XIX e, incluso, les invita a rechazar el intelectualismo de la cultura francesa que sufre un “transitorio decaimiento”, para afirmar su dinamismo creador, su entusiasmo y su encendimiento por fuertes ideales nobles. El éxito de sus conferencias le permite actuar como en la universidad española y convencerse de la oportunidad de su misión educativa en los dos ámbitos. En efecto, en mayo de 1918, saluda la reforma universitaria argentina y comunica a Julio Noé su programa:

No existe tal vez una sola página honrada y clara donde halle el europeo definidas las diferencias entre la vida argentina y la vida europea. Norteamérica se ha pensado a sí misma y se ha aclarado ante Europa. Argentina hereda en esto la incapacidad española para la conceptualización, acaso no se ha pensado a sí misma, no se ha dicho a los demás. La Argentina es todavía un trazo de realidad indómita al concepto: le ha faltado el logos que consagra. He aquí una admirable tarea para mí¹¹.

¹⁰ El índice bibliográfico de las mismas registra todas las variantes entre el texto editado, los artículos de *La Nación* y los manuscritos. Algunas variaciones son muy reveladoras en este aspecto.

¹¹ Marta CAMPOMAR, ob. cit., p. 220.

Esta implicación personal tanto en la búsqueda de datos como en el proyecto pedagógico de filosofía revela un verdadero deseo de integración cultural tomando en cuenta todos los parámetros socioculturales argentinos. Se percata de que Argentina y Latinoamérica tienen que definir su identidad no solo en relación con España sino también en relación a su posición ante el lema de la doctrina de Monroe, cuando en lo cultural siguen mirando hacia Europa y sobre todo a Francia.

Pero después de la guerra del 14, de cara al inexorable ascenso norteamericano, opina que no solo Argentina tiene que definirse sino también Europa tiene que «reinventarse» si no quiere verse desplazada del centro de la civilización occidental. De ahí que, según Ortega, la solución europea para resolver el problema de España defendida en 1909 se ve modificada por la propia cuestión identitaria europea, cuya crisis, a su modo de ver, es principalmente moral y filosófica. En efecto, a partir del final de la Primera Guerra Mundial, y, más aún, durante y después de la Segunda, el problema fundamental para él es saber si, en el patrimonio espiritual europeo, se mantiene algo que tenga otro criterio distinto al de la potencia, la rentabilidad o la eficacia técnica, algo que no haya sido desacreditado definitivamente por las catástrofes del siglo XX, algo que pudiera constituir una herencia cultural universalista.

Intuye esto ya en 1916 cuando incita a los jóvenes argentinos a unirse a la empresa de los jóvenes españoles de su generación. Insiste en que la filosofía ha de superar el positivismo para aclarar ideas sobre la vida, la nacionalidad y recuperar la conciencia del clasicismo renovado. A este respecto la vitalidad juvenil argentina le ha impresionado y cree que puede convertirse en un resorte ejemplar para la Europa deprimida, en particular desde el punto de vista político. Entonces es cuando entabla un diálogo público activo en la prensa argentina y española con la juventud argentina a quien asocia a su proyecto de reforma generacional.

Así es como esta primera experiencia argentina le revela lo que José Luis Molinuevo ha llamado “la otra cara latina de la modernidad, la modernidad alternativa” a la cual no solo quiere contribuir con su acción cultural hacia Argentina, sino que necesita de su experiencia de joven nación para rejuvenecer una Europa deprimida como le confía a Vergara Viedma en 1918:

Tras la guerra, [...] hecha la democracia único poder regente de las almas europeas, perderán éstas toda impulsividad histórica. A mi modo de ver, el dato más importante para la previsión del porvenir es notar que en Europa la democracia es sentida como un deber y no como un impulso. Ahora bien en

América la democracia tiene una dinamicidad motora pareja a la que durante siglos tuvo en nuestro continente la idea de Imperio¹².

Nada más regresar a España en 1917 pronuncia unas palabras en Sevilla sobre la vitalidad política ejemplar de un pueblo que “en todo lo esencialmente público ha logrado una sobrada plenitud, cuyos órganos de racionalidad funcionan, [...] yo he creído ver en el criollo una extraña seriedad política que anuncia en él capacidades imperativas”¹³.

Así es como después de la Primera Guerra Mundial, Ortega va percibiendo de modo cada vez más agudo el sentimiento de crisis moral de la civilización occidental, en la que incluye la crisis española, sin dejar de tener en mente el recuerdo ilusionado de su primera experiencia argentina.

Compenetración de los paralelismos argentinos y europeos frente a la crisis

En adelante, su problemática descansa en una doble pregunta: saber si la desmoralización europea, la falta de proyectos, la mengua de resortes vitales, significa la desviación de la impulsividad histórica desde Europa hacia América, y si, al mismo tiempo, va a ignorarse la forma de vida norteamericana tanto en Europa como en Argentina. La cuestión es tanto más aguda para él cuanto que su visión unitaria de la nación argentina contrasta con las divisiones y recelos que aparecen progresivamente entre las naciones del Viejo Continente. Desde este punto de vista los argentinos le inspiran un modelo para Europa ya que, a pesar de mezclarse muchas razas y nacionalidades, tienen una Constitución común, un Estado venerado, una prosperidad económica y además la posibilidad de realizar una unión americana conforme a las premisas del panamericanismo inspirado por Estados Unidos, a los cuales podrían servir de contrapeso.

Pero con la evolución de la coyuntura europea, el auge del fascismo y del nazismo y el ascenso progresivo de Estados Unidos, se percata de que no solo la omnipotencia del Estado en Europa llega a ser un peligro para la iniciativa individual, sino que acelera el fenómeno de aparición del hombre-masa y la degeneración del ideal democrático destronado por la fascinación hacia el modelo consumista norteamericano. Todos estos temas son objeto de los primeros capítulos de *La rebelión de las masas* cuya redacción es el resultado de su expe-

¹² *Ibid.*, p. 222.

¹³ VII, 673.

riencia argentina y europea¹⁴, está escrita, proferida y pensada en dos ámbitos geográficos a la vez –España y Argentina–, así como en dos contextos políticos de crisis que anteceden cambios de régimen: la caída de la monarquía en España y la caída de Yrigoyen en Argentina, o sea, situaciones políticas complejas que apuntan paralelismos políticos y sociales significativos del malestar occidental. Entonces es cuando el filósofo apuesta por un proyecto europeo unitario, los Estados Unidos de Europa, una *supernación* capaz de asumir un dualismo interno benéfico renovado con su ejemplaridad histórica y cultural. De hecho, a partir de los años treinta, después de su segunda estancia en Argentina, y con la llegada de la crisis de Wall Street de 1929, Ortega integra progresivamente la problemática argentina en la problemática europea.

Al denunciar la desmoralización europea, el filósofo plantea la cuestión de la argentinidad como inacabada identidad en “El hombre a la defensiva” cuya redacción es contemporánea a la redacción de los últimos capítulos de *La rebelión de las masas*. A su modo de ver, Argentina no acaba de realizar una integración cultural entre lo nativo y lo colonial, entre el sentirse europeo y dejarse seducir por la promesa emancipadora de la cultura anglosajona amplificada por sus vínculos económicos con la Inglaterra en aquella época. Con este motivo, su análisis del hombre argentino se acerca a su intimidad como si se acercara a la suya propia: “con sorpresa he advertido que en esta ciudad tan áspera que se llama Buenos Aires o en sus informes alrededores se estremecía una raíz de mí mismo, ignorada por mí, de la cual no crece ni ha crecido nunca mi vida real, sino que es como una ideal raíz de que brotase no sé bien qué posible vida criolla, no vivida, claro está por mí...”¹⁵. Esta continuidad compartida con el pueblo argentino le otorga el derecho a tratar el tema de la reforma moral de Argentina.

Saluda su formidable crecimiento económico, su ímpetu, su organización estatal, su “alta idea de sí” y su ambición hacia el futuro, pero denuncia su narcisismo, su falta de vocación profesional, su apego a lo convencional causado principalmente por su “histórica indigestión”, es decir, el flujo incesante de inmigrantes, hombres de factoría, materialistas y codiciosos. Estos recién llegados crean una situación dual en la sociedad argentina que repercute en el dualismo del alma individual. Ortega comprende perfectamente el comportamiento sociológico de los argentinos, unos considerándose como ciudadanos

¹⁴ Algunos capítulos de esta obra son compendio de sus conferencias de Buenos Aires. Otros, redactados en España, son publicados a la vez en *El Sol* de Madrid y *La Nación* de Buenos Aires. Véase sobre el tema José Luis MOLINUEVO, “Introducción”, en José ORTEGA Y GASSET, *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, ed. de José Luis MOLINUEVO. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 1996.

¹⁵ II, 729.

autóctonos y otros como “hombres de factoría” cuando pretenden galvanizar el progreso y dar “por cumplidas ya todas las grandezas de su futuro”. Explica el narcisismo y la falta de intimidad del guarango como la manifestación de su vitalidad y de su petulancia juvenil porque, a su modo de ver, constituye un resorte histórico fruto de un “ardiente lirismo vital” donde la “audacia es la forma cotidiana del trato”. En definitiva es un resorte primigenio, una fe ciega que

da por cumplidos ya todas las grandezas de su futuro y, sintiéndose miembro de él, apunta a su persona privada la gloria de este porvenir colectivo como un presente: la idea de la nación actúa desde luego en el alma individual formando uno de sus ejes, por lo mismo inseparable de él. En su más íntimo ser cada individuo vive radicalmente de la idea de la colectividad [...], lo cual asegura a este pueblo un género de patriotismo que difícilmente comprendemos los europeos¹⁶.

Por cierto esta “proyección en lo perfecto” no preserva al argentino del peligro que su narcisismo opera sobre su intimidad la cual, según Ortega, llega a paralizarse para reducirse a la “fruición de sí mismo” amplificada por la fascinación de una sociedad consumista. Entonces la cuestión fundamental para el filósofo es saber si un pueblo como el argentino, dotado de los resortes necesarios para llegar a ser nación —en el sentido definido simultáneamente en la segunda parte de *La rebelión de las masas*: una nación *in statu nascendi*— no va a caer bajo la fascinación de un mundo mecanizado y materialista como el de Estados Unidos. Es decir que después de su segundo viaje a Argentina y de la caída del presidente Yrigoyen, reemplazado por militares, Ortega está transponiendo sobre el futuro argentino su interrogación sobre Europa, intentando suscitar una dinámica existencial a partir de una reflexión coetánea sobre ambos destinos tanto en “El hombre a la defensiva” como en *La rebelión de las masas*.

Ahora bien conviene destacar la evolución rápida de su pensamiento europeo después de la crisis de Wall Street en octubre de 1929 y de la relevancia de sus artículos concomitantes sobre Estados Unidos, en particular el primero publicado en *La Nación* de Buenos Aires “Sobre los «nuevos» Estados Unidos” el 22 de marzo de 1931. Constata que la primera nación implicada en la crisis económica es Estados Unidos y pone en tela de juicio la ejemplaridad social de esta nación. Entonces refuerza su llamada incitativa a que los argentinos vivan de “su propia sustancia en todos los órdenes: económico, político, intelectual”¹⁷ y procedan a su reforma moral. Es una manera de dar a entender que no basta el

¹⁶ II, 750.

¹⁷ IV, 304.

progreso técnico y sus consecutivos mejoramientos para perpetuar el equilibrio social de una nación. De ahí su descripción explicativa de un fenómeno social poco estudiado a su modo de ver: el hombre colonial. De su desconocimiento procede el error de apreciación de los “viejos europeos” acerca de América.

Su análisis del hombre colonial propone una génesis espiritual de la existencia colonial que interesa tanto al norteamericano como al argentino y al europeo. Describe la llegada de aquel pionero a un espacio geográfico desconocido y casi despoblado que poco a poco va conquistando y forjando un nuevo concepto de pueblo. Con su bagaje técnico y en tierra vacía e inexplorada se transforma rápidamente y rejuvenece al enfrentarse con situaciones desconocidas. Esto le da un sentimiento de prepotencia, de petulancia y al mismo tiempo tira de él hacia lo primitivo debido a los problemas creados por el nuevo medio vital en que cae –la selva, el campo “virgen”, la soledad–, simplifica su ser, atrofia los refinamientos del mundo de donde procede. De ahí la duplicidad del hombre colonial que se aprovecha de sus conocimientos técnicos y sociales modernos y se vale de una intimidad primitiva. Esta duplicidad es la que ha producido la “ilusión óptica en que ahora ha caído Europa al juzgar a los Estados Unidos”¹⁸.

El europeo contemporáneo no ha sabido percibir el anacronismo psicológico del americano cuyo comportamiento es una mezcla de primitivismo y petulancia de hombre civilizado que convive con la modernidad. Además, contrariamente a la vida autóctona, la de los europeos por ejemplo, la vida colonial vive la “prehistoria de sí misma” por eso el hombre colonial tiene vacío interior, inmadurez de lo íntimo. Todos estos rasgos también interesan a los argentinos que empiezan a padecer las consecuencias económicas y políticas de la crisis y toman conciencia de los límites de su ilusión nacional.

Así es como el pensamiento orteguiano se orienta hacia una complementariedad de los quehaceres argentinos y europeos en este momento de la crisis europea. Por un lado está elaborando una nueva interpretación de la existencia colonial para entender las causas de la pérdida de la vitalidad primigenia europea y “encontrarse en una encrucijada de posibles trayectorias vitales”, y por otro se percata de la irreversibilidad del tiempo tanto para los pueblos americanos que empiezan a entrar en la historia, es decir, comienzan a padecer “las angustias que a todo pueblo esperan más allá de la etapa primitiva”, como para Europa, ya que lo único imitable de América sería su mocedad “pero es al mismo tiempo lo que no se puede imitar” pues la historia es “vida precaria, vida bajo la presión inexorable de un destino limitado”¹⁹.

¹⁸ V, 41.

¹⁹ V, 44.

De modo que, después del *crack* de Wall Street afirma que tanto el planteamiento de la argentinidad como el del europeísmo han de liberarse del modelo norteamericano y proceder a una reforma espiritual y moral cuyo liderazgo podría ser de la incumbencia de Europa. A este respecto propone una búsqueda histórica renovada hacia un pasado que revise las principales creencias que suscitaron la convivencia colectiva. “El análisis del hombre colonial”, publicado simultáneamente en la prensa argentina y española, es altamente revelador del impacto de la experiencia argentina del filósofo sobre la evolución de su idea de Europa. De aquí en adelante ésta queda estampada por este nuevo concepto del hombre colonial, sucedáneo europeo que poco a poco va conquistando y forjando un nuevo concepto de nacionalidad que dejará sus huellas en el transcurso de la historia universal. Pero lo que al filósofo no deja de interrogarle es ese anacronismo psicológico que detecta en el americano cuyo comportamiento resulta ser una mezcla de primitivismo y petulancia de hombre civilizado que convive con la modernidad, y le confiere el “encanto de una energía liberadora que dispara fuerzas dinámicas”. Por cierto Ortega ya había iniciado esta reflexión después de la Primera Guerra Mundial cuando buscaba en las Atlántidas una nueva sustancia espiritual para recobrar la vitalidad europea primigenia. Pero al despuntar las premisas de los futuros conflictos de la Guerra Civil y de la Segunda Guerra Mundial, nace progresivamente en él un sentimiento de inseguridad que explicita en sus escritos filosóficos entre 1932 y 1936²⁰, y experimenta cruelmente a partir de la Guerra Civil, ya que se convierte progresivamente en un viajero emigrante e inmigrante provisional en Argentina, es decir, una situación inconfortable e inestable para quien habría apostado por la fuerza salvadora del pensamiento.

En esta última estancia en Argentina su situación es paradójica: entra ya en una época avanzada de su vida y experimenta la incertidumbre de una vida precaria, no la vida autóctona de un recio europeo, sino la fragilidad de una hipotética y problemática integración en un mundo joven que “no es todavía” y cuya intimidad padece inmadurez, cuando él alcanza los límites de un ensimismamiento carente de perspectiva de futuro. Está sufriendo esa “radical desazón” del mundo occidental al que asociaba ya a Argentina en 1935²¹.

Para él, de nuevo se plantea la cuestión de la hegemonía espiritual de Europa y con ella la supervivencia de los valores del mundo occidental. Desvanecidas las perspectivas de unión europea y denunciada la gravedad de la si-

²⁰ Escritos tales como “¿Qué pasa en el mundo?” (1933), “Ensimismamiento y alteración” (1933), “Lo que más falta hace hoy” (1935).

²¹ “Lo que más falta hace hoy”, versión taquigráfica de la emisión de Radio Madrid a Buenos Aires el 29 de mayo de 1935.

tuación mundial, Ortega incluye a los americanos en la interrogativa existencial europea y los asocia a una búsqueda moral e histórica concertada.

Ensimismamiento y búsqueda histórica como salvaciones

Hay que recordar que los argentinos fueron los primeros destinatarios de un texto orteguiano fundamental, "Ensimismamiento y alteración", cuyas versiones diversas encabezan obras dedicadas a la meditación sobre las principales categorías fundacionales de la civilización occidental, entre otras *Meditación de la técnica* y *El hombre y la gente*. El ensimismamiento al cual Ortega invita a sus lectores ya desde el año 1933, es de nuevo invocado en 1939 en Buenos Aires con motivo de su curso *Seis lecciones sobre el hombre y la gente*. Inicia así su primera reflexión sobre las relaciones entre la sociedad y el individuo ampliada más tarde en Madrid en 1949, fundando su teoría sobre la necesaria interiorización del individuo frente al movimiento general de alteración producido por los desarreglos de la civilización occidental. En 1939, frente a lo que llama la universalización de los problemas humanos, entre ellos la guerra, el filósofo opina que la Argentina neutral está en mejores condiciones para dedicarse a la meditación:

No juzgo, pues, que sea ninguna extravagancia, ninguna insolencia, si al llegar a un país que, como la Argentina —y no por casualidad— goza aún de serenidad en su horizonte, pienso que la obra fértil que pueda hacer para sí misma y para los demás humanos no es contribuir a la alteración del mundo [...] sino aprovechar su afortunada situación para hacer lo que los otros no pueden ahora: ensimismarse un poco. Si ahora, allí donde es posible, no se crea un tesoro de nuevos proyectos humanos —esto es, de ideas—, poco podemos confiar en el futuro²².

El ensimismamiento preconizado tiene en cuenta la inseguridad vital en la que ha entrado el mundo para cerciorarse de que la condición del hombre es incertidumbre sustancial y que solo es segura la inseguridad. De ahí el gran error del siglo XIX tan seguro de sí mismo que creía en la necesidad forzosa del progreso. Cuando el hombre se percata de que la sustancia del ser humano es peligro su más auténtica obligación es guardar el equilibrio. Así es como Ortega hace de la Argentina el epígono del necesario nuevo ensimismamiento occidental que ha de proceder a una revisión de los conceptos que constituyen la sociedad (estado, ley, libertad, autoridad, colectividad, justicia...), y fraguar ideas claras:

²² V, 547.

Europa y América significan el ensayo de vivir sobre ideas claras. Porque ahora han faltado esas ideas claras, el europeo se siente perdido y desmoralizado²³.

Al destacar el papel fundamental desempeñado por las creencias en la cohesión social, Ortega se propone describir el mecanismo de su desaparición a lo largo de la historia europea en la prolongación de su ensayo de 1933 “En torno a Galileo”, para insistir en la desaparición de dos creencias fundamentales: la concordia y la libertad. Ambas son examinadas en una serie de artículos publicados en *La Nación* en 1940. “Del Imperio romano”, época predilecta para el filósofo y adaptada a las problemáticas argentina y europea, donde se plantean la cuestión de la legitimidad del Estado y la de la condición del ejercicio de la libertad.

Se propone destacar el paralelismo entre el presente y la época del comienzo del Imperio romano: ambos registran la pérdida de creencia sobre quién debe mandar, y esta falta de ilusión ocasiona una gran alteración de la vida social y personal que amenaza el ejercicio de la libertad y favorece un progresivo envilecimiento del individuo. Cuando se refiere al pesimismo de Cicerón sobre la pérdida de los valores de la República romana, y su incapacidad para concebir nuevos conceptos de organización colectiva, denuncia la incapacidad de las democracias liberales para enfrentarse con el fenómeno sociológico de la rebelión de las masas. Al considerar la solución de Augusto, es decir, el paso del sistema republicano al sistema imperial, en tanto que expediente para postergar las reformas internas necesarias a la organización de un Estado cuyos atributos han de tener en cuenta la ampliación territorial de Roma y el cambio de mentalidades correspondientes, denuncia la incapacidad europea para concebir una nueva organización estatal y dirimir sus divisiones, y denuncia también el arrimo de la propia Argentina a un concepto del Estado providencial y autoritario. Es una manera de recomendar a los argentinos que eviten los errores dictatoriales europeos donde la “vida humana se vuelve todo lo contrario: pura adaptación de cada existencia individual al molde férreo del Estado, un molde de que nadie es responsable y que nadie ha preferido, sino que adviene irresistible como un terremoto”²⁴. Al estar experimentando la degradación de la democracia argentina desde el golpe de Estado de Uriburu, la aparición de facciones extremistas y la multiplicación de medidas represivas estatales, Ortega no puede olvidar la propia degradación política española y la Guerra Civil consecutiva. De modo que invita a la joven nación argentina a aprender de la his-

²³ V, 549.

²⁴ VI, 117.

toria europea un paradigma revelador porque la historia de la decadencia del Imperio romano evidencia las limitaciones constitutivas iniciales del nacimiento europeo. Al determinar las razones históricas de sus propios errores de apreciación del pasado tanto los europeos como los argentinos podrán medir el verdadero sentido de la concordia y de la libertad condicionadas por la existencia de una creencia legitimadora del poder colectivo:

La vida como libertad supone la continuidad perfecta y circulatoria del existir colectivo desde el fondo de sus creencias hasta la piel, que es el Estado, y desde éste otra vez, en reflujo, hacia las entrañas de su fe²⁵.

Por cierto, en aquella época, las entrañas de la fe en un futuro colectivo son, para Ortega, más palpables en Argentina donde, a pesar de los escollos descritos en otros lugares de su obra, encuentra señales de posible retoñar en su condición de pueblo joven y de su vitalismo. Por eso sus discursos y conferencias son incitaciones a que Argentina y los demás pueblos latinoamericanos se encarguen de su propio destino y acepten su propio pasado para tener clarividencia sobre su futuro. Porque lo mismo que en 1930 había apelado a las naciones europeas a que sobrepasaran sus formas nacionales en una unidad de coexistencia supranacional, en 1940 cree en la convergencia de los pueblos americanos gracias a su pasado español, a la unidad del idioma y la presencia de un conjunto de usos comunes lo que llama lo “consabido” como unidad social que traspasa la política y los Estados: “la coincidencia progresiva en un determinado estilo de humanidad”²⁶. Es decir que Ortega traslada su europeísmo frustrado durante la Segunda Guerra Mundial a una argentinidad sublimada por el americanismo latino sinónimo de potencialidad creadora.

Conclusión

A modo de conclusión, la argentinidad y el europeísmo aparecen como íntimamente compenetrados en su pensamiento a medida que Ortega ahonda en el conocimiento de la idiosincrasia argentina y se compromete en la búsqueda de una regeneración europea cultural y unitaria.

En este tema interviene ampliamente el factor personal de su encuentro con Argentina. Omnipresente a lo largo de todas sus conferencias, constituye un incentivo determinante para sustentar su fe en el poder de la ilusión en el futuro. La juventud, el entusiasmo, el garbo y cierta forma de petulancia argentina no dejan de recordarle las virtualidades de un pasado europeo en el cual

²⁵ VI, 132.

²⁶ V, 450.

han participado los pueblos latinoamericanos. De ahí que “incluye en la conformación del tejido social argentino, junto al dilema inmigratorio, un análisis del precario equilibrio de fuerzas que marcan la decadencia y la urgente unificación de Europa”²⁷ teniendo por delante el desafío del ascenso americano.

Al estallar la crisis de Wall Street incita rotundamente al rechazo del mimetismo tanto el de Europa o el de Estados Unidos para Argentina y América latina como el de Estados Unidos o el de la Rusia soviética para Europa. Asocia la inacabada identidad que representa la argentinidad a la inacabada programación europeísta colapsada por la crisis económica, luego por la Guerra Civil y la Segunda Guerra Mundial. Todos sus análisis convergen hacia una revisión de la herencia histórica de ambas entidades. Aboga por que Europa revise su apreciación del Imperio romano en tanto que paradigma de la convivencia europea y por que Argentina reconozca el impacto constitutivo de su pasado español en tanto que remanencia latina de la cultura europea e ingrediente del nuevo concepto sociológico que es el hombre americano. Bajo la denominación renovada del hombre colonial recopila la experiencia histórica de todos los habitantes de los países colonizados por Europa, que llegan a constituir el hombre nuevo por el cual apuesta el filósofo. Por este motivo se empeña en descifrar los hilos de la vitalidad histórica argentina como si procediese al rescate de las huellas de supervivencia europea necesarias al renacer europeo.

Al regresar a Europa, al final de la Segunda Guerra Mundial, parece dedicarse plenamente a la integración ya que se convierte en misionero de la construcción europea viajando por Europa y, sobre todo, por Alemania. Sin embargo, no deja de mantenerse atento a la evolución del continente americano. Con motivo del congreso para la Unión Latina en Río de Janeiro en 1951, escribe un discurso²⁸ en el cual aboga por la conjunción de una afinidad entre los pueblos cuya latinidad es parte constitutiva de lo que llama la unión occidental, fruto de la “articulación de dos grandes grupos de pueblos: los anglosajones y germánicos de un lado, los latinos de otro”²⁹ Así es como renueva su intuición universalista de la condición humana percibida ya en 1916 al contacto del vitalismo cosmopolita argentino, y formula una visión universalista del ámbito occidental cuyos parámetros reúnen las dos coordenadas europeas históricamente conflictivas. ●

Fecha de recepción: 05/05/2014

Fecha de aceptación: 28/07/2014

²⁷ Marta CAMPOMAR, ob. cit., p. 32.

²⁸ Ortega no acudió al congreso pero había preparado un discurso que no fue enviado. X, 359-361, y notas p. 500.

²⁹ X, 361.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CAMPOMAR, M. (2009): *Ortega en la curva histórica de la Institución Cultural Española*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset.
- FONCK, Béatrice, "El reto europeo de Ortega", en José LASAGA MEDINA (ed.), *El Madrid de José Ortega y Gasset*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales / Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2006, pp. 353-365.
- MOLINUEVO, J. L. (1996): "Introducción", en José ORTEGA Y GASSET, *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, ed. de J. L. MOLINUEVO. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, pp. 7-32.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1996): *Meditación de nuestro tiempo. Las conferencias de Buenos Aires, 1916 y 1928*, ed. de J. L. MOLINUEVO. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- (2004-2010): *Obras completas*. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset.

La acción tecnológica desde la perspectiva orteguiana: el caso del transhumanismo*

Antonio Diéguez

ORCID: 0000-0002-7785-9361

Resumen

La filosofía de la técnica de Ortega permanece aún injustamente descuidada. En ella es posible encontrar una orientación para la acción en un mundo altamente tecnológico que no es tan clara en otros autores mejor tratados por los análisis, como es el caso de Heidegger. Un ejemplo de ello lo proporciona el análisis de las propuestas transhumanistas desde una perspectiva orteguiana. La respuesta al transhumanismo ha solido basarse en la defensa de una noción de la naturaleza humana ligada a su dignidad como seres especiales. La filosofía de Ortega muestra que es posible una respuesta al transhumanismo sin recurrir a un concepto esencialista de naturaleza humana, sino tomando en consideración la noción de proyecto vital y de bienestar.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Heidegger, filosofía de la técnica, transhumanismo, naturaleza humana, acción tecnológica

Abstract

Ortega's philosophy of technology remains unjustly neglected. However, a guide for action in a technological world can be found in it, what is not so easy in other well-known authors, like Heidegger. A good example can be provided by the analysis from an Ortegaian perspective of some transhumanist proposals. The replies to transhumanism have been based usually on a defence of the notion of human nature and of the special dignity of human beings. Ortega's philosophy can offer an answer to transhumanist ideas without resorting to an essentialist concept of human nature, but taking into account the notions of life-project and of well-being instead.

Keywords

Ortega y Gasset, Heidegger, Ortega's philosophy of technology, transhumanism, human nature, technological action

I. Ortega y la técnica

No deja de ser algo desazonador que la filosofía de la técnica elaborada por José Ortega y Gasset, fundamentalmente en su libro *Meditación de la técnica*, pero también en otros trabajos menores (y mayores), haya recibido tan poco reconocimiento comparativo, incluso entre algunos estudiosos de su pensamiento. Por citar a un autor coetáneo y asimilable en

* Este trabajo ha sido realizado bajo los auspicios del proyecto de investigación FFI2008-01580/CONSOLIDER INGENIO CSD2009-0056 financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y del proyecto de excelencia "Naturalismo y pragmatismo contemporáneo" (HUM 4099), financiado por la Junta de Andalucía.

Cómo citar este artículo:

Diéguez, A. (2014). La acción tecnológica desde la perspectiva orteguiana: el caso del transhumanismo. *Revista de Estudios Orteguianos*, (29), 131-153.
<https://doi.org/10.63487/reo.373>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 29. 2014
noviembre-abril



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

varios aspectos, las ideas de Heidegger sobre la técnica, centrales en sus reflexiones posteriores a *Ser y tiempo*, son bien conocidas por filósofos de todo el mundo y han resultado muy influyentes en el pensamiento ecologista contemporáneo. Es bastante menor, sin embargo, el número de los que conocen las ideas de Ortega al respecto (incluso en España), no digamos ya de los que han leído su *Meditación de la técnica* y han entendido su contenido aparentemente simple¹. Por otra parte, se han publicado numerosos libros acerca de las ideas metafísicas, epistemológicas, políticas, sociales, historiográficas, estéticas y éticas de Ortega, y hasta sobre las fuentes (filosóficas y literarias) en las que bebió², pero, con alguna honrosa excepción, su filosofía de la tecnología –pese a su originalidad y fecundidad inspiradora– ha sido hasta ahora considerada un asunto menor.

Cierto es que ha habido encomiables intentos de cambiar en algo esta triste situación. En mayo del año 2000 la *Revista de Occidente* publicó un número ba-

¹ Como es bien sabido, Ortega cruzó su espada con Heidegger precisamente en este asunto de la técnica en la conferencia que pronunciara en el congreso de arquitectos en Darmstadt, celebrado en 1951, al que también asistió Heidegger. La conferencia de Ortega en Darmstadt fue “El mito del hombre allende la técnica”, y la de Heidegger, “Construir, habitar, pensar”. Sus planteamientos en ambas conferencias son sumamente dispares, si no opuestos. Ortega dejará más tarde constancia explícita de sus diferencias con Heidegger en el tema de la técnica en una nota de 1952 titulada: “En torno al «Coloquio de Darmstadt»”. Heidegger siempre conservó una viva impresión de ese encuentro y le agradeció a Ortega que saliera en su defensa cuando un asistente, envalentonado quizá por la delicada situación “oficial” en la que se encontraba Heidegger tras la guerra, le espetó un comentario desabrido al final de su conferencia. En la nota sobre Ortega que Heidegger publicó en 1956 en la revista *Clavileño*, tras la muerte de Ortega, después de mencionar este episodio, recuerda así su conversación con el filósofo madrileño en una fiesta, una noche días después del congreso: “En hora avanzada iba yo dando una vuelta por el jardín, cuando topé a Ortega solo, con su gran sombrero puesto, sentado en el césped con un vaso de vino en la mano. Parecía hallarse deprimido. Me hizo una seña y me senté junto a él, no sólo por cortesía, sino porque me cautivaba también la gran tristeza que emanaba de su figura espiritual. Pronto se hizo patente el motivo de su tristeza. Ortega estaba desesperado por la impotencia del pensar frente a los poderes del mundo contemporáneo. Pero se desprendía también de él al mismo tiempo una sensación de aislamiento que no podía ser producida por circunstancias externas. Al principio sólo acertamos a hablar entrecortadamente; muy pronto el coloquio se centró en la relación entre el pensamiento y la lengua materna. Los rasgos de Ortega se iluminaron súbitamente; se encontraba en sus dominios y por los ejemplos lingüísticos que puso, adiviné cuán intensa e inmediatamente pensaba desde su lengua materna. A la hidalguía se unió en mi imagen de Ortega la soledad de su busca y al mismo tiempo una ingenuidad que estaba ciertamente a mil leguas de la candidez, porque Ortega era un observador penetrante que sabía muy bien medir el efecto que su aparición quería lograr en cada caso”. Otras obras relevantes de Ortega para entender el fenómeno de la técnica y los aspectos históricos, filosóficos y sociales que lo rodean son básicamente: *Ensimismamiento y alteración*, *La rebelión de las masas*, y *La idea de principio en Leibniz*.

² Una extensa recopilación de títulos, realizada por Pedro Chamizo Domínguez, puede verse en <http://www.ensayistas.org/filosofos/spain/ortega/biblio-sobre.htm>. [Consulta: 5, abril, 2012].

jo el epígrafe de “Ortega y la sociedad tecnológica”, con la participación de José Luis Molinuevo, Javier Echeverría, Carl Mitcham y Miguel Ángel Quintanilla. Una década más tarde, en noviembre de 2010, la Fundación Ortega-Marañón organizó un congreso internacional sobre la filosofía de la técnica de Ortega con motivo del septuagésimo quinto aniversario de la publicación de la *Meditación de la técnica* en forma de doce artículos dominicales en el diario *La Nación* de Buenos Aires. En este congreso intervinieron algunos de los autores que han venido prestando atención desde hace algún tiempo a ese aspecto del pensamiento orteguiano y que constituyen las excepciones al olvido generalizado que señalo. Ambos acontecimientos han representado un paso decisivo en la buena dirección; y en cierta medida palian el hecho de que durante un largo periodo, el reconocimiento de la importancia de las reflexiones de Ortega sobre la técnica haya venido principalmente desde fuera de España. Me refiero en concreto al destacado papel que el filósofo de la técnica Carl Mitcham le reconoce a Ortega en su bien documentado libro *Thinking through Technology* (1994) —así como en artículos previos—, y al sugerente análisis que le dedica Patrick Dust en su trabajo titulado “Freedom, Power and Culture in Ortega y Gasset’s Philosophy of Technology” (1989a)³.

Para empeorar las cosas, la parte más conocida de la *Meditación de la técnica* es aquella en la que Ortega efectúa una periodización razonable pero bastante especulativa —y que hoy puede ser cuestionada desde un punto de vista histórico y antropológico— del desarrollo de la técnica. Él distingue tres fases en su despliegue tomando como punto de apoyo la idea que el ser humano ha tenido de su propia técnica. Las denomina “técnica del azar”, “técnica del artesano” y “técnica del técnico”. Si bien a grandes rasgos las dos últimas fases pueden interpretarse como una descripción simplificada de la separación que

³ En la misma obra (editada por el propio Dust) en que aparece ese trabajo, se publica también un capítulo de Pedro Cerezo Galán con el título “On Technology and Humanism: (An Imaginary Dialogue between Ortega and Heidegger)” que es de rigor mencionar (Cerezo, 1989). Entre los pocos trabajos sobre la filosofía de la técnica de Ortega que ven la luz antes de la publicación del citado número de *Revista de Occidente*, merecen una mención especial el artículo de Dust publicado en el número de mayo de 1989 de esa misma revista (Dust, 1989b) (en realidad una reelaboración de una parte de su texto de 1989a) y el publicado por este mismo autor en *Logos* en 1993 (Dust, 1993); también las esporádicas menciones desplegadas en diversas páginas del libro de Antonio Regalado *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger* (1990); la tesis doctoral de Antonio López Peláez, titulada “José Ortega y Gasset y Martin Heidegger: La cuestión de la técnica”, dirigida por Diego Sánchez Meca y defendida en la Facultad de Filosofía de la UNED en 1994, así como su artículo sobre el tema publicado ese mismo año (cfr. López Peláez, 1994); el artículo de Ignacio Quintanilla Navarro (1994) publicado en *Diálogo Filosófico*; la “introducción” y el “juicio crítico” que escriben Jaime de Salas y José María Atencia para su edición de la *Meditación de la técnica* en la editorial Santillana (de Salas y Atencia, 1997); y, finalmente, los trabajos de Luciano Espinosa Rubio (1998) y (1999).

la tecnología basada en la ciencia supuso frente a las técnicas tradicionales, en cambio, es muy dudoso que alguna vez existiera algo así como la “técnica del azar” (en el ser humano, al menos), en la que el “inventar no es un previo y deliberado buscar soluciones” (*Meditación de la técnica* —en adelante MT—, Ortega 2004-2010, V, 591). En efecto, como vienen mostrando numerosos experimentos realizados en las últimas décadas en el campo de la primatología, ya en los grandes simios la fabricación de herramientas implica un cierto grado de planificación. En nuestra especie esta planificación es constatable desde el principio, con el mero tallado de hachas bifaces.

Además de haber sido relativamente poco estudiada, la filosofía de la técnica de Ortega ha recibido en ocasiones comentarios nada favorables. Se ha dicho que es sólo un esbozo de una auténtica reflexión filosófica sobre la técnica; que es ingenua y optimista; que es superficial si la comparamos con otras, especialmente con la de Heidegger; que no vale para entender las tecnologías actuales; que está plagada de perogrulladas... Hay, sin embargo, buenas razones para desestimar estas afirmaciones (cfr. Diéguez, 2013). Es cierto que la filosofía de la técnica de Ortega, que precede en unos veinte años a las ideas maduras de Heidegger al respecto⁴, no se extiende a lo largo de un grueso volumen de páginas; pero está bien trabada con el resto de su pensamiento, de modo que su articulación no resulta demasiado difícil para el conocedor de su obra. Se trata además, de una filosofía de la técnica menos desencantada con el mundo actual que la de Heidegger, aunque no por ello ingenuamente optimista; más comprometida con nuestra permanentemente problemática y arriesgada condición de naufragos existenciales; menos unilateral a la hora de describir los peligros de la técnica, sus orígenes filosóficos y sus consecuencias; más compatible con una toma democrática de decisiones; y, por último, claramente menos determinista y más volcada hacia la acción. Después volveré sobre este último aspecto, que considero de especial relevancia en la situación actual de crisis ecológica global.

No es cuestión de repetir aquí, siquiera de forma apresurada, las ideas de Ortega sobre la técnica. Baste recordar —porque lo necesitaremos para nuestras reflexiones finales— que para él la técnica es ante todo apertura de nuevas

⁴ La obra central de Heidegger sobre la técnica «Die Frage nach Technik» fue pronunciada como conferencia con este mismo título en Múnich, en 1953. Era una versión revisada de la conferencia titulada “Das Ge-stell”, que fue presentada en Bremen en 1949. «Die Frage nach Technik» fue publicada en 1954 en el libro colectivo *Die Künste im technische Zeitalter* (München: Oldenbourg), y ese mismo año apareció también en el libro de Heidegger *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen: Neske). Para un análisis de las diferencias entre Ortega y Heidegger con respecto a la técnica, puede verse Cerezo (1989), Regalado (1990, cap. 15), Dust (1993), López Peláez (1994), Atencia (2003).

posibilidades, pero de nuevas posibilidades *de hacer la vida humana*, cada uno la suya. Ortega no está preso de la visión instrumental o antropológica de la técnica, concepción que Heidegger considera el principal impedimento para acceder a la auténtica esencia de la técnica. Con la técnica el sujeto humano adapta el medio a sus necesidades, creando con ello una sobrenaturaleza, pero la técnica es siempre más que un mero medio para llevar a cabo este proyecto. Patrick Dust (1993) ha sabido resaltar cómo, frente a la posición nostálgica de Heidegger, Ortega asume con decisión el hecho inevitable de nuestra condición técnica. Sin técnica no hay hombre –dice Ortega–, pero además, es que la técnica nos hace humanos. Según su definición, la técnica es “la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades. Éstas [...] eran imposiciones de la naturaleza al hombre. El hombre responde imponiendo a su vez un cambio a la naturaleza. Es, pues, la técnica, la reacción enérgica contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre éstas y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, una sobrenaturaleza. [...] La técnica es la reforma de la naturaleza [...]” (MT: V, 558).

La técnica no es, pues, algo meramente instrumental, algo periférico en la condición humana, algo que se usa o no se usa según las circunstancias y los fines. Se trata, por el contrario, de nuestro medio, del lugar mismo, superpuesto a la naturaleza, en el que el ser humano habita y busca su bienestar; se trata en suma de una parte sustancial de su mundo circundante y, por ende, de la base de su circunstancia vital. Porque el ser humano no habita este mundo, como había dicho Heidegger en Darmstadt (cfr. Heidegger, 1978b). El mundo le es hostil. Basta pasar una noche de invierno en el monte –permítaseme añadir– para comprobarlo fehacientemente. El lugar en el que el ser humano habita, el lugar en el que verdaderamente se siente cómodo, no es la naturaleza, sino un mundo en buena medida configurado por esa gruesa y extensa capa superpuesta que trabajosamente ha ido creando para él con su tecnología. El propio ser humano es una mezcla extraña; es un “centauro ontológico” (MT: V, 570), en parte natural y en parte extranatural. Como tal, no tiene ningún empeño en estar meramente en el mundo, en estar de cualquier manera, sino en estar bien. Ese “bienestar” es su necesidad fundamental, y es para satisfacerla para lo que la técnica resulta imprescindible.

La técnica es, pues, constitutiva del ser humano y la que realiza su hábitat natural –o supranatural, sería mejor decir. Sin embargo, proviene, según Ortega, de un rasgo patológico que sólo éste ha desarrollado (patológico al menos si lo contemplamos desde una perspectiva puramente natural): la capacidad de ensimismamiento, de entrar en un mundo interior. Es gracias a dicha capacidad que poseemos la “ubérrima abundancia de fantasía” que nos caracteriza frente al mundo animal. Desde las humildes lombrices, como ya explicó

detalladamente Darwin, hasta los más complejos seres vivos, en una medida mayor o menor, todos construyen su propio nicho ecológico; el lugar en el cual su vida se hace posible. Pero el ser humano ha de construirlo por completo, porque él mismo es algo que está siempre por hacer, un mero proyecto al que, se quiera o no, hay que dar sustento y contenido. La base de ese nicho técnicamente creado sigue siendo natural, pero se trata de un soporte cada vez más lejano. De ahí que un peligro que encierra la técnica actual sea el de poder inducirnos a un desentendimiento completo de esa base natural, creyendo que es prescindible, con las consecuencias nefastas que ello acarrearía.

Podría pensarse, como hizo Friedrich Dessauer en su *Discusión sobre la técnica* (cfr. Dessauer, 1964, pp. 352-359), que no hay demasiadas ideas novedosas aquí. La idea de la técnica como creación de una sobrenaturaleza ya la había sugerido el propio Dessauer con anterioridad (y quizás por ello respira por la herida en sus comentarios poco apreciativos a Ortega). La idea de la adaptación del medio al ser humano se encontraba ya en expuesta por el biólogo Jakob von Uexküll, al que Ortega lee y admira. La idea del hombre como animal enfermo contaba para entonces con una larga tradición (Rousseau, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Lessing, Unamuno), si bien Ortega a quien cita al respecto es al biólogo Richard Goldschmidt, el promotor de la figura conceptual de los “monstruos prometedores”, o monstruos propicios (*hopeful monsters*). ¿Dónde está entonces el mérito de Ortega? ¿Sólo en haber sabido unir todo ello en extraña amalgama y en haberlo articulado elegantemente? Obviamente se trata de algo más que eso. En mi opinión, la innovación principal de Ortega se cifra en dos ideas que poseen un enorme potencial para la reflexión ulterior. Por un lado, la idea de que esa sobrenaturaleza construida técnicamente, en una perpetua tarea de creación, es la que constituye el lugar auténtico del ser humano, su verdadero hogar; por otro lado, la idea *prima facie* paradójica de que “para el hombre solo es necesario lo objetivamente superfluo”, o dicho de forma más prosaica, la técnica no está ahí para satisfacer nuestras necesidades básicas, impuestas por nuestra biología –para esto hubiera bastado el instinto animal–, sino que está ahí porque, como diríamos hoy, con ella el ser humano puede tener calidad de vida. Es decir, la técnica es imprescindible porque con ella pueden satisfacerse muchas de esas cosas objetivamente –biológicamente– “superfluas”, pero sin las cuales una vida humana no merecería ser vivida. Estas cosas superfluas pero necesarias para el bienestar no son fijas. Dependen de la idea que en cada circunstancia el ser humano se haga de en qué consiste ese “bienestar”, pero en todo caso tienen que ver más con la plena realización de un proyecto vital –con “esa vida inventada, inventada como se inventa una novela” (MT: V, 567)– que con las comodidades materiales que suelen venir sugeridas por esa palabra en su uso cotidiano. Por

eso el gentleman crea técnica, mientras que el hidalgo no lo hace y el bodhisatva crea técnicas del cuerpo y de la psique. El hidalgo, para estar bien, prefiere reducir al mínimo sus necesidades, el bodhisatva lo que busca es diluir su individualidad. No es extraño que Ortega saque de todo ello la siguiente conclusión: “Hombre, técnica y bienestar son, en última instancia, sinónimos” (MT: V, 562).

Que el ser humano no tenga una naturaleza definida y permanente, como Ortega repite en varios lugares de su obra, incluyendo la *Meditación de la técnica*, sino que sea puro proyecto, siempre por hacer —que su vida esté por ello mismo abocada a ser el producto de su imaginación—, no significa que no pertenezca en absoluto a la naturaleza, ni que ésta no le imponga constricciones permanentes. En lugar de considerarla como una negación absoluta de cualquier naturaleza humana, creo que una forma adecuada de interpretar la famosa tesis orteguiana de que el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia, sería entenderla en un sentido muy cercano a la siguiente afirmación de Rorty, expresada en un lenguaje más actual: “Nada de lo que han sacado a la luz los sociobiólogos nos permite dudar de que la humanidad en efecto sea tan culturalmente flexible como la historia parece atestiguar. La biología nos dice algo del *hardware*, no del *software*. Con el mismo *hardware* pueden funcionar un infinito número de programas, y el mismo organismo puede ser determinado por una infinita variedad de culturas” (Rorty, 2005, p. 104). La metáfora del centauro ontológico deja bien claro que hay una parte natural en lo humano y que, si no nos empeñamos en que ésta sea un conjunto de propiedades esenciales e inamovibles, podríamos llamarla sin demasiados problemas ‘naturaleza humana’. Lo que sucede es que las necesidades naturales no son las realmente importantes para el ser humano. No es la satisfacción de éstas lo que hace deseable su vida. Volveremos también sobre este asunto después.

II. La crisis de los deseos como signo de nuestro tiempo

En uno de los análisis más celebrados de los últimos años, el sociólogo polaco-británico Zygmunt Bauman ha dado el calificativo ‘vida líquida’ a eso que supuestamente nos pasa en los últimos años, al menos a los habitantes de los países occidentales (cfr. Bauman, 2006). La vida líquida es la forma que han adoptado la mayor parte de los proyectos vitales que somos capaces de forjar hoy en las sociedades desarrolladas contemporáneas, y se caracteriza por carecer de objetivos definidos y permanentes. Es una vida sometida con gusto al perpetuo cambio, a la infinita maleabilidad, a la constante precariedad, al implacable temor a estar fuera de sitio o de moda. Por ello, la “flexibilidad” se ha convertido en una estrategia de supervivencia social; saber desechar las cosas

(incluso las relaciones personales y de pareja) sin temor ni dolor. Si hay una regla es ésta sola: “[T]oda figura debe ser reconfigurable” (p. 127). Lo que importa es estar siempre abiertos a un nuevo comienzo, acompañado de su correspondiente y cada vez más cercano final.

En una sociedad moderna líquida –escribe Bauman–, la industria de eliminación de residuos pasa a ocupar los puestos de mando de la economía de la vida líquida. La supervivencia de dicha sociedad y el bienestar de sus miembros dependen de la rapidez con la que los productos quedan relegados a meros desperdicios y de la velocidad y la eficiencia con la que éstos se eliminan. En esa sociedad, nada puede declararse exento de la norma universal de la “desechabilidad” y nada puede permitirse durar más de lo debido (p. 11).

La llamada ‘obsolescencia programada’ con la que son diseñados y fabricados en la actualidad la mayoría de nuestros productos de consumo (y de forma muy notable los electrodomésticos y los automóviles) es una manifestación significativa de esta necesidad constante de cambio, del deseo incansable del disfrute de nuevos productos. Bauman añade unas páginas después:

Para librarnos del bochorno de quedarnos rezagados, de cargar con algo con lo que nadie más querría verse, de que nos sorprendan desprevenidos, de perder el tren del progreso en lugar de subirnos a él, debemos recordar que la naturaleza de las cosas nos pide vigilancia, no lealtad. En el mundo moderno líquido, la lealtad es motivo de vergüenza, no de orgullo. Conéctese a su proveedor de Internet ya de buena mañana y hallará algún recordatorio de esa lisa y llana verdad en la primera de las noticias de su lista diaria: “¿Se avergüenza de su móvil? ¿Tiene un teléfono tan antiguo que le incomoda responder a una llamada en público? Actualícese con uno del que pueda presumir” (p. 19).

Las circunstancias que describe Bauman son un buen ejemplo contemporáneo de la crisis de los deseos que detectó Ortega en fecha tan temprana como los años 30. La consecuencia más profunda de la “hipertrofia de la técnica”, según la expresión que Ortega utiliza, es esa crisis de los deseos que ya cuando él escribe se empezaba a manifestar con claridad. El ubérrimo elenco de posibilidades de realización que la técnica ha puesto a nuestro alcance no ha ido acompañado de un reforzamiento de la capacidad de desear, o dicho de otro modo, de la capacidad de saber elegir qué hacer con la técnica y cómo forjar con su ayuda un proyecto vital auténtico, que es el que debe darle contenido y finalidad a la propia técnica. La crisis de los deseos es, por tanto, una crisis de los fines propuestos. No se saben elegir los fines capaces de dar sentido al argumento de la propia vida y se vuelcan todos los anhelos sobre la técnica. La

técnica, sin embargo, no puede definir el programa vital de nadie. Ella no es un fin. En ese sentido, está vacía. Por ello, en el momento presente, una buena parte de los seres humanos se limita a seguir los deseos generales inducidos por los medios de comunicación de masas. Sus deseos son en realidad “pseudo-deseos, espectros de apetitos sin sinceridad ni vigor”. Así describe Ortega la situación:

Observen ustedes la específica angustia que experimenta el nuevo rico. Tiene en la mano la posibilidad de obtener el logro de sus deseos, pero se encuentra con que no sabe tener deseos. En su secreto fondo advierte que no desea nada, que por sí mismo es incapaz de orientar su apetito y decidirlo entre las innumerables cosas que el entorno le ofrece. Por eso busca un intermediario que le oriente, y lo halla en los deseos predominantes de los demás. He aquí la razón por la cual lo primero que el nuevo rico se compra es un automóvil, una pianola y un fonógrafo. Ha encargado a los demás que deseen por él (MT: V, 575).

Carl Mitcham ha enfatizado la originalidad de Ortega en este punto y añade: “la interpretación que Ortega hace de la crisis de los deseos encuentra una confirmación indirecta en la obra de otras dos fundamentales valoraciones de la tecnología moderna –las de Heidegger y Ellul. Ambos complementan a Ortega, aunque no consigan alcanzar la inmediatez y profundidad de éste” (Mitcham, 2000, p. 46)⁵.

En cierto modo, Ortega ya había preparado el camino para este diagnóstico en una obra anterior: *La rebelión de las masas*, que apareció como libro en 1930. A Ortega le inquietaba sobremanera que el desinterés que el hombre-masa siente por las condiciones culturales que hacen posible el enorme desarrollo tecnológico, condiciones que éste interpreta como un *factum* natural y gratuito, pongan en peligro la propia persistencia de la técnica altamente desarrollada que hemos llegado a poseer. Se da, además, la paradoja de que es la propia expansión de la técnica la que facilita esa obnubilación característica del hombre-masa. El hombre-masa es, en definitiva, un subproducto del desarrollo tecnológico y de la facilitación de la vida que este desarrollo procura (cfr. *La rebelión de las masas*: IV, 408). La crisis de los deseos puede ser vista como la expansión de la psicología de niño mimado propia del hombre-masa.

⁵ Por su parte, Thomas Mermall también ha sabido destacar la importancia de la propuesta de Ortega e interpretarla en términos precisos: “Vivimos en un mundo dominado por los managers del deseo, los secuestradores de la voluntad, diseñadores y dueños de nuestras fantasías, empeñados en la creación del consumidor necesitado de una plétora de productos tecnológicos para satisfacer los deseos más banales y superficiales. La seducción de la moda es avasalladora y el hombre sucumbe ante lo que desean los demás y con ello se falsifica y pierde el don precioso de la decisión personal [...]” (Mermall, 2012, p. 6).

III. Una filosofía para la acción

Pese a su gran influencia sobre el pensamiento ecologista, especialmente en el ámbito de la ecología profunda, en la obra de Heidegger no es posible encontrar ninguna indicación para la acción concreta ante las amenazas que se nos presentan en un mundo tecnificado. Es más, Heidegger desestima cualquier intento de pasar a la acción. Ante la técnica, tan contraproducente es dejarnos seducir completamente por ella como adoptar una actitud de completo rechazo. Ambas reacciones siguen atrapadas bajo la lógica de la técnica. Tecnofilia y tecnofobia no son sino dos formas distintas de malinterpretar la esencia de la técnica y de permanecer anclados en el modo de pensar calculador que ha conducido hasta el dominio del *Gestell*. Pero lo mismo puede decirse de todo intento de control. Intentar sustituir unas técnicas por otras, intentar suprimir las tecnologías más perjudiciales y mejorar las más útiles, intentar encauzar, en definitiva, el progreso tecnológico, es seguir prisioneros en el nivel óntico de la cuestión, sin comprender que donde ésta ha de dirimirse realmente es en el nivel ontológico (cfr. Parente, 2006). Rechazar unas técnicas para quedarse con otras, además de ser una tarea fútil, puesto que la técnica es un destino y no está en nuestras manos reconducirla, sería una manifestación de la voluntad de poder, o voluntad de voluntad, implícita en el dominio del *Gestell*. No hay que olvidar que para Heidegger el peligro que la técnica representa –el “peligro supremo”– no está en sus potenciales efectos nocivos, sino en el dominio de la esencia de la técnica, el *Gestell*, como modo de desocultar lo real. En efecto, para él, el pensamiento calculador ha terminado por constituirse en la única forma admitida de pensamiento. “Todo funciona –declara en la entrevista para *Der Spiegel*–. Esto es precisamente lo inhóspito, que todo funciona y que el funcionamiento lleva siempre a más funcionamiento y que la técnica arranca al hombre de la tierra cada vez más y lo desarraiga” (Heidegger, 1989a, p. 70). Lo terrible de la técnica moderna no está, pues, en sus efectos dañinos sobre el medio ambiente o sobre culturas ajenas a ella, sino más bien en que “todo funciona” y ese funcionamiento domina sobre todo lo demás. Cualquier intento de control o de encauzamiento de la técnica permanece prisionero de este modo de pensamiento y, en esa medida, no hace sino profundizar en el desarraigo al que nos ha conducido.

A lo más que podemos aspirar, según Heidegger, es a preparar la disposición para esperar al dios ausente, meditando sobre lo que permanece aún impensado, abriéndonos de este modo al misterio, y, con todo ello, intentar mantener una relación libre con la esencia de la técnica. Para esto último, hemos de fomentar con respecto a los objetos técnicos una actitud de *desasimien-*

to o *serenidad* (*Gelassenheit*)⁶. No se trata de pretender cambiar la técnica, ni de modular sus efectos sobre el mundo y el ser humano. De lo que se trata es de poder utilizar los objetos de la técnica pero manteniéndonos tan libres en ese uso que pudiéramos prescindir de ellos si así lo quisiéramos; ser capaces de decirles sí y no al mismo tiempo. Se trata de dejar a las cosas ser:

Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior. Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente “sí” y “no” al mundo técnico con una antigua palabra: *la serenidad* (*Gelassenheit*) para con las cosas (Heidegger, 1989b, p. 27).

Cierto es que esta interpretación que estoy asumiendo del último pensamiento de Heidegger ha sido puesta en cuestión repetidas veces por diversos intérpretes. El propio Heidegger, anticipando la crítica de fomentar la inacción, afirmó que en la *Gelassenheit* se oculta un obrar más alto que todas las acciones, un obrar que no es actividad porque no pertenece al dominio de la voluntad (cfr. Heidegger, 1989b, pp. 26-27 y 39). Sin embargo, incluso los intérpretes que, como Julian Young (2002) han intentado plasmar en indicaciones concretas acerca de la acción tecnológica el pensamiento heideggeriano, desarrollando una ética basada en las nociones de cuidado, preservación y protección, no han sido suficientemente convincentes en el modo de hacerlo y, sobre todo, no han sabido despejar las dudas acerca de la coherencia de estas indicaciones con los propios principios interpretativos de la filosofía de la tecnología de Heidegger, puesto que, su aplicación no podría ser otra cosa que una extensión del dominio del *Gestell*, o en otros términos, no sería más –vista desde dichos principios– que una manifestación expresa de la “voluntad de voluntad” (cfr. Diéguez, 2013).

En cambio, en el caso de Ortega no puede haber dudas interpretativas acerca de que su tratamiento del asunto sienta bases sólidas para la orientación de la acción en un mundo sostenido por la técnica, pero puesto también por la técnica en una situación insólita de peligro e incertidumbre. En otro lugar (Diéguez, 2013) he intentado hacer explícitas algunas de esas orientaciones. En mi opinión, serían básicamente las siguientes:

⁶ En inglés se ha traducido en ocasiones este término como ‘*releasement*’ y en otras como ‘*composure*’ o como ‘*detachment*’. Se ve que no hay acuerdo en el mejor modo de verterlo a otras lenguas distintas del alemán, aunque la idea de inacción aparece siempre cerca de todas estas traducciones. Un análisis sagaz del significado que Heidegger le da a este término puede verse en Parente (2006).

a) Es necesario evitar la tecnofobia y el neoludismo que tanto han seducido a algunos movimientos sociales contemporáneos. La sobrenaturaleza creada por la técnica es nuestro lugar después de todo. La técnica moderna no va intrínsecamente contra nuestra condición humana ni contra nuestra cultura. Más bien al contrario. Es propio del ser humano desarrollar la técnica y ésta es una condición de posibilidad fundamental de la cultura e incluso del ámbito simbólico.

b) El hombre-masa debe ser percibido como una de las amenazas actuales para el mantenimiento de lo que algunos han denominado “tecnosfera”. La extensión de la mentalidad del hombre-masa podría poner en peligro la continuidad del desarrollo tecnológico, sin el cual nuestra vida sería inviable. En este sentido, se revela como imprescindible una tarea educativa que combine la adquisición de valores cívicos con la enseñanza del importante papel histórico que la ciencia y la tecnología han tenido en el desarrollo de la cultura.

c) La completa seguridad, así como la completa evitación de los riesgos, son metas imposibles. “La vida humana y todo en ella es un constante y absoluto riesgo” (MT: V, 564). Dicho de otro modo, el ser humano siempre ha vivido en una “sociedad del riesgo” y siempre lo hará. Las denuncias globales sobre las amenazas de la tecnología no ayudan en la resolución de los problemas que nos afectan, sino que pueden llegar a dificultar la acción.

d) La educación y reorientación de los deseos debe ser un elemento esencial en un uso y un despliegue más sensato y adecuado de la técnica. Hemos de reflexionar sobre los fines cuya consecución técnica consideramos deseable. Hemos de reorganizar nuestra ciencia y nuestra técnica de modo que estén realmente encaminadas a abrir mejores posibilidades para la creación de un proyecto vital rico y satisfactorio en todos los seres humanos y no sólo en una exigua minoría. Hemos de analizar con detenimiento los modos en que interactúan nuestros deseos y fines, y cómo éstos son modificados por el propio desarrollo de la técnica. No se puede vivir sólo de la fe en la técnica, como si ésta fuera la única guía. Algo así deja de lado la consideración del contenido de nuestro proyecto vital y sólo nos conduce a una vida vacía.

e) Es necesario desarrollar tecnologías que no nos separen radicalmente de la naturaleza. Podríamos decir que otras técnicas son posibles (cfr. Riechmann, 2009). La técnica no tiene una lógica predefinida que impida su control por los seres humanos.

IV. Ortega y el transhumanismo

El transhumanismo es una de las propuestas tecno-filosóficas recientes que con más interés ha sido recibida, dadas sus repercusiones sobre asuntos que han si-

do centrales para la propia filosofía a lo largo de toda su tradición histórica. Se trata nada menos que de la búsqueda explícita de una transformación sustancial de nuestra especie, bien sea mediante la integración del ser humano con la máquina (*cyborg*), bien sea mediante la modificación de nuestros genes en la línea germinal, hasta el punto de –llevadas esas transformaciones más allá de un cierto umbral que no todos los transhumanistas quisieran traspasar– poder generar en el futuro una especie distinta a partir de la nuestra; una especie *post-humana* que no podría ya, debido a sus muchas diferencias genéticas, cruzarse con la nuestra (cfr. Bostrom, 2001, Pepperell, 2003, Hughes, 2004).

Creo que una buena forma de ilustrar lo dicho acerca de la utilidad práctica de la filosofía de la técnica de Ortega para entender y actuar en un mundo sofisticadamente tecnificado como el nuestro, en el que dominan tecnologías que Ortega no podía siquiera imaginar, es realizar algunas reflexiones sobre el transhumanismo al hilo de esta filosofía⁷. Aunque esto pueda ser visto como un ejercicio excesivamente especulativo de hermenéutica, intentaré obtener de sus ideas una posible respuesta a las tesis transhumanistas. Y digo que puede ser visto como especulativo porque, a diferencia de Heidegger, que sí hace mención en algunos lugares de su extensa obra a la posibilidad de producción técnica del propio ser humano (cfr. van Camp, 2012), Ortega, hasta donde yo sé, no la contempla expresamente en ningún momento.

Pese a ello, hay textos suyos que podrían ser fácilmente (aunque no fielmente) interpretados como una defensa del transhumanismo. Entre las tesis de Ortega que más difusión han alcanzado está la de que “el hombre es una entidad infinitamente plástica de la que se puede hacer lo que se quiera” (*Historia como sistema*: VI, 66). Ésta es ciertamente una afirmación que parece salida de la boca de cualquier transhumanista contemporáneo. Por otra parte, como ya vimos, Ortega considera que es en la sobrenaturaleza tecnológicamente construida y no en la naturaleza donde el ser humano se encuentra a gusto y desea vivir. En relación con la técnica y el ser humano, llega incluso a hablar de “autofabricación”:

Mas precisamente porque el ser del hombre no le es dado, sino que es, por lo pronto, pura posibilidad imaginaria, la especie humana es de un inestabilidad y variabilidad incomparable con las especies animales. [...]

El hombre, quiera o no, tiene que hacerse a sí mismo, autofabricarse. Esta última expresión no es del todo inoportuna. Ella subraya que el hombre, en la raíz misma de su esencia, se encuentra, antes que en ninguna otra, en la situación del técnico (MT: V, 572-573).

⁷ Un intento similar e interesante puede verse en González Quirós y Puerta (2009).

El lector de Ortega sabe, sin embargo, que esta autofabricación a la que se refiere en el texto no debe ser entendida en sentido estrictamente material, sino que se trata ante todo de la fabricación de la propia vida en la que cada uno de nosotros está obligado a ocuparse como “novelista de sí mismo” (MT: V, 567). Esto es cierto; pero textos así, en los que hay referencias al ser humano como algo que debe ser mejorado y como un “Dios de ocasión”, dejan ver por qué no es extraño que el nombre de Ortega haya aparecido alguna vez mencionado en publicaciones en defensa del transhumanismo.

Por otro lado, si la técnica es fundamentalmente apertura de posibilidades, ¿no es el transhumanismo –como señala Molinuevo– la ideología que mejor encarna el rechazo tecnológico del límite a favor de la posibilidad? La técnica del azar sacó al ser humano de la animalidad, ¿no podría pensarse que la tecnología –la técnica del técnico– está destinada a sacarle de la “humanidad”, sea eso lo que sea? Al fin y al cabo, el transhumanismo comparte con Ortega el rechazo de una naturaleza o condición humana “esencial e inalterable” (cfr. Molinuevo, 2004, p. 101). Es más, si no hay una identidad humana esencial que pueda venirse abajo con los cambios, se diría que todo en principio está abierto al cambio sin más. Lo único que podremos constatar como realmente existente sería una línea histórica de cambios experimentados por individuos concretos que iría desde nuestros orígenes homínidos ancestrales hasta lo que pueda depararnos la autofabricación tecnológica a la que, según parece, estamos abocados. Podría argüirse incluso que no intervenir técnicamente en el propio ser humano sería una forma de abandonarlo a su suerte ante las constricciones (las dificultades) impuestas por la naturaleza y, por tanto, de acuerdo con las tesis de Ortega, de renunciar a la técnica misma.

Si aceptamos esta interpretación, el ser humano no sólo ha creado una sobrenaturaleza de la que rodearse para vivir bien, sino que él mismo se ha convertido ya irremediabilmente en parte de esa sobrenaturaleza. Estamos, pues, abocados a lo que Sloterdijk llama la “antropotécnica”. En lugar de buscar una mejora de la vida humana mediante la tecnología, se busca una mejora del ser humano –su síntesis con sus artefactos o su transformación mediante ingeniería genética o ambas cosas conjuntamente– hasta su conversión en otro ser muy diferente al que hasta ahora hemos conocido. Con unos términos cercanos a los de Ortega, Sloterdijk se atreve a sacar la conclusión extrema:

Si “hay” hombre es porque una tecnología lo ha hecho evolucionar a partir de lo pre-humano. Ella es la verdadera productora de seres humanos, o el plano sobre el cual puede haberlos. De modo que los seres humanos no se encuentran con nada nuevo cuando se exponen a sí mismos a la subsiguiente creación y manipulación, y no hacen nada perverso si se cambian a sí mismos autotecnológicamente, siempre y cuando tales intervenciones y asistencia ocu-

rran en un nivel lo suficientemente alto de conocimiento de la naturaleza biológica y social del hombre, y se hagan efectivos como coproducciones auténticas, inteligentes y nuevas en trabajo con el potencial evolutivo (Sloterdijk, 2001, p. 4).

No puede decirse con más claridad. Sin embargo, una pregunta se torna en este punto acuciante: ¿habría, desde el pensamiento orteguiano, un punto infranqueable en el uso de la técnica aplicada al propio ser humano más allá del cual no sería legítimo proseguir esa autofabricación? ¿Hay algún modo de oponerse con buenas razones a una entrega total a los fines del transhumanismo? Para responder a esto, volvamos brevemente la vista atrás. El juego en el que estamos –recordémoslo– es el de los seres humanos configurando el mundo tecnológicamente para satisfacer esas necesidades superfluas que permiten el bienestar y el vacar con el fin de dar contenido al proyecto de la propia vida. Aquí, según creo, radica la clave del asunto.

José Lasaga ha hecho notar algo importante a este respecto. Algo que suele pasar desapercibido a muchos lectores precipitados de Ortega; lo que provoca que se cite repetidamente su negación de una naturaleza humana para apoyar tesis que éste habría estado muy lejos de defender. Lasaga (2003, p. 116) recuerda que poco antes de que Ortega escriba en *Historia como sistema* su repetida sentencia “el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia”, afirma también: “En esa ilimitación principal de sus posibilidades, propia de quien no tiene una naturaleza, sólo hay una línea fija, preestablecida y dada, que puede orientarnos, sólo hay un límite: el pasado” (*Historia como sistema*: VI, 71 y 72). Parece, por tanto, que no todo es plástico en el ser humano después de todo. El penetrante comentario de Lasaga a este pasaje nos permite ver un Ortega distinto del que habitualmente se nos presenta:

De lo que aquí se dice, no se sigue necesariamente que el hombre pueda ser cualquier cosa que piense o se proponga. Eso convertiría a Ortega en otro patético utopista *moderno*. Por el contrario, en la cita anterior se establece que el pasado es siempre el límite absoluto de lo que el hombre puede llegar a ser en el futuro. Ahora bien, su naturaleza humana (biológica y psicológica) pertenece a ese pasado: la Naturaleza es el pasado absoluto de la Historia, algo que el hombre no puede cambiar (Lasaga, 2003, p. 116).

El pasado es el límite. Y en ese pasado está todo lo que hemos sido y la base de lo que podemos razonablemente desear ser. No porque no podamos anhelar nuevas formas de felicidad, de bienestar y de desarrollo de un proyecto vital. Es obvio, por ejemplo, que los avances que en cada momento ha puesto la técnica en manos de los seres humanos les han permitido a estos renovar

las múltiples formas de conseguir esos objetivos. E incluso es posible forjar nuevos proyectos de vida al margen de la técnica material, como en su día, según Ortega, hicieron el hidalgo y el bodhisatva. Pero en última instancia es nuestra historia, nuestro pasado, el recuerdo de los viejos proyectos de bienestar fracasados y de otros que tuvieron mejor suerte, el recuerdo no sólo de la felicidad, sino también del sufrimiento y del daño causados en ese proceso de “autofabricación” histórica, el que debe orientarnos acerca de qué sea una vida humana auténtica y, por ende, qué contenido fundamental podemos darle a nuestro proyecto vital.

Apliquemos entonces esta conclusión al análisis que nos ocupa. La técnica es la *reforma de la naturaleza* con vistas al *bienestar humano*. Eso implica que, ciertamente, Ortega no condenaría todo intento de mejoramiento del ser humano. No habría, en principio, nada que objetar a la incorporación de artefactos al propio cuerpo humano (prótesis, marcapasos, implantes, etc.) que lleven a un mayor bienestar a los usuarios, siempre que este bienestar sea *humano*; esto es, siempre que sea un modo nuevo de perseguir los ideales de felicidad que pueden dar sustento a un proyecto vital auténtico en el sentido mencionado. Tampoco habría nada que objetar, por la misma razón, a las técnicas de ingeniería genética que permitan a los individuos una mayor capacidad para realizar libremente dicho proyecto vital. En concreto, todas las intervenciones terapéuticas que no afecten a la línea celular germinal (y, por tanto, no pongan en juego a las generaciones futuras) o que, interviniendo en la línea germinal, tengan como fin la eliminación de las cargas genéticas que hacen imposible la realización de una vida humana mínimamente satisfactoria dado que generan graves enfermedades en sus portadores. En todo esto no se suscitarían más problemas que los planteados por cualquier técnica médica al uso. El objetivo coincidiría plenamente con el que Ortega señala para la técnica: el mejorar las condiciones en que se realiza la vida humana para, de este modo, “dar franquía al hombre para vacar a ser sí mismo” (MT: V, 574).

Una mayor atención a las distinciones y matices requieren, sin embargo, las intervenciones perfeccionadoras en nuestro genoma –lo que ha dado en llamarse “eugenesia positiva”. En la manipulación perfeccionadora de nuestros genes⁸, la casuística puede ser muy compleja y lo aconsejable sería analizar casos concretos en lugar de lanzar alabanzas o condenas globales. Pero ciertamente no puede dejarse de lado el hecho de que este tipo de intervenciones en los genes de un individuo realizadas según los designios de otros encierra el peligro de dejar menos libertad a la persona así diseñada para forjar su proyecto

⁸ Me concentro en ella como técnica más representativa de las técnicas de mejora a las que aluden los transhumanistas.

personal de vida. La mera conciencia de provenir de un designio explícito de otra persona, como ha hecho notar Habermas, puede ser una fuerza coercitiva que impida una vida plena (cfr. Habermas, 2002, p. 84-91). Esto, claro está, es algo que los transhumanistas no aceptan. Uno de ellos escribe:

Proporcionarles a los niños tales capacidades mejoradas como una buena salud, cuerpos más fuertes, cerebros más inteligentes, lejos de convertirlos en robots, les dará una mayor libertad y más oportunidades. Y cualquier persona querría tener esos rasgos beneficiosos (Bradley, 2003).

No obstante, en mi opinión, afirmaciones de este tipo no solo ignoran la cuestión que se plantea, sino que parecen olvidar un lado importante del asunto: ¿quién y con qué criterios debe elegir los rasgos mejorados que supuestamente se consideran beneficiosos? Suponer que lo harán sólo los padres, basando su elección en aquello que pueda ser mejor para la vida de sus futuros hijos, como parecen suponer los partidarios de la eugenesia liberal, implica tener una visión muy optimista del ser humano. Una posibilidad a tomar muy en cuenta es que, por el contrario, y manteniéndonos en un escenario en el que primen las decisiones de los individuos y no la de poderes superiores, se termine por instaurar un supermercado genético en el que las modas o las presiones sociales impongan los rasgos que han de ser elegidos. ¿No sería probable, por ejemplo, la existencia de presiones para que las mejoras fueran encaminadas a la creación de individuos mejor preparados física y mentalmente para la guerra, o para el deporte, o para resistir el deterioro medioambiental, o para soportar la presencia de toxinas en nuestros alimentos, o para ofrecer una buena imagen en los medios de comunicación? La crisis de los deseos manifestaría entonces sus consecuencias más ominosas, puesto que la desorientación alcanzaría incluso a la configuración deseable de nuestras características corporales y mentales y lo que no se sabría ya es qué desear ni para uno mismo ni para el cuerpo y la mente de otros.

Es cierto que son borrosas las fronteras entre manipulaciones genéticas terapéuticas, que busquen solo la eliminación de nuestro acervo genético de genes causantes de enfermedades graves, y manipulaciones claramente mejoradoras, orientadas a un diseño de lo humano que sea considerado deseable por ciertas personas⁹. Por eso mismo, como decimos, no todas las manipu-

⁹ Habermas ha descrito muy bien la pendiente deslizante ante la que nos sitúan las biotecnologías aplicadas al ser humano: "Primero, se impone entre la población, en la esfera pública y en el Parlamento la convicción de que, *contemplado en sí*, el empleo de un diagnóstico de preimplantación es admisible moralmente o aceptable legalmente si su aplicación se limita a pocos casos, y bien definidos, de enfermedades hereditarias graves que no puede exigirse al *potencial*

laciones genéticas mejoradoras deben ponerse en el mismo saco. No es lo mismo la modificación de nuestros genes para tener una mayor calidad de vida en nuestra vejez, lo cual sería aceptado de buen grado por la mayoría de las personas y tendría una clara utilidad social, que la modificación genética para tener una estatura por encima de la media y un determinado color de piel. No es lo mismo, por otra parte, buscar con estas mejoras la potenciación de cualidades ya poseídas por el ser humano, como por ejemplo, la capacidad de memoria o de visión, que buscar la adquisición de nuevas capacidades que nunca han estado a nuestro alcance ni han formado parte de ningún ideal de plenitud y de bienestar humano, como por ejemplo, ser capaces de percibir en la banda de frecuencias del ultravioleta o de movernos en la oscuridad mediante ecolocación. Es de suponer que estas últimas requerirían una mucho más elaborada justificación y un mayor consenso para su permisión. Pero incluso dentro del mejoramiento de las primeras, de las ya poseídas por el ser humano, pueden surgir situaciones de difícil cualificación. Tal sería el caso de mejoras en capacidades cuya potenciación más allá de cierto umbral pueda dificultar o incluso impedir una interacción social adecuada entre el individuo modificado y el resto de la sociedad. Podría haber mejoras que, como una vida alargada indefinidamente pero carente de todo sentido, se tornaran patéticas, cuando no claramente monstruosas. Y de ahí que no sea prudente extraer un criterio absoluto y perfectamente delimitador, sino que habrá que ir discutiendo los detalles en cada momento, a medida que estas posibilidades técnicas vayan surgiendo (cfr. Kitcher, 2002). Pero el objetivo habría de ser siempre el mismo: permitir la autocreación en libertad de una vida humana auténtica.

Ahora bien, desde la perspectiva orteguiana, algo radicalmente distinto a todo esto sería la búsqueda explícita de un ser posthumano. Y no veo por qué desde dicha perspectiva esta última opción habría de ser difícil de responder. Ortega no puede ser cómodamente calificado de humanista, puesto que siem-

afectado que soporte. Más tarde, en el curso del avance biotécnico y los éxitos de la terapia genética, la permisividad se extiende a las intervenciones genéticas en células corporales (o incluso en líneas embrionarias) con el objetivo de prevenir estas (y parecidas) enfermedades hereditarias. Con este segundo paso, que no sólo no es impensable, sino perfectamente consecuente con las premisas de la primera decisión, surge la necesidad de deslindar esta eugenesia «negativa» (como supuestamente justificada) de la eugenesia «positiva» (no justificada de entrada). Como dicho límite es fluctuante por motivos conceptuales y prácticos, el propósito de *detener* la manipulación genética ante la frontera de la modificación perfeccionadora de características genéticas nos enfrenta a un desafío paradójico: debemos trazar e imponer fronteras precisamente allí donde éstas son fluctuantes. Este argumento sirve ya hoy día para defender una eugenesia liberal, que no reconoce ninguna frontera entre intervención terapéutica e intervención perfeccionadora y que deja que sean las preferencias individuales de los participantes en el mercado las que elijan los objetivos de la modificación de marcas características” (Habermas, 2002, pp. 32-33).

pre receló de los supuestos racionalistas, cuando no idealistas, que encierra el humanismo¹⁰, y mucho menos es un humanista esencialista, pero tampoco debería encajarse sin más en el campo del transhumanismo. La realidad radical es, para él, la *vida humana*; y ese es el terreno en el que tiene sentido mantenerse. Si ya no hay vida humana a la que dar libremente contenido, el juego –al menos, el juego que él considera interesante jugar– ha acabado. Al tomar ese camino, además, habríamos abandonado el sentido originario de la técnica. Ortega cree que la técnica implica un movimiento “ultrabiológico”, porque en lugar de proporcionar una adaptación al medio, adapta más bien el medio al sujeto. En realidad, ésta no es razón suficiente para declararla como ultrabiológica, porque como advertimos más arriba, todos los seres vivos construyen en alguna medida su propio nicho ecológico. No hay adaptación pasiva al medio. Pero dejando eso de lado, la pretensión de la técnica es cambiar el mundo en el que habitamos para humanizarlo todo lo posible:

El hombre humaniza al mundo, le inyecta, lo impregna de su propia sustancia ideal y cabe imaginar que, un día de entre los días, allá en los fondos del tiempo, llegue a estar ese terrible mundo exterior tan saturado de hombre, que puedan nuestros descendientes caminar por él como mentalmente caminamos hoy por nuestra intimidad –cabe imaginar que el mundo, sin dejar de serlo, llegue a convertirse en algo así como un alma materializada, y como en *La tempestad* de Shakespeare, las ráfagas del viento soplen empujadas por Ariel, el duende de las ideas (*Ensimismamiento y alteración*: V, 537-538).

El ser humano es un animal inadaptado. La técnica es el modo en que consigue estar finalmente adaptado, cambiando para ello el mundo de forma radical. Es el modo en que evade las imposiciones de la naturaleza. Pero sería completamente absurdo que, para conseguir plenamente esta adaptación, se propugnara la disolución de lo humano. Lo central en la técnica, según Ortega, es que “disminuye, a veces casi elimina, el esfuerzo impuesto por la circunstancia y que lo consigue reformando esta, reobrando contra ello y obligándola a adoptar formas nuevas *que favorecen al hombre*” (MT: V, 566 [el subrayado es mío]). Para Ortega, sería, por tanto, no solo indeseable sino un objetivo contrario al que debería ser, que la técnica, en lugar de reformar la naturaleza para adaptarla a los deseos humanos, reformara al ser humano hasta su completa transformación para adaptarlo a los distintos entornos en que queramos o nos veamos obligados a habitar en el futuro. ¿Qué mejora real de la vida humana podría encontrarse, por ejemplo, en la modificación de las propiedades fisioló-

¹⁰ Hace tiempo que José Lasaga me convenció de esto en conversación.

gicas de nuestra especie para hacerla más apta a un medio ambiente deteriorado por la propia tecnología o a las condiciones de vida de otros planetas, bajo el supuesto de que éste se ha vuelto inhabitable para todos? Si orientamos nuestra técnica hacia ese nuevo objetivo, habremos cambiado radicalmente su sentido original, y entonces habrá que juzgarla con criterios distintos a los que han sido utilizados hasta ahora. No valdrá la excusa, fatigada por los transhumanistas, de que en la búsqueda de un futuro posthumano no se está haciendo más que llevar hasta sus últimas (y para ellos deseables) consecuencias las potencialidades y fines que la técnica ha llevado siempre consigo.

Hay un último factor que, aunque menos decisivo, debemos mencionar para imaginar una posible respuesta orteguiana al desafío del transhumanismo. Se trata de las connotaciones religiosas e incluso milenaristas que impregnan este movimiento, al menos en sus formas más radicales, y de las que Ortega claramente rehuiría. El transhumanismo funciona en ocasiones a modo de una religión secular que, en su búsqueda del “hombre nuevo” (tan nuevo que ya no es hombre), sólo persigue algún tipo de salvación en este mundo. Como escribe Noble (1999, p. 252), “la religión de la tecnología se ha convertido en un hechizo común [...]. La expectativa de una salvación última a través de la tecnología, sea cual sea el coste humano y social, se ha convertido en una ortodoxia tácita, reforzada por un entusiasmo por la novedad inducido por el mercado y autorizado por el anhelo milenarista de un nuevo comienzo”. Claro que, como esta vez lo que hay que corregir de raíz es la propia condición humana, la redención y el nuevo comienzo sólo le aguarda a la especie posthumana que nos sustituya. Nuestra especie no tiene futuro en esa Nueva Jerusalén. Pero una pregunta queda entonces sin contestar satisfactoriamente por parte de los transhumanistas: si nuestra especie está abocada a su fin ¿por qué ha de ser tan importante para nosotros lo que pueda venir detrás? No me imagino a los últimos neandertales celebrando la enorme dicha de ser sustituidos por una especie superior.

V. Conclusiones

La filosofía de la técnica de Ortega permanece aún injustamente descuidada. En ella es posible encontrar una orientación para la acción en un mundo altamente tecnológico que no es tan clara en otros autores mejor tratados por los analistas, como es el caso de Heidegger. Un ejemplo de ello lo proporciona el análisis de las propuestas transhumanistas desde una perspectiva orteguiana. La respuesta al transhumanismo ha solido basarse en la defensa de una noción fuerte de la naturaleza humana considerada como inviolable por diversas razones, o bien, como en el caso de Habermas, se ha contrapuesto al transhu-

manismo una “moralización de la naturaleza humana”, ya sea para basar en dicha naturaleza la autocomprensión ética de nuestra especie, como hace el propio Habermas (2002), o para colgar de ella una dignidad humana universal capaz de dar contenido a los derechos humanos, como hace Francis Fukuyama (2002). La filosofía de Ortega muestra que es posible una respuesta al transhumanismo sin recurrir a un concepto esencialista de naturaleza humana, sino tomando en consideración la noción de proyecto vital y de bienestar. No hay ninguna esencia ni ninguna otorgada dignidad que proteger. Pero no debe perderse de vista que el objetivo de la técnica es el bienestar humano. Conseguir ese bienestar mediante su liquidación como especie es simplemente olvidar cuál ha sido el objetivo de la técnica desde su origen. ●

Fecha de recepción: 10/01/2014

Fecha de aceptación: 21/07/2014

Agradecimientos

Estoy en deuda con José María Atencia, José María Herrera, José Lasaga, Reyes Mate, José Antonio Zamora, Jordi Maiso y con los participantes en el III Coloquio de Filosofía de la Tecnología, coordinado por Jorge Enrique Linares y celebrado en la UNAM (México, D. F.) el 8 y 9 de agosto de 2012, por sus útiles comentarios, que ayudaron a mejorar sustancialmente este texto.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ATENCIA, J. M. (2003): "Ortega y Gasset, meditador de la técnica", *Argumentos de Razón Técnica*, 6, pp. 61-95.
- BAUMAN, Z. (2006): *Vida líquida*. Barcelona: Paidós.
- BOSTROM, N. (2001): "What Is Transhumanism?", [Online]. Dirección URL: <http://www.nickbostrom.com/old/transhumanism.html>. [Consulta: 10, junio, 2013].
- BRADLEY, R. (2003): "Enough Already", *Reason.com. Free Minds and Free Markets*, [Online]. Dirección URL: <http://reason.com/archives/2003/10/01/enough-already>. [Consulta: 03, mayo, 2012].
- CEREZO, P. (1989): "On Technology and Humanism. (An imaginary Dialogue between Ortega and Heidegger)", en P. H. DUST (ed.), *Ortega y Gasset and the Question of Modernity*. Minneapolis: Prisma Institute, pp. 243-267.
- DAHLSTROM, D. O. (1988): "*Lebenstechnik und Essen*: Toward a Technological Ethics after Heidegger", en P. T. DURBIN (ed.), *Technology and Contemporary Life*. Dordrecht: Reidel, pp. 145-159.
- DESSAUER, F. (1964): *Discusión sobre la técnica*. Madrid: Rialp. [Ed. en alemán de 1958].
- DIÉGUEZ, A. (2013): "La filosofía de la técnica de Ortega como guía para la acción. Una comparación con Heidegger", *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, 2 (1), pp. 73-97.
- DUST, P. H. (1989a): "Freedom, Power and Culture in Ortega y Gasset's Philosophy of Technology", en P. H. DUST (ed.), *Ortega y Gasset and the Question of Modernity*. Minneapolis: Prisma Institute, pp. 269-322.
- (1989b): "Ortega y el papel de la cultura en la crisis de la tecnología contemporánea", *Revista de Occidente*, 96, pp. 5-26.
- (1993): "Amando lo artificial: Ortega y Gasset y nuestra relación con la técnica hoy", *Isegoría*, 7, pp. 123-134.
- ESPINOSA RUBIO, L. (1998): "Ortega y Gasset. La técnica como radical ecología humana", en M. C. PAREDES (ed.), *El hombre y su medio. Perspectivas ecológicas desde Ortega y Gasset*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- (1999): "Razón, naturaleza y técnica en Ortega y la Escuela de Frankfurt", *Isegoría*, 21, pp. 101-129.
- FUKUYAMA, F. (2002): *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*. Barcelona: Ediciones B.
- GONZÁLEZ QUIRÓS, J. L. y PUERTA, J. L. (2009): "Tecnología, demanda social y «medicina del deseo»", *Medicina clínica*, 133 (17), pp. 671-675.
- HABERMAS, J. (2002): *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós.
- HEIDEGGER, M. (1956): "Encuentros con Ortega", *Clavileño*, vol. 7, n.º 39, p. 2. Dirección URL: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/ortega_y_gasset.htm. [Consulta: 22, abril, 2012].
- (1978a [1954]): "Die Frage nach der Technik", en *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske.
- (1978b [1954]): "Bauen, Wohnen, Denken", en *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske.
- (1989a [1976]): "Conversación en *Der Spiegel* con M. Heidegger", en *La autoafirmación de la Universidad alemana*. Madrid: Tecnos.
- (1989b): *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- HUGHES, J. (2004): *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Cambridge, MA: Westview Press.
- KITCHER, Ph. (2002): *Las vidas por venir. La revolución genética y sus posibilidades para los seres humanos*. México: UNAM.
- LASAGA, J. (2003): *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y obra*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- LÓPEZ PELÁEZ, A. (1994): "La técnica como lugar hermenéutico privilegiado: Ortega y Heidegger", *Éndoxa*, 4, pp. 179-203.
- MERMALL, Th. (2012): "Ortega contra Pero Grullo: Estrategias retóricas en *Meditación de la técnica*", *Revista Internacional de Tecnología, Conocimiento y Sociedad*, vol. 1, 1, pp. 1-10.

- MITCHAM, C. (1994): *Thinking through Technology. The Path between Engineering and Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- (2000): "La transformación tecnológica de la cultura y la crisis de los deseos", *Revista de Occidente*, 228, pp. 33-52.
- MOLINUEVO, J. L. (2004): *Humanismo y nuevas tecnologías*. Madrid: Alianza.
- NOBLE, D. F. (1999): *La religión de la tecnología*. Barcelona: Paidós.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset.
- PARENTE, D. (2006): "Tecnología y *Gelassenheit*. Heidegger y la apertura de futuros artificiales alternativos", *Argumentos de Razón Técnica*, 9, pp. 37-61.
- PEPPERELL, R. (2003): *The Posthuman Condition. Consciousness beyond the brain*. Portland, OR: Intellect Books.
- QUINTANILLA NAVARRO, I. (1994): "Ortega y la importancia de meditar la técnica", *Diálogo Filosófico*, 29, pp. 209-223.
- REGALADO, A. (1990): *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza.
- RORTY, R. (2005): *Cuidar la libertad*. Madrid: Trotta.
- SALAS, J. de y ATENCIA, J. M. (1997): "Introducción. Situación de *Meditación de la técnica* en la evolución del pensamiento de Ortega" y "Juicio crítico", en J. ORTEGA Y GASSET, *Meditación de la técnica*, ed. de J. DE SALAS y J. M. ATENCIA. Madrid: Santillana, pp. 7-15 y 71-86.
- SLOTERDIJK, P. (2001): "El hombre operable", *Artefacto*, 4, pp. 1-14. Dirección URL: http://www.revista-arteefacto.com.ar/pdf_notas/91.pdf. [Consulta: 11, abril, 2012].
- THOMSON, I. (2000): "From the Question Concerning Technology to the Quest for a Democratic Technology: Heidegger, Marcuse, Feenberg", *Inquiry*, 43, pp. 203-216.
- VAN CAMP, N. (2012): "Heidegger and the Question Concerning Bioethnology", *Journal of Philosophy of Life*, vol. 2, 1, pp. 32-54. Dirección URL: <http://www.philosophyoflife.org/jpl201203.pdf>. [Consulta: 12, abril, 2012].
- YOUNG, J. (2002): *Heidegger's Later Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

El problema de la futurición en Ortega y Marías

Marcos Alonso Fernández

ORCID: 0000-0001-8638-0689

Resumen

La futurición es, como el mismo Ortega y Gasset confiesa en numerosas ocasiones, una de las claves para entender su obra. Este artículo se propone ahondar en esta relativamente desatendida concepción desde el análisis de su idea de ejecutividad y mediante la comparación entre esta idea orteguiana de la futurición y el concepto de futurizo pensado por su discípulo Julián Marías. En la última parte se intentará mostrar cómo la distinción entre estructura analítica y estructura empírica de Marías supone una ruptura respecto de su maestro Ortega, algo que podrá comprobarse especialmente en el distinto tratamiento de la articulación entre muerte y proyecto que ambos autores llevan a cabo.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Julián Marías, futurición, ejecutividad, proyección, vocación, muerte, antropología

Abstract

Futurition is, as Ortega y Gasset himself confesses on many occasions, one of the keys to understand his work. This article attempts to delve into this relatively unheeded conception through the analysis of the idea of executivity and by comparing the orteguian idea of futurition with the concept of futuristic from his disciple Julián Marías. In the last part, we will try to show how the distinction between analytical structure and empiric structure from Marías implies a separation from his master Ortega, something that will be confirmed in the different treatment of the relationship between death and project performed by both authors.

Keywords

Ortega y Gasset, Julián Marías, futurition, executivity, project, vocation, death, anthropology

La estructura de la vida como futurición es el más insistente Leitmotiv de mis escritos¹
José Ortega y Gasset

Esta confesión de Ortega sobre la importancia del problema de la futurición en su obra ha sido mayormente desoída por sus intérpretes y discípulos. Las razones y alcance de este relativo olvido podrían estudiarse ampliamente, pero lo que parece difícil de discutir es la relevancia que el propio Ortega otorgaba a esta cuestión de la futurición. No sólo por la afirmación de

¹ José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*. Madrid: Taurus, 2006, vol. V, p. 128 n. Las *Obras completas* se citarán exclusivamente con el volumen y la página de ahora en adelante.

Cómo citar este artículo:

Alonso, M. (2014). El problema de la futurición en Ortega y Marías. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (29), 155-179.
<https://doi.org/10.63487/reo.374>

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 29. 2014
noviembre-abril



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

Ortega con la que hemos comenzado, sino porque de hecho es la temática de la futurición una constante en sus escritos, ya sea como referencia explícita² o como presupuesto fundamental en sus investigaciones. Me parece que es este concepto metafísico, la futurición, el que está operando como base y motor de gran parte de la obra de Ortega, en especial de su obra de madurez, la que llevará a cabo a partir de los años treinta, cuando comienza su llamada “segunda navegación” y su filosofía pasa a auto-comprenderse como racio-historicismo. En el artículo vamos a intentar esclarecer esta concepción de futurición, para lo cual nos referiremos tanto a los escritos del propio Ortega como al ambiente intelectual en que surgió esta idea. En la última parte compararemos esta idea de futurición con la de futurizo de Marías. Julián Marías, probablemente el más fiel³ de entre sus discípulos, fue también quién más ahondó en la problemática del futuro y la proyección. Sin embargo, en esa última parte se comprobarán las diferencias que hay entre una y otra aproximación, pues a pesar de que entre Ortega y Marías suela verse una clara continuidad⁴, en mi opinión esta continuidad es más problemática de lo que estamos acostumbrados a pensar, especialmente sobre esta cuestión de la futurición, central a ambos autores.

1. La idea de ejecutividad y el contexto filosófico de su aparición

La filosofía de Ortega no se entiende fuera de su intento de superación del idealismo. Tanto es así que Pedro Cerezo llega a calificar a la superación del idealismo como “[...] el punto obsesivo que da carácter unitario a la empresa crítica de Ortega”⁵. Es sabido que para Ortega cada época histórica tiene un nivel, “una misión de claridad”⁶, y para el filósofo madrileño, la misión de su tiempo era la de superar una forma de pensamiento que desde Descartes se había impuesto en el mundo occidental, el idealismo⁷. Según el esquema que

² V, 735; VI, 72; VIII, 46; IX, 76.

³ La fidelidad de Marías respecto de Ortega ha supuesto que muchos intérpretes reprochen a Marías un seguidismo excesivo y estéril. Ciertamente es que hay muchas afirmaciones respecto a la originalidad y genialidad de Ortega que hoy nos parecen muy desajustadas, en especial aquellas que se refieren a la relación de Ortega con la fenomenología. No obstante, creo que la obra de Marías y su interpretación de la obra orteguiana tienen un alto valor, pues han supuesto una profundización en los principales temas orteguianos, la cual nos ha permitido hacer una mejor criba de lo verdaderamente prometedor en Ortega y lo que no posee demasiado futuro.

⁴ Cfr. Helio CARPINTERO, *Julián Marías: Una vida en la verdad*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008, p. 85.

⁵ Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel, 1984, p. 256.

⁶ I, 788.

⁷ Cfr. VIII, 334. Para un extenso tratamiento del tema véase: Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega: Crítica y superación del idealismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

presenta Ortega numerosas veces, el idealismo se caracterizaría por negar la realidad del mundo, de las cosas, en favor de la realidad del *cogito*, del pensamiento. El realismo, la otra forma de pensar que hasta ahora se había ensayado en la historia de la filosofía, suponía una relación inversa entre mundo y pensamiento: lo verdaderamente real no es el pensamiento, sino las cosas; el pensar es una cosa más de entre las cosas que componen la realidad. Pues bien, Ortega piensa que ha llegado un momento histórico en el que ambas formas de pensar se nos han quedado pequeñas y debemos ensayar una nueva forma de pensar que evite una polarización excesiva tanto hacia el lado del pensamiento (idealismo) como al lado de las cosas (realismo)⁸. Como dice Ortega en *¿Qué es filosofía?*, “[...] tenemos ante nosotros la tarea de abrir el vientre al idealismo, liberar al yo de su exclusiva prisión, de proporcionarle un mundo en torno”⁹. Pero, claro está, sin recaer en el realismo. Esto es lo que el racio-vitalismo orteguiano va a tratar de hacer: superar la preeminencia del sujeto y del objeto englobándolos a ambos bajo el fenómeno aún más radical llamado “vida”, la cual no va a ser más que la coexistencia entre un yo (sujeto) y sus circunstancias (objeto).

La célebre frase de *Meditaciones del Quijote*: “Yo soy yo y mi circunstancia”¹⁰ viene a resumir, de manera un tanto torpe por la repetición del “yo”¹¹, este mensaje de superación del idealismo (y realismo). Esta idea no es exclusiva de Ortega, pues aunque pueda argüirse que es él quien mejor y más claramente la formula, es cierto que hay otros autores como Husserl o Hartmann que, en fechas parejas a las de Ortega, tienen en mente esta misma superación del idealismo. Es bien sabido, por otra parte, que la superación del idealismo es la empresa filosófica de fondo desde Hegel. Lo interesante, por tanto, no es tanto la superación del idealismo como tal sino los motivos que fuerzan dicha superación y el modo propuesto por Ortega para llevarla a cabo.

En Ortega, como los comentadores se han esforzado en mostrar, la superación del idealismo supone un intento de poner a la filosofía a la altura de su tiempo, altura la cual es reconocida por una vía negativa y una vía positiva. La vía negativa es su formación neokantiana: a pesar de todo lo que este periodo formativo le reporta, Ortega acaba percatándose de que el neokantismo no es

⁸ Cfr. VIII, 330-347.

⁹ VIII, 332.

¹⁰ I, 757.

¹¹ Esta torpeza será enmendada cuando Ortega llegue a la plenitud de su pensamiento alrededor de 1930, reformando la frase como: “Mi vida es yo y circunstancia”: “Yo espero que a estas alturas ninguno de ustedes confunda su vida con su yo. Yo no soy más que un ingrediente de mi vida: el otro es la circunstancia o mundo. Mi vida, pues, contiene ambos dentro de sí, pero ella es una realidad distinta de mí”, VIII, 598.

una filosofía de futuro. El neokantismo, a pesar de sus válidas aportaciones puntuales, permanece en un paradigma de pensamiento agotado filosóficamente. Este estudio a fondo de Kant y sus reformulaciones muestra al joven Ortega –al menos así acaba viéndolo él mismo– que ese camino no es el adecuado para superar el idealismo moderno¹².

La vía positiva para superar el idealismo será la fenomenología. Ortega dirá de ella que resultó ser una “buena suerte”, pero a estas alturas sabemos que la fenomenología supuso para el filósofo madrileño mucho más que un suceso afortunado. Muchos filósofos han destacado esta fuerte conexión entre la filosofía de Ortega y la fenomenología. El ya citado Pedro Cerezo captó a la perfección el lugar predominante que Husserl¹³ y Scheler¹⁴ habían tenido en la formación del pensamiento orteguiano. También hay que referirse en este punto a C. Morón Arroyo y P. W. Silver, quienes abrieron el camino a esta visión fenomenológica de Ortega. Pero en esta parcela el autor más destacado es Javier San Martín, quien, con numerosos estudios e investigaciones, culminados en la reciente *La fenomenología de Ortega*¹⁵, ha puesto de manifiesto sin lugar a dudas la pertenencia¹⁶ de Ortega a la corriente fenomenológica. Ortega descubre en la fenomenología lo que añoraba en el neokantismo: una nueva manera de filosofar que pudiera auparle a un nivel de radicalismo nunca antes alcanzado en filosofía.

Como decíamos, la empresa filosófica de Ortega consistirá en un peculiar intento de superar el idealismo. No obstante, y sin que lo anterior deje de ser cierto, hay que aclarar que para Ortega el verdadero enemigo no es tanto el idealismo de la modernidad cuanto el intelectualismo del que, en opinión del filósofo, adolece toda la historia de la filosofía occidental. Y es con ocasión de esta enmienda a la totalidad de la tradición filosófica que Ortega pone en juego su idea de ejecutividad y su correlato imprescindible, la idea de futurición. Ortega explica que tanto el realismo como el idealismo erraban al partir de una interpretación substancialista de la realidad, es decir, partían de la idea de que tiene que haber una substancia estable y fija como base de lo real. Pero Ortega va a decir que lo que hay no es propiamente sujeto ni objeto, sino una *actuación recíproca*, una ejecutividad en la que se entrecruzan ambos polos. La vida, la realidad radical, es ejecutividad. No hay un yo sin circunstancia ni una cir-

¹² Cfr. Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura*, ob. cit., pp. 15-39.

¹³ Cfr. *ibidem*, pp. 191-196.

¹⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 342-347.

¹⁵ Javier SAN MARTÍN, *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2012.

¹⁶ Pertenencia, hay que aclarar, problemática. Pero problemática no porque no esté clara su filiación o no; problemática porque todavía hay que determinar con claridad qué puntos sigue Ortega y qué puntos rechaza de la fenomenología, qué ideas son afines a las de Husserl y cuáles van realmente en contra suya.

cunstancia sin yo, y esto es así porque lo que hay es siempre un yo actuando sobre la circunstancia y una circunstancia actuando sobre un yo. Como afirma Ortega en uno de sus cursos universitarios: “Nos hemos libertado de la interpretación substancialista y hemos hallado en su lugar la idea de realidad como ejecutividad. La realidad consiste en pura actuación de la circunstancia sobre mí y de mí sobre la circunstancia”¹⁷.

Recientemente José Lasaga ha tratado extensamente este concepto de ejecutividad al abordar los cursos de Ortega de los años treinta¹⁸, que es donde las ideas a las que nos estamos refiriendo son tratadas con mayor detenimiento. Tras resaltar la importancia de estos textos dentro del conjunto de la obra de Ortega y del concepto de ejecutividad dentro de su sistema filosófico¹⁹, Lasaga expone lo que este concepto significa para el conjunto del sistema orteguiano: “[...] el concepto de ser ejecutivo le sirve de puente para pasar del cogito cartesiano hasta su tesis sobre la vida mediante una rigurosa deducción, al tiempo que le permite inferir la definición y los atributos constituyentes de esa nueva realidad avistada”²⁰. Queda claro, pues, la importancia de esta idea de la ejecutividad para entender la metafísica de Ortega, basada en el análisis de la vida como realidad radical. La idea de la realidad como ejecutividad será el caballo de batalla sobre el que el filósofo español intentará superar todas las construcciones filosóficas del pasado.

Una idea ésta, la de ejecutividad, que tiene otra fuente de inspiración importante más allá de la fenomenología, que sin embargo no suele ser mencionada en la bibliografía sobre el tema. Aunque Ortega filiará esta idea de la ejecutividad con muchos autores clásicos, creo que habría que destacar al pragmatismo como una corriente filosófica crucial en el origen del concepto orteguiano de ejecutividad. La idea de que la realidad es un hacer continuo (de la circunstancia sobre mí y de mí sobre la circunstancia), su idea del mundo como conjunto de facilidades y dificultades o su idea de la cosa como interpretación solidificada de actos vitales, tienen todas un regusto innegablemente pragmatista. Esta relación de Ortega con el pragmatismo ha sido puesta de manifiesto en Norteamérica por parte de J. Graham²¹ y en España por parte

¹⁷ VIII, 431.

¹⁸ VIII, 117-659.

¹⁹ Cfr. José LASAGA MEDINA, “La madurez del filósofo: los cursos de los años treinta”, en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013, pp. 82-83.

²⁰ *Ibidem*, p. 83.

²¹ John T. GRAHAM, *A pragmatist philosophy of life in Ortega y Gasset*. Columbia: University of Missouri Press, 1994.

de Eduardo Armenteros²². No creo que podamos llamar a Ortega un pragmático en el sentido estricto de la palabra; Ortega se sirve de ciertas ideas del pragmatismo, de igual modo que hace con las ideas de la fenomenología, de autores clásicos como Kant, Descartes o Aristóteles, y como hace con todo texto filosófico, en definitiva. Ortega es una verdadera esponja filosófica y su pensamiento siempre fue poroso a todo tipo de influencias. Sin embargo, creo que el pragmatismo tuvo mayor peso en su pensamiento de lo que se suele admitir. Puede que esta influencia pragmática sea mayormente una influencia indirecta a través de Husserl²³, mas esta aclaración no elimina el cariz pragmático de la filosofía orteguiana.

El término de ejecutividad va a erigirse, por tanto, como término técnico de referencia con el cual Ortega pretende superar no sólo el moderno idealismo, sino todo el intelectualismo occidental. Ortega opina que la antigua Grecia quedó pasmada con la inteligencia²⁴, los griegos quedaron alucinados ante la razón, y transmitieron este asombro a toda la tradición occidental en forma de preferencia por lo intelectual frente a lo vital. La idea para Platón, la contemplación para Aristóteles; Ortega ve en todas –o casi todas– las construcciones filosóficas de la historia una larvada preferencia por la inteligencia frente a la vida. Ortega, desde su inmersión en las categorías de la fenomenología, va a criticar la deriva de Husserl en *Ideas para una fenomenología pura* como “la forma más extrema, más rigurosa, de idealismo”²⁵. Ortega cree ver en la reducción fenomenológica y en el sujeto trascendental husserliano la última y perfecta reformulación del principio idealista. Ortega va a criticar a Husserl por basar la reducción fenomenológica en una reflexión intelectual, cuando el camino correcto a ojos del filósofo madrileño hubiera sido simplemente acompañar la reflexión que ejecutivamente realiza toda realidad sobre sí misma:

el ser de la vida es un *hacer*, o mejor, un *hacerse*. La reflexión sobre sí de todo lo vital no es intelectual, o reflexión objetivadora, sino eficiente, operante –*un hacerse a sí misma*, un efectuarse o ejecutarse o darse a ser o sustentarse a sí misma. [...] La vida *es para sí* porque es su propio esfuerzo, es lo que de sí haga²⁶.

²² Eduardo ARMENTEROS CUARTANGO, “Una aproximación a la «impronta» pragmática de la filosofía de Ortega”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 12-13 (2006), pp. 153-172; y “La índole técnica de la antropología de Ortega: una interpretación desde el pragmatismo”, *Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología*, 9 (2006).

²³ Como se insinúa en Javier SAN MARTÍN, “La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*”, en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013, p. 48.

²⁴ Cfr. V, 544.

²⁵ VIII, 639.

²⁶ VIII, 199.

Dirá Ortega que el verdadero dolor de muelas no es mi pensarlo, sino mi dolerme; el dolor de muelas no es real cuando lo recordamos o reflexionamos sobre él, sino cuando nos duele, cuando está en acto y se da de manera efectiva. El dolor intelectualizado es menos real que el dolor doliente. La realidad es ejecutividad, es pura dinamicidad, puro estar haciendo y padeciendo acciones. Mi pensar el dolor es de nuevo un acto ejecutivo, sólo que el objeto ya no es algo material (mis muelas) sino una representación intelectual. Como explicará perfectamente Antonio Rodríguez Huéscar: “[...] el *pensamiento-objeto* no es una realidad, sino una idea. Lo que sí es una auténtica y primaria realidad es el «pensamiento en ejecución», sólo que éste, hablando con todo rigor... *no es pensamiento*. ¿Qué es entonces? Pues justamente eso: *vida*”²⁷. Aquí cree Ortega ver un grave error de la fenomenología, la cual, según el madrileño, considera la reflexión intelectual sobre el dolor de muelas algo de distinta naturaleza al acto ejecutivo de dolerme las muelas. La auto-conciencia no es posible, pues la reflexión no puede volver propiamente sobre sí misma, “el acto de reflexión no se conoce a sí mismo sino al acto anterior”²⁸. Ortega entiende esta reflexión intelectual se apoya en una reflexión ejecutiva más fundamental, y no al revés, como a sus ojos parece decir la fenomenología.

El núcleo de la crítica orteguiana a la fenomenología será precisamente que ésta elimina el carácter ejecutivo de la realidad, falseándola²⁹. Según Ortega, la fenomenología, al inventar la superflua categoría de “conciencia-de”, acabaría cayendo en aquello que siempre quiso evitar: el constructivismo. Javier San Martín rechaza esta crítica orteguiana a la fenomenología. San Martín explica que “no siempre la reflexión implica esa pérdida de ejecutividad del objeto sobre cuya percepción reflexionamos”³⁰. De hecho, como San Martín ha mostrado en otros sitios³¹, esta acusación de constructivismo e idealismo es la crítica que Husserl más se afana en superar, aclarando que la reducción trascendental no es tanto una eliminación, cuanto una reconducción; el mundo de la vida no se pierde con la reflexión sino que queda salvado, llevado a plenitud. La reducción tendría como fin una depuración “de las interpretaciones naturalizantes ordinarias”³², poniéndonos finalmente en un contacto directo –intuitivo–

²⁷ Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega: Crítica y superación del idealismo*, ob. cit., p. 89.

²⁸ Javier SAN MARTÍN, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 158.

²⁹ Cfr. *ibidem*, p. 165.

³⁰ Cfr. *ibidem*, p. 156.

³¹ Javier SAN MARTÍN, *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED, 1986; y *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón: introducción de la fenomenología*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.

³² Javier SAN MARTÍN, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 166.

con las “cosas mismas”. El error de Ortega en su interpretación de la fenomenología consistirá en creer que ésta trata de “hacer absoluta a la conciencia refleja”³³, cuando esto es algo contra lo que Husserl siempre tuvo especial precaución.

Recientemente Lasaga ha intentado explicar esta postura de Ortega en los siguientes términos: “Ortega sostiene que lo presente se da como «convicción» de realidad, no como imagen o representación”³⁴. Y un poco después: “Ha llegado a la oposición que prácticamente le servirá, para el resto de su obra, de eje de articulación de su metafísica: distinción entre «contar con», como marca de realidad, y «reparar en» como acto noético”³⁵. La interpretación de Lasaga es muy acertada, pero sigue sin estar claro cuál es el motivo para presentar la relación entre una y otra instancia como *opuestas*. Por lo pronto, no parece que entre una y otra instancia haya una diferencia tan tajante e insalvable como presenta Ortega, sino más bien una suerte de continuidad. Podemos dejar de contar con aquello con lo que contábamos, pasando así a formar parte de aquello de lo que tenemos conciencia³⁶; y viceversa, aquello en lo que en un principio “reparábamos en” puede pasar a formar parte del conjunto de creencias “con el que contamos” para vivir. Además, y esto creo que es lo fundamental, la vida humana no puede asentarse únicamente en el “contar con”, pues esto es algo propio también de los animales. Para el hombre es imprescindible y primario el “reparar en noético”, la reflexión intelectual, pues sin ella no puede hablarse propiamente de vida humana. Incluso aunque pueda hablarse de una prioridad de la reflexión ejecutiva frente a la intelectual, no se vislumbra por qué una tenga que negar a la otra.

El mérito indiscutible de Ortega radica en descubrir el carácter derivado de lo intelectual, el hecho de que todo acto intelectual se apoya y es consecuencia de un acto vital, de un acto ejecutivo previo. No obstante, me parece que en una descripción de la vida humana como la que intenta Ortega, el papel de lo intelectual no debería quedar tan relegado, pues la vida humana, en tanto que tal, es vida reflexionante en sentido noético, es vida intelectual. Por mucho que lo intelectual dependa de lo vital, y por mucho que lo intelectual no pueda imponerse sobre lo vital, todo esto no puede hacernos olvidar que sin reflexión intelectual no hay propiamente vida humana, sino a lo sumo nuda vida ani-

³³ Cfr. *ibidem*, p. 175.

³⁴ Cfr. José LASAGA MEDINA, “La madurez del filósofo: los cursos de los años treinta”, ob. cit., p. 84.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Ésta es la explicación que da Ortega en *Principios de metafísica según la razón vital. Curso de 1952-1953* de cómo surge la ontología, la necesidad de conocer el ser de las cosas. Cfr. VIII, 555-659.

mal³⁷. Pero si lo que Ortega trata de describir es la vida humana y no la vida como mero fenómeno zoológico, me parece que no se puede disminuir la importancia de lo intelectual como muchas veces hace Ortega. A mi parecer, el justo empeño del filósofo madrileño en reivindicar lo pre-intelectual acabó llevándolo demasiado lejos por momentos, llegando incluso a negar –o al menos a despreciar– lo intelectual, que es una parte fundamental de la vida humana.

Ciertamente la crítica orteguiana a la reflexión intelectual parece un tanto excesiva al llegar a este punto. No hay argumentos convincentes para negar la posible complementación del momento ejecutivo con el momento reflexivo-intelectual, creando así un circuito en el que ambos son llevados a plenitud en su recíproca referencia, un circuito que es precisamente lo característico del hombre. Me parece que Ortega fue demasiado lejos en su persecución del intelectualismo, intentando eliminarlo allí donde tenía todo el derecho a existir. Sus propias afirmaciones venían a prevenir contra este furor inquisitorial contra la razón, y, como muestran sus textos más tardíos, es muy probable el propio Ortega atemperara esta postura un tanto extremista cuando encontró su verdadero nivel frente a Heidegger y la fenomenología.

Estas apreciaciones, sin embargo, no quieren decir ni que las investigaciones de los años treinta fueran estériles ni que estas concepciones sobre la realidad ejecutiva y la futurición sean inoperantes. Todo lo contrario: Ortega no dejó de aprovechar las intuiciones obtenidas en estas investigaciones para seguir descubriendo y describiendo los entresijos de la realidad humana. Pero no ya tomando estas concepciones metafísicas como objetos de estudio en trabajos expresamente académicos (como fueron los cursos de principios de los años treinta), sino tomándolas como herramientas para comprender la realidad. Así es como Ortega siempre había procedido –antes de Heidegger– y como nunca debió dejar de hacer. Lo adecuado de una herramienta acaba descubriéndose siempre en su uso; por mucho que analicemos, teorícemos y especulemos, nunca podemos estar seguros de que unas gafas nos ayudan a ver o de que un violín nos sirve para hacer música hasta que no lo probamos. Lo mismo ocurre con las teorías filosóficas. Ésta es la prueba del algodón en filosofía: comprobar hasta qué punto nos sirve cualquier teoría para comprender y transformar el mundo y a nosotros mismos.

Por eso, a pesar de que en estos textos de los años treinta su postura propia no esté perfectamente articulada todavía, y a pesar de que su crítica a la feno-

³⁷ El propio Ortega explica esto magistralmente en *Ensimismamiento y alteración* (V, 527-550), donde defiende el ensimismamiento, la capacidad para ensimismarse, para desatender virtualmente el mundo y volverse dentro de sí, como lo específicamente humano frente a la alteración que caracteriza al animal.

menología pueda ser defectuosa en algunos puntos, me parece que Ortega, con su excepcional olfato filosófico, estaba sobre la pista del principal punto débil de la fenomenología: una tendencia idealista e intelectualista que el posterior giro hermenéutico vendría a subsanar³⁸. En este sentido creo que la interpretación más ajustada y prometedora de Ortega proviene de su inclusión en el paradigma hermenéutico, algo que autores como Tomás Domingo Moratalla y Jesús Conill han tratado de demostrar en sendos trabajos³⁹. Precisamente lo que trataré de mostrar en las siguientes líneas, y por lo que creo que sigue siendo sumamente interesante estudiar estos textos de los años treinta y en general la obra de madurez de Ortega, es cómo esta crítica al intelectualismo y esta reivindicación del mundo de la vida entronca a la perfección con la tradición hermenéutica. Esto es aún más evidente cuando entendemos este concepto de ejecutividad junto a su complemento inseparable: el de la futurición. Un concepto, el de futurición, que a su vez va a ser decisivo en la última elaboración de la filosofía orteguiana como racio-historicismo⁴⁰. Como vamos a ver, es precisamente esta metafísica de la vida como ejecutividad y futurición lo que permite a Ortega hablar de la vida humana y su intrínseca historicidad con un nivel de precisión y profundidad pocas veces alcanzado en la historia de la filosofía.

2. La idea de futurición: embrión de la razón histórica

Esta inclusión de la historicidad en el mismo núcleo de la vida es lo que encuentro más valioso en estos textos de los años treinta, y lo que considero a su vez el germen de su posterior razón histórica. Hablamos del concepto de futurición, del que el propio Ortega llega a decir que “es el más insistente *Leitmotiv* de mis escritos”⁴¹. Puesto que la vida es ejecutividad, es un continuo hacer, la vida es por eso mismo también futurición, es un continuo estar anticipando-

³⁸ Una tendencia, que, como San Martín se ha esforzado en mostrar, ya fue combatida por el propio Husserl; pero una tendencia que no por ello deja de ser inherente a la fenomenología.

³⁹ Tomás DOMINGO MORATALLA, “José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica. La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico”, en Fernando H. LLANO ALONSO y Alfonso CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, pp. 373-411; y Jesús CONILL SANCHO, *Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana*, en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013, pp. 207-231.

⁴⁰ El paso del racio-vitalismo al racio-historicismo ha sido brillantemente tratado en el artículo de Javier ZAMORA BONILLA, “La razón histórica”, en Javier ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013, pp. 91-121. Convengo en que hay continuidad entre ambas expresiones, pero en mi opinión deberíamos hablar de una continuidad profundizadora, pues aunque tanto razón vital como razón histórica traten un mismo fenómeno, el enfoque del último Ortega con su razón histórica me parece mucho más logrado y fértil que su temprana razón vital, todavía poco radical y poco consistente en algunos puntos.

⁴¹ V, 128 n.

se a sí misma. La vida está orientada hacia delante, está intrínsecamente proyectada. Esta afirmación será el núcleo de toda la filosofía de Ortega, y aunque ningún intérprete orteguiano ha desconocido esto, creo que muy pocos han estudiado con suficiente detenimiento la base metafísica en la que se asienta esta idea del ser del hombre como proyecto. La mayoría de las veces se ha visto esta idea como una herencia directa del existencial de *Entwurf* heideggeriano⁴², pero creo que en este punto sí deberíamos escuchar a Ortega y reconocer que la similitud de ambas ideas se asienta en su común base fenomenológica y no en que una sea la mera transcripción de la otra.

Es difícil, como suele suceder con los conceptos orteguianos, rastrear las influencias de esta idea de futurición. Si aceptamos lo dicho por Ortega, sería un concepto inspirado principalmente por la Lógica de Cohen⁴³. Con toda probabilidad ésta es una de sus raíces, pero me parece exagerado tomar esta referencia como la única. Además, como escribe Pedro Cerezo:

Ortega propende, como puede apreciarse, a partir de 1929, no sólo a interpretar sus textos desde el nuevo nivel [el nivel de *Ser y Tiempo*], sino, inversamente, a expresar su pensamiento maduro con el lenguaje de primera hora, es decir, de *Meditaciones del Quijote*, como una prueba de su adelantamiento. Creo que se trata de una operación de enmascaramiento que no responde a la realidad de los hechos⁴⁴.

Más allá de aceptar o no completamente la tesis de Cerezo, me parece indudable que debemos ir más allá de las declaraciones explícitas de Ortega sobre sus fuentes. Como los intérpretes han mostrado, entre las fuentes concretas de esta idea se encontraría, sí, Heidegger, pero también Goethe, con sus ideas sobre la biografía y su reflexión sobre la vocación; Nietzsche, con sus análisis de la capacidad de prometer; Aristóteles, con la importante metáfora del arquero que pone su vida en tensión hacia una meta; Bergson, con su concepción del tiempo de la conciencia como duración; y otros muchos autores. Pero, más allá de las diversas y variopintas influencias que pudieron tener parte en la génesis de esta idea, la futurición es una concepción fraguada en el íntimo y habitual contacto de Ortega con la fenomenología, especialmente con las ideas husserlianas de retención y protención⁴⁵.

⁴² Cfr. Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura*, ob. cit., p. 315.

⁴³ V, 128 n.; Hermann COHEN, *Logik der reinen Erkenntnis*. Hildesheim: Olms, 1997.

⁴⁴ Cfr. Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura*, ob. cit., p. 319 n.

⁴⁵ El principal texto de Husserl sobre la temática del tiempo son las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, introducción, notas y traducción de Agustín SERRANO DE HARO. Madrid: Trotta, 2002.

La vida es ejecutividad, la realidad que encontramos a cada momento es que estamos haciendo algo. En este momento, por ejemplo, la realidad es mi “escribir este artículo”. Sin embargo, como bien hace notar Ortega, esto que a cada momento hacemos, no lo hacemos sin más y de manera indiferente: no, todo lo que hacemos lo hacemos *por algo*⁴⁶. Ortega va incluso a dar prioridad ontológica al futuro frente a los otros éxtasis temporales: “[...] nuestra vida es ante todo toparse con el futuro. No es el presente o el pasado lo primero que vivimos, no: la vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con ese futuro”⁴⁷. Yo escribo este artículo porque quiero compartir mis conocimientos, confrontar mis tesis, aprender mientras hago este esfuerzo intelectual, etc. Ésta es la manera inmediata y más simple de entender la futurición. Pero en un sentido más profundo yo estoy escribiendo este artículo porque quiero llegar a ser filósofo. Me proyecto como filósofo en el futuro y eso que proyecto es lo que pone en marcha mi acción presente. Es mi futuro como ser filósofo, mi vocación, lo que me está movilizándolo, lo que está *tirando de mí* llevándome a hacer lo que hago. Para quien tuviera como vocación ser futbolista, su “ser futbolista futuro” le llevaría a hacer otra serie de acciones distintas, por ejemplo: seguir una estricta dieta, atender a entrenamientos, ejercitarse en el gimnasio, etc.

Pues bien, esta idea es a lo que Ortega se refiere cuando habla de futurición. Mi vida es hacer; pero sólo es hacer porque antes, en cierto sentido, es *futurición*. Mi vida consiste en estar continuamente proyectándose en el futuro. Si no me proyectara continuamente no podría hacer nada, y por tanto no podría vivir. Éste es a la vez el gran problema y el gran poder del hombre. En un sentido básico y primario, no puedo decir esta palabra que estoy diciendo sin anticipar la siguiente palabra que voy a decir. Pero, al expandir nuestra capacidad proyectiva al máximo, vemos como cada pequeño acto se encuadra dentro de un gran programa de vida. Éste es el sentido pleno de la proyección, en la cual no sólo proyectamos nuestro hacer inmediatamente posterior sino que nos proyectamos a nosotros mismos, es decir, proyectamos nuestra vida de modo integral. “Soy en el más radical ser de mí mismo «vocación», es decir, soy el llamado a ser esto o lo otro. ¿A qué me llama esa llamada, a qué me invoca o me convoca? A una cierta trayectoria vital”⁴⁸.

El yo que realmente somos es nuestro yo futuro, ese que proyectamos como “el que tenemos que ser”, nuestra vocación. Todo lo que somos está determinado por ese que tenemos que ser, y por eso dice Ortega que ese yo futuro,

⁴⁶ Cfr. VIII, 428-429.

⁴⁷ VIII, 358.

⁴⁸ VIII, 438.

nuestra vocación, es lo que somos real e íntimamente. Ésta es la forma en que funciona la futurición: no es un futuro representado, no es un presente posterior como se suele pensar. El futuro que está intentando aprehender Ortega es un futuro vital que existe en el presente, no fuera de él. Creo que Ortega está apuntando a un nivel de radicalidad mayor que el habitual, pues la futurición es una nota de la vida como realidad radical, no tanto del sujeto, como pueden sugerir algunas de las afirmaciones anteriores. No sólo el yo, sino también la circunstancia se encuentra atravesada y hasta constituida por la futurición: “La vida comienza por ser futura, y sólo porque nos vivimos en futuro, surge la circunstancia presente con sus caracteres concretos”⁴⁹. Ortega no dice que la realidad se modifique por nuestro futuro, sino que, en un sentido más fuerte y radical, la realidad *surge* de ese futuro. Como expresa en otra parte de ese mismo texto:

[...] todo eso me pasa y la circunstancia es tal cual es porque o en vista de que yo he decidido ser profesor o Doctor en Filosofía o intelectual dueño de mí mismo. Este añadido es de suma importancia. No sólo mi circunstancia y yo somos ahora lo que somos porque he decidido ser filósofo y en vista de ello he venido aquí, sino que una vez dentro de este aula lo que para mí existe de ella depende de aquella decisión⁵⁰.

El futuro no sólo modifica la realidad, sino que decide qué es real y qué no. Ortega no se limita a decir que soy *como* soy y la circunstancia es *como* es por el proyecto que somos, sino que, más radicalmente, el que algo exista depende del proyecto que seamos. Otros pasajes refuerzan esta idea: “De esto que soy en anticipación surge mi hacer actual y mi contorno presente”⁵¹. La primacía del futuro no deja lugar a dudas. También este siguiente pasaje antepone el futuro a la propia circunstancia material: “Soy un determinado proyecto; por tanto, algo previo de la circunstancia, ya que ésta consiste en la respuesta cósmica a mi presión proyectiva sobre ella”⁵². *Surgir, existir, consistir*; verbos que no dejan lugar a dudas sobre la fuerza y rotundidad con que Ortega describe esta realidad de la futurición.

Para entender este planteamiento hay que intentar entender bien a qué futuro venimos haciendo referencia. Uno de los errores más comunes ha sido confundir el tiempo material, el tiempo de los relojes, con este tiempo vital que configura y atraviesa nuestra vida. Este futuro vital no es un presente poste-

⁴⁹ VIII, 433.

⁵⁰ VIII, 432.

⁵¹ VIII, 435.

⁵² VIII, 437-438.

rior, un presente representado. Este futuro es un futuro que se da en el presente, que se está dando a cada momento. Como dice Ortega con precisión: “Éste (el futuro) forma parte actual de todo presente, más aún: lo hace posible, es la presión dinámico-óptica que lo constituye”⁵³. El presente, la realidad, sólo es posible por el futuro. Y posible no es un plano teórico o intelectual, sino posible *efectiva y realísimamente*. El futuro es la *presión que constituye* la realidad.

Si bien con la idea de ejecutividad Ortega parecía caer en el realismo, la idea de futurición parece llevarle en dirección inversa a caer en el idealismo. La realidad realísima sería algo imaginario, un futuro existente sólo en nuestra mente. Esta objeción, no obstante, me parece bastante menos acertada que la referente al realismo, pues Ortega se cuida mucho de explicar que este futuro no es un futuro ideal o imaginario, no es una representación intelectual, sino una parte de la propia realidad actual. Esto puede ser difícil de entender, y es, desde luego, problemático. Aun así creo que esta idea puede ser comprendida mejor si la conectamos con otra interesantísima concepción de Ortega: la del arquetipo. El arquetipo, a diferencia del ideal, es la perfección que la propia realidad nos muestra, no una perfección creada por nuestra imaginación⁵⁴. De igual modo el futuro al que se refiere Ortega sería una parte latente o virtual de la realidad, no tanto una producción puramente imaginaria del sujeto.

La relación entre estas investigaciones sobre la futurición y su racio-historicismo parece, por tanto, obvia, en tanto que ambas están aludiendo la condición intrínsecamente temporal de la vida humana. No obstante, creo que el escaso interés que esta idea de futurición ha suscitado entre muchos de sus intérpretes ha impedido a muchos que se comprenda perfectamente el paso del racio-vitalismo al racio-historicismo. Este último epíteto ha sido interpretado —explícitamente en ocasiones⁵⁵, pero aún más veces implícitamente— como una mera referencia a la importancia de la disciplina histórica para la filosofía, de cómo el filósofo debe estudiar la Historia para comprender mejor el presente. Hay, desde luego, un gran interés por la Historia a lo largo de toda la obra de Ortega, y en especial en sus años de madurez con estudios como *Historia como sistema* o *En torno a Galileo*. Pero la historia de la “razón histórica” orteguiana no se refiere a la Historia como disciplina, al menos no principalmente. La historia de la “razón histórica” es la *historicidad* en que consiste la vida humana. Por eso el paso de la razón vital a la razón histórica no es más que una profundización, una aclaración si se quiere: la vida, en tanto que vida humana, es

⁵³ VIII, 435.

⁵⁴ El tratamiento más logrado de la concepción de arquetipo la tenemos en el texto *Mirabeau o el político*, IV, 195-227.

⁵⁵ José Luis VILLACANA BERLANGA, “Hacia la definición de un nuevo liberalismo. El pensamiento tardío de Ortega y Gasset”, *Arbor*, vol. 187, 750 (2011), p. 749.

constitutiva historicidad. Para deshacer equívocos sobre cualquier interpretación de lo vital como biológico o zoológico, Ortega acaba prefiriendo referirse a su filosofía como razón histórica. Pero a fin de cuentas tanto vida como historia son dos modos de referirse a una misma cosa: la realidad radical.

La crisis de principios de siglo XX va a dar lugar a la que será la empresa filosófica fundamental de Ortega desde sus inicios: la reforma de la razón. Ortega no cree en la muerte de la razón ni en la posibilidad del irracionalismo. Ortega cree que el único camino verdaderamente auténtico es reformar la razón, hacerla porosa a muchas de las cosas que durante largo tiempo se consideraron irracionales. La razón, tal y como ha sido entendida por Occidente, estuvo desde sus inicios regida por el paradigma de la físico-matemática. Ortega entiende esto como una consecuencia del intelectualismo originario de la Antigua Grecia, de la preponderancia de lo intelectual frente a lo vital. Por eso la reforma de la razón tiene que consistir en hacer a la razón capaz de captar la vida, de ahí el primer título de su filosofía: la razón vital. Mas cuando Ortega profundiza en lo que es la vida, descubre que su consistencia última es historicidad, y en consecuencia la razón deberá ser igualmente histórica. No se trata ya de aplicar la razón de cuño físico-matemático a la historia, sino de "[...] encontrar en la historia misma su original y autóctona razón"⁵⁶.

Pues bien, esta historicidad constitutiva a la que nos venimos refiriendo no es más que otra manera de referirse a la futurición como estructura de la vida humana. De ahí que califiquemos a la futurición como germen de la razón histórica, pues es esta idea metafísica, tratada profusamente en los técnicos cursos de los años treinta, la que está a la base de todo este planteamiento. Creo que al no prestar suficiente atención a esta idea de futurición se ha estado leyendo a Ortega con cierta ingenuidad, no captando toda la fuerza de su planteamiento. Se le elogiaba por sus intuiciones de historiador, se le reconocía por sus anticipaciones, pero muchas veces se hacía todo esto sin ser verdaderamente consciente del suelo metafísico del que brotaban estos fabulosos descubrimientos.

Estos textos e ideas que acabamos de recorrer me parecen decisivos para comprender el problema de la futurición y su significación e importancia en la obra de Ortega. Al igual que la idea de ejecutividad, la idea de futurición será incorporada, subsumida, o si se quiere, superada en su nueva filosofía de la razón histórica. Podríamos decir, utilizando los términos de Ortega, que estas nociones pasaron a ser "creencias" suyas, y, por tanto, empezaron a operar a un nivel implícito y latente en su filosofar. Creo que no es exagerado, pues, calificar a esta concepción de la futurición como uno de los puntos clave de la

⁵⁶ VI, 80.

obra del filósofo madrileño, uno de los pilares sobre los que se asienta su última y más elaborada filosofía.

3. Marías: el hombre como futurizo y la problemática relación entre estructura analítica y estructura empírica

El principal motivo del poco interés que esta importantísima idea de la futurición ha suscitado entre los lectores de Ortega se debe, en mi opinión, a una mala comprensión del nivel en el que se movía el planteamiento de Ortega. Los orteguianos de final de siglo, con Cerezo, San Martín y Lasaga a la cabeza, sí han comprendido dicha importancia, al conocer y reconocer las raíces fenomenológicas en las que se asentaba el pensamiento orteguiano. Desafortunadamente la mayoría de obras sólo han apuntado hacia esta idea de futurición y nunca la han tematizado en profundidad, pero es de esperar que en esta nueva hornada de estudios orteguianos la idea que estamos comentando sea investigada con mayor hondura.

Dicho esto, y con el fin de aclarar algunas malinterpretaciones del concepto de futurición, voy a comparar a continuación esta idea de Ortega con la idea de futurizo de su discípulo Julián Marías, quien expone dicha idea de manera más clara y precisa en su obra más importante, su *Antropología metafísica*. Mi tesis será que, a pesar de la intención continuista de Marías, quien cree estar siguiendo a su maestro a pies juntillas, lo que hace no sólo no es una buena exposición del sistema orteguiano, sino que en algunos puntos acaba tergiversándolo y convirtiéndolo en su opuesto. La comparación servirá para definir mejor los contornos de la futurición orteguiana al ponerla frente a frente con la representación, a mi juicio equivocada, que de ella se suele tener. Hay que reconocer, no obstante, que Marías fue entre sus discípulos el que antes y de manera más clara supo ver la importancia crucial de esta idea en el corpus orteguiano.

Por lo pronto, lo primero que observamos es un cambio de vocabulario. Marías va a hablar del futurizo, en vez de la futurición: “No soy futuro, enténdaseme bien, sino perfectamente real y presente; pero en español hay un maravilloso sufijo: -izo, que indica inclinación, orientación o propensión [...], pues bien, yo soy futurizo: presente pero orientado al futuro, vuelto a él, proyectado a él”⁵⁷. Este cambio podría parecer una cuestión nimia e insignificante, pero no es así. Esta diferencia de vocabulario ya debería ponernos sobre aviso de diferencias más profundas. Donde Ortega habla radical y rotundamente de que yo y mi circunstancia *somos*, *surgimos* y *dependemos ontológicamente* de ese futuro, Marías simplemente dirá de manera más moderada que el hom-

⁵⁷ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*. Madrid: Alianza Editorial, 1995, p. 28.

bre está inclinado, orientado hacia el futuro. Marías dice que *no soy futuro*, sino que sólo estoy inclinado hacia él. Lo que en Ortega es la entraña de la realidad, en Marías pasa a ser un atributo del hombre. Ortega dice una y otra vez que la vida es futurición. No futuriza, ni futurible, ni futuro en ningún modo adjetivo; la realidad es futuro de manera sustantiva. Marías en cambio, hablará del futuro de manera adjetiva, y ni siquiera respecto de la vida, sino respecto del hombre. Puede observarse claramente el distinto grado de radicalidad de uno y otro pensador.

Otra muestra de esta comprensión deficiente de la futurición podemos encontrarla en el capítulo que la *Antropología* dedica expresamente al tiempo. En éste, Marías dice lo siguiente: “El futuro, por su parte, es una realidad que no es todavía, que por eso mismo no se tiene, pero con la cual hay que hacer la vida”⁵⁸. Esta idea de que el futuro no es todavía va frontalmente en contra de la manera que tiene Ortega de entender la futurición. Como dice el propio Ortega:

Digo, pues, que yo *ahora* soy conjuntamente *futuro* y presente. Ese mi *futuro* ejerce presión sobre el *ahora*, y de esa presión sobre la circunstancia brota mi vida presente. No conviene, pues, que se represente ese *futuro*, ese “tengo que ser”, como refiriéndose a un mañana de reloj que ahora pienso o imagino. [...] No es que ustedes vayan a ser o piensen que van a ser filósofos un cierto día del porvenir, sino que lo son ya en esa forma futura pero, a la vez, presente del “tener que ser”⁵⁹.

Para Ortega no somos futuro como posibilidad, sino futuro como *realidad*. El futuro no es un ingrediente de la realidad, sino su sustancia íntima. El futuro, en total oposición a lo que dice Marías, *sí* es todavía: el futuro está siendo a cada momento, el ahora es conjuntamente presente y futuro. Tanto es así, tan real es ese futuro que está determinando por completo el presente. Marías dirá: “Ni soy sólo presente, ni sólo futuro: soy futurizo, y esa «presencia» del futuro y del pasado hace que esté instalado en el tiempo, y no simplemente lo «cruce». La instalación es la que propiamente hace que pueda proyectarme y no, simplemente, esté «lanzado»”⁶⁰. Sin embargo, para Ortega somos el proyectil que se guía a sí mismo⁶¹, y por mucho que Marías recalque que nuestra instalación no es un mero estar pasivo y estático, me parece que Ortega está apuntando a algo bien distinto cuando habla de futurición. Bien es cierto que este concepto de instalación está conjugado con lo que Marías llama la “es-

⁵⁸ *Ibidem*, p. 181.

⁵⁹ VIII, 434-435.

⁶⁰ Julián MARIAS, *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 87.

⁶¹ Cfr. II, 736; VIII, 356-357; VIII, 573.

estructura vectorial”, pero precisamente éste es el problema de fondo que veo en la interpretación de Marías: que la separación teórica de estos aspectos de la realidad acaba implicando una separación efectiva de lo que es una única realidad.

La distinción a la que me refiero y que constituye la columna vertebral de la filosofía de Marías es la distinción entre estructura analítica y estructura empírica. La estructura empírica del hombre consistiría en aquellas características que, aun teniendo cierta estabilidad y duración en el tiempo, no son características que pertenezcan intrínsecamente al hombre, y que, por tanto, han variado o pueden variar a lo largo de la historia. Entre estas características tenemos “corporeidad, sensibilidad, condición sexuada, edad, lengua, etc.”⁶². Éstas serían, como decimos, factores relativamente estables en el hombre, pero no inherentes al mismo⁶³. La estructura analítica, por su parte, constituiría lo verdaderamente humano del hombre, aquello que lo define de una manera invariable. Este núcleo de humanidad vendría a consistir en el carácter proyectivo de la vida humana, su estar volcado hacia el futuro en forma de un cierto programa de vida. Vemos aquí resonando inequívocamente la idea de vocación de su maestro, la cual a su vez estaba apoyada en la idea de futurición, como hemos comentado.

Pues bien, mi tesis es que esta distinción entre estructura analítica y estructura empírica, entendida en los términos fuertes en los que la entiende Marías, es lo que está propiciando la aludida malinterpretación del concepto de futurición orteguiano. El problema de fondo es que esta distinción entre estructura empírica y estructura analítica acaba siendo más real de lo que debería. No niego que esta distinción sea útil para entender ciertas cuestiones, pero me parece que insistir tanto en ella como hace Marías acaba llevando a afirmar que lo que en primera instancia parece ser una distinción teórica, acabe siendo una distinción efectiva y real. Por ejemplo, y relacionándolo con el tema que nos ocupa, creo que intentar pensar el hombre en cuanto estructura empírica desde la futurición es un error. El hombre, como bien explica el propio Marías, está sujeto a ciertas condiciones temporales: el ciclo de los días, el ciclo de las estaciones, etc. Pero desde esta caracterización lo único que en rigor podríamos decir es que el hombre es temporal, no futurizo. El tiempo al que Ortega se refiere cuando habla de futurición no es el tiempo cosificado, sino un tiempo vital muy distinto. Como dice el propio Ortega: “[...] hay dos tiempos

⁶² Helio CARPINTERO, *Julián Marías: Una vida en la verdad*, ob. cit., 2008, p. 85.

⁶³ Son ciertamente audaces estas afirmaciones de Marías sobre la variabilidad absoluta de las condiciones empíricas de la existencia humana, que parecerían ponerle en la senda del transhumanismo. Lo cierto es que estas ideas, como la mayoría de la producción de Marías, se encuentran ya anunciadas en la obra de Ortega, si bien con un sentido y alcance un tanto distintos.

distintos, el tiempo vital, que es real y primario, y el tiempo de las «cosas», el del mundo sustancial, que es el que miden los relojes”⁶⁴. Marías es muchas veces consciente de esta distinción, pero en otros pasajes cae en esta confusión de un tiempo y otro, lo que da la impresión de no haber interiorizado esta distinción plenamente.

Obvia decir que diferenciar realmente estas esferas, la analítica y la empírica, es romper con Ortega en lo más íntimo de su pensamiento. Ortega está intentando pensar una metafísica más allá de la división entre sujeto y objeto, una metafísica en la que la realidad radical no sea uno u otro por separado, sino la unión ejecutiva entre ambas. Si Marías llega a separar estructura analítica y estructura empírica es palmario que recae en esta división idealista de sujeto y objeto. Mas esto es lo que se desprende de muchos pasajes de la *Antropología metafísica*. Leyendo esta obra, y en especial los cruciales últimos capítulos, uno queda con la fuerte impresión de que hay dos esferas efectivamente separadas, dos dimensiones cuyo nexo o relación no está nada clara. Para comprender estos aspectos problemáticos de la distinción entre estructura analítica y estructura empírica lo mejor es atender a los últimos capítulos de la *Antropología metafísica*. Al hilo de varios textos vamos a ver cómo Marías está efectivamente disociando ambas estructuras, contradiciendo así la tesis fundamental orteguiana de la inseparabilidad de yo y circunstancia.

4. Proyecto y muerte

En estos últimos capítulos de su obra capital Marías se va a enfrentar al problema de la muerte. Es fácil entender lo decisivo que es este problema para la problemática que venimos discutiendo. La vida, tanto para Ortega como para Marías, es antes que nada un proyectarse a sí misma. Pero, ¿qué sucede cuando este proyecto se encuentra con la muerte, su abrupta interrupción? De la manera en que nos enfrentemos a la muerte depende totalmente el proyecto que seamos, el proyecto en que consista nuestra vida. Vamos a ver cómo el dispar enfrentamiento a la muerte en Ortega y Marías determina también la filosofía de cada uno.

A partir del capítulo XXIX de la *Antropología metafísica*, empezamos a encontrarnos afirmaciones como la siguiente: “No es mi vida la que desemboca inexorablemente en la muerte; es el hombre que yo soy”⁶⁵. En esta frase puede empezar a verse cómo Marías separa efectivamente la estructura analítica de la estructura empírica. Lo que en capítulos anteriores podría

⁶⁴ VIII, 434.

⁶⁵ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 213.

interpretarse como una mera distinción intelectual se descubre como una separación totalmente real. Esto es algo que no tiene lugar en la filosofía de Ortega, y es algo que el propio Ortega no admitiría. Nuestra proyección tiene como una de sus características el ser una proyección finita, una proyección que se sabe con un final. Esta afirmación es también problemática, y tiene unas consecuencias muy graves y muy concretas en el sistema orteguiano. Pero lo cierto e indudable es que Ortega no estaría de acuerdo con Marías en este punto.

En la misma línea que la anterior cita, dice Marías: “La muerte corporal, inexorable, no es mi muerte”⁶⁶. La muerte biológica no implica la muerte biográfica, viene a decir Marías. Pero, desde Ortega, esto es completamente falso, pues aunque biología y biografía no se identifiquen, lo biológico es una condición circunstancial imprescindible de mi vida biográfica. Podría decirse que mi vida continúa tras la muerte orgánica: puede entenderse que continúa en la vida de los otros, o que continúa mediante la reencarnación en la vida animal, incluso podría decirse que mi vida continúa de alguna manera espiritual; pero lo que no puede decirse es que esa vida que continúa sea *mi* vida biográfica. Por eso la distinción entre lo *que* somos y *quién* somos que ensaya Marías tampoco solventa el problema, ni mucho menos. Quién somos no es exclusivamente un cuerpo, pero sin un cuerpo desde luego no somos nosotros.

La tesis principal de Marías es la siguiente: “Vivir es proyectar, imaginar, anticipar; es seguir proyectando, imaginando y anticipando; soy inexorablemente futurizo, orientado al futuro, remitido a él; no hay razón intrínseca ninguna para que se agote la proyección argumental de mi vida”⁶⁷. Esta afirmación puede parecer muy acertada, muy coherente con todo lo dicho anteriormente. La preeminencia del futuro, de nuestra proyección, parecería implicar que la muerte no es algo que le afecte propiamente. Pero en mi opinión esto es una manera engañosa de presentar los términos del problema. Sí hay una razón intrínseca que impide que nuestra vida como proyección siga más allá de la muerte: esa razón es que la vida como proyección es una vida que tiene como componentes básicos el yo y la circunstancia. Sin circunstancia no puede haber proyecto. Por mucho que nuestra vida se defina como futurición, esta futurición es algo que se da en el presente, y el presente *requiere inexorablemente* la materialidad de nuestra circunstancia.

Un gran conocedor de la obra de Marías como es Juan Padilla lo expone del siguiente modo: “La estructura empírica misma en cuanto tal, es decir, el

⁶⁶ *Ibidem*, p. 216.

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 215-216.

hecho de que haya una cualquiera, no determinada, es según Marías, un requisito necesario para que haya vida; es por consiguiente un ingrediente de la estructura analítica⁶⁸. Así expresado, estructura empírica y estructura analítica parecen intrínsecamente ligadas, salvando la cesura de la que antes acusábamos a Marías. Pero esto no es así, y la clave está precisamente en la puntualización de “una cualquiera, no determinada”. Esta indefinición sobre la estructura empírica sugiere que lo único realmente necesario desde el punto de vista de la estructura analítica es que haya una estructura empírica, dando igual que ésta sea de un modo u otro. Esta indiferencia muestra que lo que verdaderamente sucede es que la estructura empírica es tragada por la estructura analítica. La estructura empírica, así, queda como algo irrelevante e incapaz de ninguna influencia sobre la estructura analítica.

Marías es perfectamente consciente de lo problemático de su interpretación, de la tensión que hay entre su planteamiento y el de Ortega. Por eso él mismo dice en estas páginas finales: “como la circunstancia es un ingrediente esencial de mi realidad y yo no soy concebible sin ella, la muerte afecta a la realidad de mi vida en su sentido radical”⁶⁹. Sin embargo, Marías sólo afirma esto para negarlo. Y lo niega intentando mostrar que la relación entre mi vida y la circunstancia es algo problemático: “La conexión que un proceso somático —la enfermedad, la destrucción mecánica, la muerte biológica, en suma— pueda tener conmigo, con la persona que soy yo, es literalmente problemática”⁷⁰. ¿Literalmente problemática? No es algo dado *cómo* la enfermedad o la perspectiva de la muerte influyen en mí: puedo derrumbarme ante ellos o verlos como el acicate e impulso para vivir. Pero lo que no es problemático es que exista una conexión determinante entre la enfermedad o la muerte y el proyecto que soy. Pretender que pueda haber una vida desligada de la muerte y la enfermedad es pretender que haya una vida sin circunstancia, y esto es, simple y llanamente, idealismo. Poner esto en duda como hace Marías es poner en duda el sistema orteguiano en su mismo seno. Ésta es la decisiva diferencia entre Marías y Ortega. Como repite Marías numerosas veces en estos últimos capítulos: “[...] mi vida consiste en una pretensión de eternidad”⁷¹. Ortega, por el contrario, diría que la vida es reconocimiento de su finitud. Para Ortega reconocer que tenemos los días contados es lo que nos impide quedarnos en el limbo de la disponibilidad y nos obliga a vivir. Y no a vivir de cualquier manera,

⁶⁸ Juan PADILLA, *Ortega y Gasset en continuidad: la Escuela de Madrid*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, p. 183.

⁶⁹ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 220.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 221.

⁷¹ *Ibidem*.

sino a vivir desde la gravedad que impone el hecho de que sólo tenemos *esta vida* y sólo tenemos un intento para acertar⁷².

En este punto, no obstante, creo que Marías recupera –mediante un rodeo ultraterrenal– la idea de futurición orteguiana en toda su fuerza e intensidad. Marías entiende la otra vida como la vida en que todo lo querido y deseado se cumplirá. De este modo, la gravedad de esta vida consiste en que lo elegido en ella será para siempre en la eternidad:

Nos pasamos la vida acongojados por la fugacidad de las cosas, que se nos escurren y deslizan entre las manos, por las nieves de antaño; pero ahora su fugacidad está amenazada por un “para siempre”. Podría pensarse que la realidad en la otra vida estuviese determinada por la autenticidad y plenitud con que hubiese sido deseada o querida en ésta⁷³.

¡Pero qué es esto sino una definición de la vocación según Ortega! En dependencia de la autenticidad y plenitud con que persigamos y nos esforcemos en ser “ese que tenemos que ser”, así será nuestra vida. Ortega no necesita recurrir a la vida ultraterrena para dotar de gravedad a esta vida. Como dice en su maravilloso texto titulado “Elegancia”:

La acción insensata o que tiene sentido deficiente, una vez elegida, va a llenar un pedazo incanjeable de nuestro tiempo vital, va a convertirse, por tanto, en trozo de nuestra realidad, de nuestro ser. El albedrío nos ha jugado, pues, una mala pasada. En vez de hacernos ser esa óptima realidad que era posible, en vez de dar paso franco a ese mejor ser nuestro que se nos presentaba como el que teníamos que ser, por tanto, como el auténtico, lo ha suplantado por otro personaje inferior. Esto equivale a haber aniquilado una porción, mayor o menor, de nuestra verdadera vida que ya nadie podrá resucitar porque ese tiempo no vuelve⁷⁴.

Todo lo que hacemos pasa a formar una parte fatal de nuestra realidad, de nuestra vida; y por eso en un sentido más radical, lo que proyectemos, lo que

⁷² Sería también interesante comparar el tratamiento que hace Ortega de esta temática con la manera de tratarlo por parte de Heidegger. A partir de la misma idea, la del reconocimiento de nuestra finitud, de nuestra condición de proyectos finitos –de ser-para-la-muerte en términos heideggerianos– Heidegger va a sacar unas conclusiones diametralmente opuestas a las de Ortega. Creo que es en esta dispar interpretación de la finitud humana donde los planteamientos de ambos autores se encuentran máximamente distantes, una distancia que marca por completo no sólo el cariz pesimista u optimista sino también el contenido y alcance del pensamiento de ambos autores.

⁷³ Julián MARÍAS, *Antropología metafísica*, ob. cit., p. 224.

⁷⁴ IX, 1173.

queramos y deseemos, es lo que seremos para siempre. Por eso dice Ortega, en unas líneas que Marías secundaría con toda seguridad: “Incluso cuando mi vocación es religiosa, es decir, que soy llamado a no preocuparme del mundo, a comportarme según y en vista de lo ultramundano, de la «otra vida» y «el otro mundo», a lo que en realidad soy llamado es a un tipo de vida en este mundo y en esta vida”⁷⁵. Creo que Marías es también en este caso un ejemplo vivo de la diferencia entre ideas y creencias. A pesar de que su formulación intelectual, en forma de idea, del concepto orteguiano de futurición fuera imperfecta, su comprensión pre-intelectual, sus creencias acerca de la futurición, estaban perfectamente en sintonía con el concepto original de Ortega. La tesis vital de Marías acaba siendo idéntica a la de Ortega, pues tanto el uno como el otro afirmarían que “aquello que queremos ser es lo que seremos realmente y para siempre”. Marías –mediante un rodeo escatológico– acaba conviniendo con Ortega en que somos futurición de manera radical, y no futurizo. Así pues, creo que Marías sí acaba manteniendo el pulso vital orteguiano. Por mucho que la aparición de la “otra vida” traiga problemas filosóficos, lo que no se puede negar es que Marías conserva el mensaje orteguiano de hacerse cargo de la propia vida y hacer de ella una gran obra.

En cualquier caso, creo que, dada la gran oportunidad que las nuevas *Obras completas* han brindado a los nuevos investigadores de la obra orteguiana, haríamos bien en estudiar a fondo los cursos, apuntes y demás textos inéditos a las que antes no teníamos acceso. Y no sólo eso, sino también releer los textos canónicos de Ortega a la luz de estos nuevos textos antes desconocidos. Como el propio Ortega decía, el verdadero peligro no reside en intérpretes malévolos cuyas intenciones acaban siempre desenmascaradas, sino en intérpretes benévolos⁷⁶, como Marías, cuya interpretación en ocasiones no llegan a hacer justicia al interpretado. Dos ideas clave en la obra de Ortega como son ejecutividad y futurición, habían pasado un tanto inadvertidas durante muchos años. No tanto la primera, la ejecutividad, que sí ha merecido más atención por parte de los comentaristas. Pero la segunda, la idea de futurición, ha sido largamente e injustamente olvidada. En parte por no disponer de textos claves, en parte por

⁷⁵ VIII, 438. Esta discusión acerca del problema de la otra vida desde las categorías de Ortega da una muestra de la fuerza que el planteamiento orteguiano puede tener como base para una filosofía cristiana, tal y como ya apuntó hace algunos años Ciriaco MORÓN ARROYO, *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones Alcalá, 1968. La filosofía de Julián Marías es también un ejemplo de esta posible apropiación cristiana. Aun así creo que no hay que dejar ninguna duda sobre la aconfesionalidad del pensamiento de Ortega, pues las aplicaciones que de su pensamiento se hagan caen fuera de la responsabilidad del maestro.

⁷⁶ Esto recuerda a la airada nota que ya hemos mencionado, en la que Ortega previene a “los jóvenes que de buena fe” le habían malinterpretado, pues “distráidos por mis imágenes, han resbalado sobre mis pensamientos”, V, 128 n.

interpretaciones deficientes como la de Marías. Opino que en esta nueva etapa de los estudios orteguianos la idea de futurición recibirá el debido tratamiento, pues dicha idea constituye el núcleo metafísico donde se asienta su última filosofía, el denominado racio-historicismo, que es con toda probabilidad la parte más lograda y original de su pensamiento. ●

Fecha de recepción: 19/02/2014

Fecha de aceptación: 28/07/2014

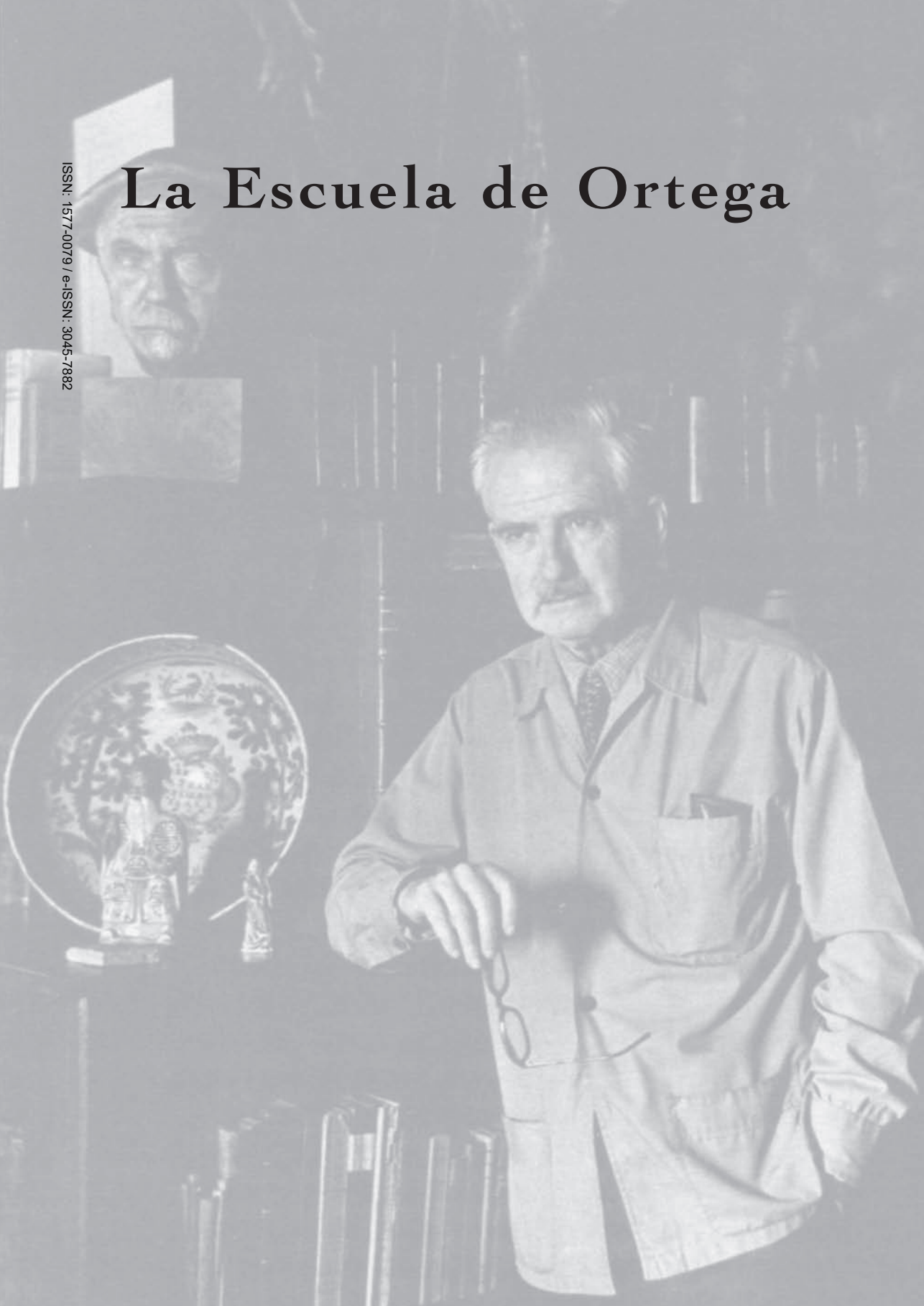
■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARMENTEROS CUARTANGO, E. (2006): "La índole técnica de la antropología de Ortega: una interpretación desde el pragmatismo", *Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología*, 9.
- (2006): "Una aproximación a la «impronta» pragmática de la filosofía de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, 12-13, pp. 153-172.
- BERGSON, H. (1999): *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Salamanca: Sígueme.
- CARPINTERO, H. (2008): *Julián Marías: Una vida en la verdad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- CEREZO GALÁN, P. (1984): *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel.
- CONILL SANCHO, J. (2013): "Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana", en J. ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 207-227.
- DOMINGO MORATALLA, T. (2005): "José Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica. La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico", en F. H. LLANO ALONSO y A. CASTRO SÁENZ (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, pp. 373-410.
- GRAHAM, J. T. (1994): *A pragmatist philosophy of life in Ortega y Gasset*. Columbia: University of Missouri Press.
- HUSSERL, E. (2002): *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, introducción, notas y traducción de A. SERRANO DE HARO. Madrid: Trotta.
- LASAGA MEDINA, J. (2003): *José Ortega y Gasset (1883-1955) Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2013): "La madurez del filósofo: los cursos de los años treinta", en J. ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 69-89.
- MARÍAS, J. (1995): *Antropología metafísica*. Madrid: Alianza Editorial.
- MORÓN ARROYO, C. (1968): *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Ediciones Alcalá.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset.
- PADILLA, J. (2007): *Ortega y Gasset en continuidad: Sobre la escuela de Madrid*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (2002): *La innovación metafísica de Ortega: Crítica y superación del idealismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SAN MARTÍN, J. (1986): *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED.
- (2008): *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón: introducción de la fenomenología*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (2012): *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- (2013): "La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*", en J. ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 47-68.
- VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. (2011): "Hacia la definición de un nuevo liberalismo. El pensamiento tardío de Ortega y Gasset", *Arbor*, vol. 187, 750 (2011), pp. 741-754.
- ZAMORA BONILLA, J. (2002): *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés.
- (2013): "La razón histórica", en J. ZAMORA BONILLA (ed.), *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, pp. 91-120.

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

La Escuela de Ortega



< Julio Caro Baroja

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

Ortega, en el recuerdo y en la obra de Caro Baroja

Presentación de Francisco Castilla Urbano

ORCID: 0000-0001-6388-9474

I. Introducción

Julio Caro Baroja escribió “Ortega en mi memoria” en agosto de 1982. El texto se publicó en un número de la *Revista de Occidente* dedicado al filósofo, con motivo del centenario de su nacimiento¹. No era la primera vez que Julio Caro escribía sobre Ortega, aunque sí la primera, y la única, en que lo hacía con dedicación expresa al mismo y no dentro de un texto que se ocupaba de otro asunto o junto con otros autores. El interés de lo dicho por alguien que conoció a Ortega muy de cerca, que convivió con los miembros de su familia desde que era niño hasta su muerte y que mantuvo fuertes lazos de admiración, amistad y colaboración con el pensador madrileño en distintos períodos de su vida, no puede ocultarse. Este interés es mayor, si cabe, cuando procede del testimonio de un intelectual de excepcional importancia en la España del siglo XX, de quien se cumple este año el centenario de su nacimiento. Por eso creo que merece la pena un acercamiento a las relaciones entre estos dos grandes hombres, acercamiento que, tomando como guion el texto que comentamos, necesariamente ha de pasar por tres ámbitos: el de la memoria, el afectivo y el intelectual.

II. De “Ortega en mi memoria” a las memorias de Julio Caro Baroja

En *Los Baroja (Memorias familiares)*, Julio Caro Baroja ha plasmado su vida y la de su familia con un interés y un estilo literario admirables. En *Semblanzas ideales. Maestros y amigos* también ha dedicado excelentes páginas a narrar la vi-

¹ Julio CARO BAROJA, “Ortega en mi memoria”, *Revista de Occidente*, 24-25 (mayo, 1983), pp. 65-75. (Véase a continuación).

Cómo citar este artículo:

Castilla Urbano, F. (2014). Ortega, en el recuerdo y en la obra de Caro Baroja. *Revista de Estudios Orteguianos*, (29), 183-208.
<https://doi.org/10.63487/reo.375>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 29. 2014
 noviembre-abril



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

da de personas con las que ha mantenido los más diversos vínculos, desde la admiración lejana, sin coincidencia temporal, hasta el afecto familiar o de trato, desde el agradecimiento al encuentro profesional o de magisterio; todas estas características convivían con la simpatía hacia el biografiado, proporcionando magníficos acercamientos a personajes clave de la vida cultural española.

Ambas obras se publican en los años setenta, si bien muchas de las biografías incluidas en *Semblanzas ideales* pertenecen a la década anterior. Lo que llama la atención es que, a pesar de la importancia que siempre le ha otorgado a su relación con Ortega, el relato específico de sus relaciones se demorara tanto. Ciertamente que en *Los Baroja* son muchos e interesantes los comentarios sobre el filósofo y que mucho de lo dicho allí va a ser repetido en “Ortega en mi memoria”, pero dado el protagonismo orteguiano en la España de la primera mitad del siglo veinte y el de los Baroja, la familiaridad entre uno y otros, y la propia relación de Julio Caro con Ortega y su familia, es difícil resistirse a la exigencia de una presencia mayor de todos ellos en sus publicaciones. A falta de una explicación clara, tal vez haya que suscribir un comentario un tanto críptico de Julio Caro en un período muy posterior al que nos ocupa: “las relaciones entre los Ortega y los Baroja han sido siempre un poco raras”².

Cuando no hay más, toca conformarse con lo existente, y una de las cosas que atrae la atención de lo que ha escrito Julio Caro es el predominio del género memorístico en sus aproximaciones a la figura de Ortega. Esto resulta evidente en el título que nos ocupa, pero no lo es menos en el resto de comentarios que Caro Baroja dedica al filósofo. Sea a propósito del relato de sus encuentros, sea en relación a algún acontecimiento en el que estuvo presente o sobre el que expresó su opinión o sea, en fin, por algún motivo que afecta a sus investigaciones, la presencia de Ortega en la escritura del sobrino de Pío Baroja es siempre una presencia desde el recuerdo. Este rasgo puede parecer lógico si se tiene en cuenta la diferencia de edad entre ambos, pero incluso cuando Julio Caro, en la etapa más tardía de sus relaciones, nos cuente su colaboración intelectual con Ortega, recurrirá al relato de su experiencia y no a la descripción de sus coincidencias o diferencias teóricas. Éstas, a diferencia de lo que *dice* en sus memorias o lo que *muestra* con sus afectos, deben entresacarse de sus trabajos, sin que resulte fácil.

Del papel jugado por el recuerdo, por si no fuera suficiente su título, es más que expresivo el párrafo inicial de “Ortega en mi memoria”. No sólo lo introduce su autor mencionando cómo su tendencia a recordar y su capacidad para ha-

² Julio CARO BAROJA y Francisco J. FLORES ARROYUELO, *Conversaciones en Itzea*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 91.

cerlo se incrementan con el calor veraniego, sino que reconoce que esa relación entre calor y memoria ha ido ganando espacio en sus preferencias con el transcurso del tiempo³. Firmado todo ello desde Churriana, en pleno mes de agosto, no puede caber duda de la importancia del recuerdo en esta aproximación.

Fruto del mismo, Caro Baroja nos ofrece varias imágenes de Ortega: “No una ni dos. Por lo menos tres: o tres y media si se quiere. Porque a las que puedo asegurar que son directas, he de añadir otra, construida por medio de recuerdos y referencias familiares, que corresponde a una época anterior a la de mis propios recuerdos”⁴. Tal vez proceda empezar por esta última, porque la relación de Julio Caro Baroja con José Ortega y Gasset se establece a partir de la que mantiene éste con su tío Pío; con Ricardo, el hermano de este, nunca debió ser mucha la compenetración.

El novelista y el filósofo se habían conocido a inicios del siglo XX, por mediación de Ortega Munilla, el padre de Ortega, que dirigía *El Imparcial*, donde Pío Baroja comenzó a publicar desde su llegada a Madrid⁵. La relación se hace más profunda al coincidir ambos en un viaje a París, en 1905, cuando Ortega se dirige a Alemania y D. Pío a Londres; desde entonces y por espacio de veinte años, no dejará de afianzarse su amistad, aunque nunca estará exenta de diferencias políticas⁶ y teóricas⁷. Unas y otras acabarán por enfriar primero y hacer saltar por los aires después dicha relación. De momento, conviene recordar que en ese intervalo nace Julio Caro Baroja (1914), y que con menos de diez años acompañaba a su tío los domingos a comer a la “casa atestada de libros” del filósofo, en la calle Serrano: “Era una casa en la que creo había dos cosas importantes: los libros y los chicos. Porque Ortega y su mujer,

³ Julio CARO BAROJA, “Ortega en mi memoria”, ob. cit., p. 65: “he de confesar que ahora me gusta más sentir calor y recordar que hace unos años”. (Véase a continuación).

⁴ *Ibidem*, pp. 65-66. (Véase a continuación).

⁵ *Ibidem*, p. 74. (Véase a continuación).

⁶ La germanofilia del novelista no se modificó en la I Guerra Mundial, mientras Ortega se esforzaba por distinguir entre la ciencia alemana y el régimen político de aquel país, que distaba de merecer su admiración. Véase JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Una respuesta a una pregunta” (13-IX-1911), en *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Taurus / Fundación Ortega y Gasset, 2004-2010, I, p. 455, en adelante: I, 455.

⁷ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote* (1914), I, 759 y 772, nota 2; véase “Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa”, VII, 270-294, “Ideas sobre Pío Baroja”, *El Espectador I* (1916), II, 211-241 y “Calma política. Un libro de Pío Baroja” (13-IX-1912), I, 540-544. Ortega afirma haber escrito un ensayo sobre su obra en 1910 (“Una primera vista sobre Baroja”, *El Espectador I* (1916), II, 242-261), pero no lo publicó hasta 1915 (p. 242 nota). Sin embargo, no fue así; como señaló E. Inman FOX, “Introducción”, en JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones sobre la literatura y el arte: (la manera española de ver las cosas)*. Madrid: Castalia, 1988, p. 28, y confirman los editores de la última edición de las *Oc* (VII, 876), el texto, junto con “Pío Baroja: anatomía de un alma dispersa” (VII, 270-294), “[Variaciones sobre la *circum-stantia*]” (VII, 295-306) y “La voluntad del Barroco” (VII, 307-318), pueden fecharse en 1912.

doña Rosa, han sido de los padres que he conocido yo con un amor más tierno y solícito por su prole”⁸. Su amistad con los hijos de Ortega, con Miguel, Soledad y especialmente con José, su compañero de juegos, se cimentó durante aquellos años, reforzada también por su común pertenencia al Instituto-Escuela, donde habría de permanecer Caro Baroja desde 1921 hasta 1931⁹.

Antes de abandonar esa enseñanza y encaminarse a la Universidad, Caro Baroja va a asistir al final del buen entendimiento entre Ortega y su tío Pío. En las “Ideas sobre la novela” (1925), del primero, se alude a dos escritos de Baroja sin excesiva amabilidad¹⁰; uno de ellos es el prólogo a *La nave de los locos*, de Pío Baroja, que viene a certificar sus diferencias en esta materia. Poco después, los comentarios que le dedica el filósofo en el ensayo “Amor en Stendhal”, de 1926¹¹, delatan la pérdida de la confianza. No dejan de verse en tertulias y salones, pero las idas a la casa de Ortega se van espaciando. También van quedando en el olvido las visitas a Itzea, la casa que Pío Baroja compró en Vera de Bidasoa y que fue restaurando hasta convertirla en el lugar más característico de su familia. Durante años, los Ortega veranearon cerca, en Zumaya, y no era extraño ver aparecer por Vera al filósofo, solo o en compañía, para encontrarse con el novelista¹². En alguna ocasión, la llegada se convertía en la antesala de un viaje, en el que ambos se implicaban durante unos días¹³.

El distanciamiento se acentúa y afecta también al plano político; el protagonismo que va adquiriendo Ortega desde el final de la Dictadura de Primo de Rivera y, sobre todo, tras la proclamación de la República, es inverso a la desconfianza ante los acontecimientos y a la consiguiente retirada de la primera línea de Pío Baroja¹⁴. Durante este tiempo, Caro Baroja alude a algún episodio de honorable reconocimiento, como cuando el novelista ingresó en la Academia de la Lengua, en el año 1935¹⁵, y el propio Ortega “me pidió unas invitaciones para el acto”¹⁶; pero, lo cierto es que el novelista y el filósofo casi dejaron de tratarse. Sus relaciones todavía experimentaron un retroceso, si cabe, mien-

⁸ Julio CARO BAROJA, *Los Baroja (Memorias familiares)*. Madrid: Taurus, 1978, p. 182. De “recuerdo seguramente inventado pero feliz de Julio Caro Baroja”, habla Jordi GRACIA, *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus, 2014, p. 351.

⁹ Julio CARO BAROJA, “Una vida en tres actos” (1981), *Príncipe de Viana. Homenaje a Julio Caro Baroja*, LVI, 206 (1995), pp. 577-589 (p. 578).

¹⁰ José ORTEGA Y GASSET, “Ideas sobre la novela” (1924-1925), III, 879-908.

¹¹ José ORTEGA Y GASSET, “Amor en Stendhal” (1926), V, 465.

¹² Julio CARO BAROJA, “Ortega en mi memoria”, ob. cit., p. 67. (Véase a continuación).

¹³ Julio CARO BAROJA, *Los Baroja (Memorias familiares)*, ob. cit., p. 78.

¹⁴ Julio CARO BAROJA, “Ortega en mi memoria”, ob. cit., pp. 67-68. (Véase a continuación).

¹⁵ Julio CARO BAROJA, “Pío Baroja. Recuerdos”, en *Semblanzas ideales. Maestros y amigos*. Madrid: Taurus, 1972, p. 46.

¹⁶ Julio CARO BAROJA, “Ortega en mi memoria”, ob. cit., p. 70. (Véase a continuación).

tras estaban en París, durante la Guerra Civil. Tras su vuelta a Madrid no volvieron a verse.

El pequeño Julio Caro se introduce inevitablemente por el resquicio de la memoria de lo ocurrido entre Ortega y Pío Baroja, pero hay que esperar unos años, hasta su juventud, al menos, para que cobre protagonismo por sí mismo. Aquí se hace inevitable entrar en el ámbito afectivo.

III. Afectos y confidencias

A Julio Caro no se le escapa el distanciamiento entre Ortega y Pío Baroja y, al iniciar sus estudios en la Universidad de Madrid, opta por no seguir las enseñanzas del filósofo: “Por un exceso de pudor y también porque entonces estaban alejados mi tío y él no fui a las clases de Ortega. Ahora lo siento”¹⁷. Viene un largo período en el que los afectos quedaron ensombrecidos, pero Caro Baroja vive lo suficiente del momento como para ser testigo del ascenso y caída de la empresa política orteguiana durante la República. Después, la guerra; casi de inmediato, la otra guerra y, por fin, la vuelta a España: “mis recuerdos de Ortega se hacen más fuertes y más entrañables”. Una vez en Madrid, el filósofo no puede dar clase en la Universidad e intenta reanudar su actividad al margen de ésta. Las dificultades con las que se encuentra no son pocas. En Lisboa ha leído algunas cosas de Julio Caro y las relaciones afectivas e intelectuales no tardan en restablecerse:

Yo no vi a Ortega ni a su familia apenas entre 1940 y 1948, como no los había visto de 1929 a 1935. Pero por el verano de 1948 tuve ocasión de volver a hablar con él y desde entonces hasta su muerte fui asiduo de su tertulia y reanudé la vieja amistad familiar. Creo que Ortega tenía cierta estimación por mis trabajos, aunque me consideraba una persona “heteróclita”, como lo dijo cierta vez delante de varios. Y yo le estoy muy agradecido porque en una época en la que no vi a mi alrededor más que mezquindades en la vida profesional, me dio alientos¹⁸.

¹⁷ Julio CARO BAROJA, *Los Baroja (Memorias familiares)*, ob. cit., p. 208.

¹⁸ *Ibidem*, p. 422. En ese mismo lugar, señala: “El año 1950 participé en el curso del Instituto de Humanidades organizado por Ortega y Gasset”; en realidad, el curso comenzó en 1949, el 21 de noviembre, a pesar de que Julio Caro, tras confirmar esta fecha en una carta de fecha 11 de noviembre dirigida a Julián Marías desde Bujalance, remitió un telegrama desde Pozoblanco el 16 de ese mes intentando aplazarlo hasta el 28. Su destinatario, Julián Marías, le contestó inmediatamente por el mismo medio, confirmandole que empezaba el 21. Los tres documentos figuran en el Archivo de la Fundación Ortega-Marañón. El año queda confirmado en Julio CARO BAROJA, “El sociocentrismo de los pueblos españoles” (1954), en *Razas, pueblos y linajes*. Murcia: Universidad de Murcia, 1990 (1957), p. 278.

Caro Baroja tenía la misma edad de Soledad Ortega, pero no pertenecía al grupo de discípulos, como Marías, Garagorri, Soledad Franco, etc., que se había formado en torno al filósofo precisamente en los años de la República, cuando el futuro antropólogo permaneció alejado de Ortega. Esto dio un carácter especial a su seguimiento de la filosofía orteguiana, que nunca fue tan especializado y gremial como el de los anteriores y otros muchos, sino algo más distanciado:

Seguí como lector a Ortega en su quehacer de crítico, de sociólogo, de teórico de la Historia más que en su condición de filósofo puro y sus discípulos eran discípulos filosóficos en esencia. Aunque he hecho esfuerzos para enterarme de lo que es el pensamiento filosófico moderno y, por lo tanto, el de Ortega, yo no he podido salir del marco idealista, que me sirve como punto de arranque siempre¹⁹.

En este ámbito hay que situar la confianza que le muestra el filósofo, al hacerle participe de confidencias y comentarios llenos de franqueza. Muchos años después de haberlo hecho en busca del tío, Ortega volvería a aparecer de nuevo por Itzea, pero, en este nuevo período, para encontrarse con el sobrino:

Alguna vez, durante el verano, solía venir a Vera y me recogía. Paseábamos, luego, por las orillas del Bidasoa, frente a Biriattou y me hablaba más de recuerdos y experiencias que de asuntos científicos. Lo más amargo de aquellas conversaciones se refería a la vida política española²⁰.

La intimidad dura hasta el mismo momento de la muerte de Ortega, cuando le concedió el privilegio de escogerle entre otros, hacerle pasar a su habitación de la clínica Ruber²¹ y charlar un último rato con él²². También Caro

¹⁹ *Ibidem*, p. 423. La profesión de fe idealista será reiterada por Julio CARO BAROJA, *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, 2.ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 1970, pp. 169-170: "Yo soy todo menos un naturalista o un teólogo. He nacido en una época en que nadie se atreve a decir que es idealista en uno de los sentidos más estrictos de la palabra. Yo sí me atrevo. Soy idealista porque creo que, aunque las ideas no pueden estudiarse aisladas, todavía es más difícil estudiar las cosas reales sin echar mano de aquéllas. Soy idealista contra estos descubrimientos modernos respecto a la importancia de la vida, la existencia propia, etc., porque creo que el ajuste a planes y a esquemas previos que funcionan por sí mismos es el único criterio de comprensión que tienen el hombre de ciencia y el hombre de letras".

²⁰ Julio CARO BAROJA, "Ortega en mi memoria", ob. cit., p. 73. (Véase a continuación). Véase "Contera sobre Madrid", en *Estudios sobre la vida tradicional española*. Barcelona: Península, 1988, p. 296: "El verano antes de que falleciera, es decir, el de 1955, y durante algunos anteriores, solía yo acompañar con frecuencia a don José Ortega y Gasset, cuando, por la tarde, iba de Fuenterrabía a dar un paseo por las orillas del Bidasoa, frente a Biriattou".

²¹ Jordi GRACIA, *José Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 640.

²² Julio CARO BAROJA, "Ortega en mi memoria", ob. cit., pp. 73-74. (Véase a continuación).

Baroja demuestra su confianza en la familia de Ortega, cuando un año después, tras la muerte de su tío Pío, se retiró a descansar a su domicilio, escapando de las tensiones que había tenido que soportar.

En esos años de mutuo afecto se situán también los intercambios de lecturas, conocimientos y reflexiones a propósito de los asuntos que Caro Baroja irá abordando y que, por la correspondencia que publicó Soledad Ortega²³ y las propias manifestaciones de Julio Caro²⁴, se pueden resumir en tres temas: el “estudio de la noción de región, comarca, etc.”, que ocupó su curso en el Instituto de Humanidades; los preparativos de su viaje al Sahara, y la escritura posterior sobre lo investigado allí, con su proyecto de viaje a Oxford incluido.

Todos ellos van a dar lugar a publicaciones que van a reflejar huellas más o menos intensas de las ideas de Ortega en lo escrito por Julio Caro Baroja.

IV. El ámbito intelectual

1. Sobre la noción de región y comarca

La relación intelectual entre Ortega y Caro Baroja se inicia al poco de reanudar sus relaciones. El filósofo invita a Julio Caro a impartir un curso sobre *Geografía social de España* en el Instituto de Humanidades, la iniciativa cultural que lidera junto con J. Marías²⁵, y con la que pretendían acceder a un público que su exclusión de la Universidad les mantenía vedado. Ortega se refirió a esta colaboración como propia de un nieto con su abuelo²⁶. Julio Caro lo justifica aludiendo a la temprana madurez del filósofo y atribuyéndose a sí mismo un tardío florecimiento²⁷; su modestia parece excesiva: había publicado para entonces varios libros y bastantes artículos. El curso se inicia a finales de 1949

²³ Soledad ORTEGA, “José Ortega y Gasset y Julio Caro Baroja: un diálogo epistolar”, *Revista de Occidente*, 184 (1996), pp. 7-26.

²⁴ Julio CARO BAROJA, *Los Baroja (Memorias familiares)*, ob. cit., p. 424.

²⁵ Julián MARIAS, *Ortega. Las trayectorias*. Madrid: Alianza, 1983, p. 400: “Ortega preparó el Instituto, en largas conversaciones conmigo, sin contar con nadie más. Al proponer a otros su colaboración, les dijo: «El Instituto de Humanidades lo organizamos Marías y yo, porque somos dos insensatos que no tenemos nada que perder»”. En la portada del folleto reproducida por Marías en esta obra figuran ambos, mientras nada de ello se advierte al reproducir su contenido en las *Obras completas* de Ortega (VII, 11) de 1983. En la última edición sí se indica (VI, 1011) que se editó dos veces, una de ellas con encabezamiento de Aula Nueva. Instituto de Humanidades, “organizado por José Ortega y Gasset y Julián Marías”.

²⁶ Julio CARO BAROJA, *Los Baroja (Memorias familiares)*, ob. cit., p. 423. Alude a una entrevista de L. C. a Ortega en el *ABC* del 22 de noviembre de 1949, p. 3.

²⁷ Julio CARO BAROJA, “Ortega en mi memoria”, ob. cit., p. 71. (Véase a continuación).

“con un tema restringido al estudio de la noción de región, comarca, etc.”, y apenas quedan del mismo datos anecdóticos²⁸.

Tiene interés que, para preparar su intervención, Ortega recomendara a Julio Caro una lectura de su “Prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Bréhier”, llamando su atención sobre el contraste “entre la auténtica historia, que es dinámica, y la historia meramente morfológica, que es estática, es decir, cinematográfica”²⁹. El antropólogo le agradece la sugerencia y cree encontrar la inspiración para el trabajo encomendado³⁰, pero, poco después, una nueva recomendación de lectura quiere profundizar en esa idea. Se trata de la conferencia de la Universidad Libre de Berlín sobre Europa (*De Europa meditatio quaedam*) que Ortega había dictado tres meses antes, el 7 de septiembre; en la parte que le remite a Julio Caro le asegura que “encontrarás una doctrina más precisa sobre la sociedad y las formas de sociedad”³¹.

La *Meditación de Europa* plantea la existencia en los pueblos europeos de un “destino que les hacía, a la par, progresivamente homogéneos y progresivamente diversos”³². Europa es una sociedad en la que sus hombres conviven a veces de forma pacífica y a veces combativamente, “bajo un determinado sistema de usos”. Por eso,

[L]a historia de Europa, señores, que es la historia de la germinación, desarrollo y plenitud de las naciones occidentales, no se puede entender si no se parte de este hecho radical: que el hombre europeo ha vivido siempre, a la vez, en dos espacios históricos, en dos sociedades, una menos densa, pero más amplia, Europa; otra más densa, pero territorialmente más reducida, el área de cada nación o de las angostas comarcas y regiones que precedieron, como formas peculiares de sociedad, a las actuales grandes naciones³³.

²⁸ *Ibidem*. (Véase a continuación). Una versión algo diferente en Julio CARO BAROJA, *Los Baroja (Memorias familiares)*, ob. cit., p. 423.

²⁹ Carta de José Ortega y Gasset a Julio Caro Baroja, 17-X-1949, en Soledad ORTEGA, “José Ortega y Gasset y Julio Caro Baroja: un diálogo epistolar”, ob. cit., p. 11. La expresión la está manejando Ortega por este tiempo, véase “Meditación de Europa” (1949), X, 100, nota: “Por lo visto [Mommmsen] pagaba así tributo al vicio alemán de escamotear la historia trasmutándola en mera *Ideengeschichte*, es decir, de dinámica en abstracta cinematográfica”.

³⁰ Carta de Julio Caro Baroja a José Ortega y Gasset, 11-X-1949, en Soledad ORTEGA, “José Ortega y Gasset y Julio Caro Baroja: un diálogo epistolar”, ob. cit., p. 10: “Creo que ya lo voy perfilando”.

³¹ Carta de José Ortega y Gasset a Julio Caro Baroja, 17-X-1949, en Soledad ORTEGA, “José Ortega y Gasset y Julio Caro Baroja: un diálogo epistolar”, ob. cit., p. 11.

³² JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *De Europa meditatio quaedam* (1949), X, 82.

³³ *Ibidem*, p. 84.

En este dualismo encuentra Ortega la homogeneidad y diversidad que caracteriza a las sociedades europeas: por una parte, el gran sistema de usos europeos, también llamado civilización, que las equipara a todas hasta cierto punto; por otra, “el repertorio de sus usos particulares, esto es, diferenciales”. Ambos criterios han estado siempre presentes en la historia de Europa, pero uno u otro han podido dominar según la época.

El objetivo de la *Meditación de Europa* es hacer ver que el contraste, resuelto a veces en lucha a muerte, entre las naciones europeas tiene un fondo común que les otorga sentido, y que no es otro que la idea de Europa. Tras la mutua destrucción de la Segunda Guerra Mundial y la derrota alemana, lo que propone el filósofo es recuperar ese trasfondo sobre el que se han construido históricamente los distintos particularismos nacionales y otorgarle protagonismo. Aplicado esto de las fronteras de España hacia adentro, lo que Ortega le propone a Julio Caro es deconstruir el movimiento histórico que la ha integrado para averiguar cuáles eran las sociedades preexistentes³⁴.

No está claro hasta dónde llegó Caro Baroja en esta tarea, pero lo que resulta evidente es que en varios de sus artículos de esta época adoptó las propuestas y categorías que le proponía el filósofo. En concreto, Julio Caro menciona las conferencias del Instituto de Humanidades en dos artículos de los años cincuenta: “El sociocentrismo de los pueblos españoles”³⁵, donde aparecen dos nociones (homología y diferenciación) muy similares a las de Ortega, que van a adquirir una importancia fundamental en buena parte de lo que escribe Caro Baroja por esta época; también se recuerda el curso del Instituto de Humanidades en el pequeño artículo “Sobre los conceptos de región y comarca”³⁶. Ambas manifestaciones coinciden con la reseña del curso que nos proporciona una crónica de la época³⁷.

³⁴ Carta de José Ortega y Gasset a Julio Caro Baroja, 19-X-1949, en Soledad ORTEGA, “José Ortega y Gasset y Julio Caro Baroja: un diálogo epistolar”, ob. cit., pp. 12-14.

³⁵ Julio CARO BAROJA, “El sociocentrismo de los pueblos españoles” (1954), ob. cit., p. 278: “antes de lanzarme a elaborar una teoría de los motes o «seudogentilicios», me parece que he de construir sus cimientos y éstos los fabricaré con fragmentos de tres conferencias que di el año 49 en el Instituto de Humanidades”.

³⁶ Julio CARO BAROJA, “Sobre los conceptos de región y comarca”, en *Estudios sobre la vida tradicional española*, ob. cit., p. 317: “Durante el curso que el año pasado organizó el Instituto de Humanidades, me encargó don José Ortega y Gasset que desarrollara tres conferencias sobre «Geografía social de España», a las que siguieron unos atractivos coloquios. En el transcurso de ellos se vio con cierta claridad, a mi juicio, la necesidad de que se aplicaran diversos métodos históricos y sociológicos al estudio de la Geografía humana de España, abandonando viejos formalismos. Se discutió acerca de las llamadas «regiones naturales», y se señaló, por último, la conveniencia de que unidades como las aludidas, de la categoría de La Rioja, o la Bureba, o la Liébana, o la Maragatería, se denominaran más bien «comarcas»”.

³⁷ *ABC* del 30 de noviembre de 1949, p. 12: “Caro Baroja plantea en su curso, el problema de esas sociedades parciales españolas que no responden a presiones de tipo estatal, como res-

No me detendré en los detalles de lo dicho por Caro Baroja, que ya he comentado en otro lugar³⁸, pero sí destaco, junto con el señalado uso de las nociones de homología y deferenciación, el uso de categorías orteguianas en sus artículos de esta época. Parece indudable que en este momento el filósofo le sirve de guía intelectual: su énfasis en “que *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*”³⁹; su descalificación de “la interpretación geográfica de la historia”⁴⁰; la reivindicación de la perspectiva⁴¹, pero, sobre todo, su idea, a menudo asentada en las afirmaciones de Jakob von Uexküll, según la cual cada grupo y, en última instancia, cada sujeto, construye su propio mundo⁴²; su idea de los grupos sociales como individuos sometidos a “un sistema de presiones”, el mismo concepto de razón histórica que Caro Baroja no duda en utilizar para aludir a la propia constitución de las sociedades. Todas estas ideas aparecen en los ya citados “El sociocentrismo de los pueblos españoles” y “Sobre los conceptos de región y comarca”, pero también en su “Introducción al estudio de las formas de vida tradicional en España”⁴³, en “Ideas y

pondían, por ejemplo, los antiguos Reinos, ni a divisiones administrativas, como las provincias, o eclesiásticas, como las diócesis, sino que son puramente sociales, como la Mancha o la Rioja, o unidades más pequeñas, como los valles, las vecindades, las serranías, etc. Examinando esas sociedades elementales, algunas modernas y otras antiguas, y siguiendo dos criterios, de homología y de diferenciación, se podrá ver el proceso de formación e integración de la gran sociedad española”. Agradezco a mi amigo J. López Patau que me haya facilitado este dato.

³⁸ Francisco CASTILLA URBANO, “Ortega y Caro Baroja: amistad e intercambio intelectual”. Pendiente de publicación.

³⁹ José ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema* (1935), VI, 73.

⁴⁰ José ORTEGA Y GASSET, “Temas de viaje” (1922), en *El Espectador IV* (1925), II, 489-490: “Es una de tantas ideas lanzadas por el siglo XVIII (no se olvide que ésta viene de Montesquieu), y que, a pesar de no cumplir la promesa intelectual que nos hicieron, se han instalado en los espíritus como dogmas íntimos. A primera vista nada más plausible, en efecto, que admitir una estricta correlación de causa y efecto entre los climas y las formas de la vida humana. Nuestro intelecto se siente siempre atraído por parejas simetrías esquemáticas. Pero es el caso que a estas fechas no ha logrado nadie establecer ley alguna que permita derivar de un clima determinado una determinada institución política, un estilo artístico, una ideología. Se han visto florecer en un mismo clima las culturas más diferentes, y viceversa, una misma cultura atravesar climas distintos sin sufrir variaciones esenciales en su estilo”.

⁴¹ José ORTEGA Y GASSET, “Verdad y perspectiva”, en *El Espectador I* (1916), II, 163: “La realidad, pues, se ofrece en perspectivas individuales. Lo que para uno está en último plano, se balla para otro en primer término. El paisaje ordena sus tamaños y sus distancias de acuerdo con nuestra retina, y nuestro corazón reparte los acentos. La perspectiva visual y la intelectual se complican con la perspectiva de la valoración”.

⁴² José ORTEGA Y GASSET, *Las Atlántidas* (1924), III, 753: “Cada pueblo, cada época, operan nuevas selecciones sobre el repertorio general de objetos «humanos», y dentro de cada época y cada pueblo, el individuo ejecuta una última disminución”.

⁴³ Julio CARO BAROJA, “Introducción al estudio de las formas de vida tradicional en España” (1954), en *Razas, pueblos y linajes*, ob. cit., pp. 63-64.

personas en una población rural”⁴⁴ o en “Unidad y variedad etnológica del valle del Ebro”⁴⁵.

2. Estudios africanos

En 1955 se publica *Estudios saharianos*, fruto de un trabajo de campo intensivo en el Sahara, y en 1957 *Estudios mogrebtes*. Ambas obras suponen no sólo un nuevo campo de estudio para Caro Baroja, que hasta entonces no había dejado de tener como escenario de sus trabajos el territorio peninsular, sino que también muestran su compromiso con un nuevo método, que pasa de un funcionalismo de raíces naturalistas, sustituto a su vez del método histórico-cultural utilizado por don Julio hasta poco antes, a uno abierto hacia la historia y que tiene en la obra de Evans-Pritchard su principal inspirador⁴⁶.

Es interesante la relación entre Ortega y Caro Baroja que estuvo en el origen y desarrollo del viaje al Sahara previo al trabajo de campo. En el depauperado ambiente intelectual madrileño de la época, sólo Ortega demostró interés por el viaje, hasta el punto de citarle “en su casa de la calle de Monte Esquinza y no en la «Revista [de Occidente]» y estuvo un rato largo conmigo, mirando el mapa del desierto y evocando lecturas de viajes de que era, y sobre todo había sido, muy aficionado”⁴⁷.

⁴⁴ Julio CARO BAROJA, “Ideas y personas en una población rural” (1951), en *Razas, pueblos y linajes*, ob. cit., p. 312: “Ser español es cosa que influye en la psique individual de algún modo, seguramente de modo intenso; pero no está demostrado que esta influencia sea más fuerte sobre el alma del individuo que la ocasionada por el hecho de ser de La Mancha o de Andalucía, y dentro de Andalucía, de la sierra y no de la campiña”.

⁴⁵ Julio CARO BAROJA, “Unidad y variedad etnológica del valle del Ebro” (1952), en *Miscelánea histórica y etnográfica*. Madrid: CSIC, 1998, p. 117: “Las naciones renacentistas se tomaron, erróneamente a mi juicio, como unidades fundamentales desde el punto de vista psicológico y los antiguos reinos, las divisiones más viejas se pusieron en lugar muy secundario en los ensayos más conocidos. Pero ¿se puede ignorar la importancia psicológica que aún hoy día tiene el hecho de ser de uno de tales reinos, de una de tales comarcas prenacionales? Como hombres nacidos en una de ellas y no en otra, los montañeses, los alaveses, los riojanos, etc., se consideran diferentes entre sí; y diferentes no por causa de grandes presiones estatales, de fuerzas políticas y económicas que ejercen una coacción imperiosa, patente (sobre cuyo origen psicológico habría mucho que decir), sino por matices y apreciaciones que tienen un interés mayor desde el punto de vista de la psicología por su misma falta de obligatoriedad”.

⁴⁶ Francisco CASTILLA URBANO, *El análisis social de Julio Caro Baroja: empirismo y subjetividad*. Madrid: CSIC, 2002, pp. 112-122.

⁴⁷ Julio CARO BAROJA, *Los Baroja (Memorias familiares)*, ob. cit., p. 424. Por cierto que Jordi GRACIA, *José Ortega y Gasset*, ob. cit., p. 384, se confunde al afirmar que Ortega “tuvo siempre en la mesa de su despacho en la *Revista* una piedra del desierto del Sahara, negra y brillante, que regaló muchos años después a Julito, Julio Caro Baroja”; en realidad, quien le trajo como recuerdo del Sahara “una piedra negra y brillante de Smara, que tuvo en la mesa de su despacho en la *Revista* hasta el final” fue Caro Baroja (“Ortega en mi memoria”, p. 72). (Véase a continuación).

Este encuentro preparatorio será seguido por una correspondencia más bien escasa, pero sustancial. En ella, por una parte, cobran interés las confidencias y, por otra, el diálogo intelectual retrata muy bien lo que cada uno de los interlocutores está en condiciones de aportar al otro. Caro Baroja escribe a los dos meses de su llegada, para confirmar la dedicación permanente a la investigación de él y de su amigo Miguel Molina Campuzano, que le acompaña en el viaje: “estamos trabajando como mulas de buena clase”⁴⁸. Acompaña el comentario con una descripción detallada de multitud de aspectos de la vida de los saharauis, lo que después, debidamente elaborado, constituirá su libro y el de su colaborador⁴⁹.

La respuesta de Ortega, se eleva, inmediatamente después de los párrafos de cortesía, por encima de los pormenores propios del trabajo de campo. Lo que le interesa no es el detalle del funcionamiento de la cultura sino su inserción dentro de un esquema que haga posible su comparación con otras y la determinación del nivel que les corresponde en la escala de las sociedades⁵⁰. La sospecha orteguiana de que la cultura de los saharauis ocupa un lugar cercano al extremo inferior en cuanto a desarrollo le lleva a mantener el interés de su estudio para encontrar en la misma rasgos desaparecidos en otras sociedades que han dejado atrás esa etapa⁵¹. Por tanto, lo que puede ofrecer el estudio de los saharauis para Ortega es, sobre todo, su atractivo arqueológico: los datos de los aspectos más retrógrados de su sociedad deben servir para ilustrar lo que pudo ser la vieja cultura árabe de la que se suponen son un reducto elemental.

Es una pena que el filósofo no se extendiera más en sus sugerencias, pero incluso estas breves indicaciones son suficientes para poder afirmar que, en ese

⁴⁸ Carta de Julio Caro Baroja a José Ortega y Gasset, 8-I-1953, en Soledad ORTEGA, “José Ortega y Gasset y Julio Caro Baroja, un diálogo epistolar”, ob. cit., p. 17. Una experiencia que repite en su libro, Julio CARO BAROJA, “Introducción general”, en *Estudios saharianos*. Madrid: CSIC-IEA, 1955, p. VII: “Los días se sucedieron trabajando febrilmente; a veces, desde las nueve de la mañana a las nueve de la noche, con interrupciones ligeras o cortas, pues nada se desaprovechaba: desde la conversación con el hombre de prestigio hasta la charla con el muchacho que servía el desayuno o la comida”.

⁴⁹ Miguel MOLINA CAMPUZANO, *Contribución al estudio del censo de población del Sáhara español*. Madrid: CSIC-IEA, 1954.

⁵⁰ Carta de José Ortega y Gasset a Julio Caro Baroja, 24-I-1953, en Soledad ORTEGA, “José Ortega y Gasset y Julio Caro Baroja, un diálogo epistolar”, ob. cit., p. 20: “Creo que tratándose de un pueblo que no es primitivo y que aun *a priori* representa una forma si no degenerada por lo menos extenuada y reducida al mínimun de la cultura árabe el estudio tiene que partir de un cierto modelo (a fuer de tal esquemático), pero que pudiera considerarse como tipo medio en las formas de vida de esa civilización sahárica. Eso permitirá precisamente aforar el grado de primitivismo o de elementalismo de esas tribus que existen en cada cabila y que permiten sorprender en escorzo y desigualmente vestigios de la ruta que han seguido en su historia”.

⁵¹ *Idem*: “puede acontecer, lo mismo que en zoología, que esas colectividades y su contenido cultural conserven muchos componentes arcaicos que desaparecieron de otras más evolucionadas”.

momento, lo dicho por Ortega se inscribe dentro de un paradigma antropológico que Julio Caro ya había dejado atrás. Su interés es el pueblo y la cultura saharaui, mientras que Caro Baroja, como señalará después, en los *Estudios saharianos*, ha “estudiado problemas y no pueblos”⁵². En lo que, si no es una referencia implícita a los comentarios de Ortega, sirve en cualquier caso para darle respuesta, Julio Caro manifiesta que su objetivo al escribir este libro no son las conjeturas sobre evolución, orígenes, etc.⁵³; lo que ha pretendido es escribir una obra donde se haga algo similar a lo que ha hecho su amigo Julian Pitt-Rivers al estudiar “con extraordinaria agudeza el juego de la estructura social”⁵⁴.

Desde esta perspectiva, se comprende que Caro Baroja sitúe sus lecturas de Graebner y Frobenius y las influencias de Ortega al lado de las de Aranzadi, Barandiarán y Trimborn, como aquellas que le llevaron a trabajar con la noción de ciclos de cultura en la postguerra⁵⁵, previamente a este período funcionalista que se inicia con su trabajo africano. Este salto metodológico por parte de Caro Baroja guarda relación con su estancia en Inglaterra.

3. Inglaterra y el funcionalismo

En abril de 1953, Caro Baroja escribe a Lisboa a Ortega para anunciarle que ha dimitido de su cargo de director del Museo del Pueblo Español, que venía ocupando desde 1944. También le comunica la enfermedad grave de su tío Ricardo. Echa en falta “su conversación, su estímulo, sus reflexiones y preguntas”, a la vez que parece aproximarse a la tesis orteguiana de la barbarie del especialismo⁵⁶ cuando le comenta que “Aquí no hay ya más que profesionales de una rama de la ciencia (o de lo que sea) y gente que habla de memoria. Pero función intelectual ninguna”⁵⁷.

Junto con esta presencia de tesis características de Ortega en la correspondencia que le dirige Caro Baroja, lo más importante de su carta, a la vez que reconoce que está preparando lo que después serán sus *Estudios saharianos* y que va a viajar de nuevo a Inglaterra para realizar diversas consultas bibliográficas, seguramente sea la preocupación metodológica que refleja:

⁵² Julio CARO BAROJA, “Introducción general”, en *Estudios saharianos*, ob. cit., p. IX.

⁵³ *Ibidem*, p. 63, nota 3.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 270.

⁵⁵ Julio CARO BAROJA, “Sobre el estudio económico de la España antigua” (1968), en *España antigua (Conocimiento y fantasías)*. Madrid: Istmo, 1986, p. 122.

⁵⁶ José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas* (1930), IV, 441, y *Misión de la Universidad* (1930), IV, 541.

⁵⁷ Carta de Julio Caro Baroja a José Ortega y Gasset, 20-IV-1953, en Soledad ORTEGA, “José Ortega y Gasset y Julio Caro Baroja, un diálogo epistolar”, ob. cit., pp. 21-22.

A fines de mes iré a Oxford para perfilar mi trabajo africano leyendo cosas que aquí no hay. Si quiere V. algo de allí o de Madrid, dígamelo. Alternaré el estudio del Sahara con el de la técnica en el mundo antiguo y con un análisis teórico del “funcionalismo” aplicado a la historia⁵⁸.

Ortega le responde de inmediato. Además de expresarle su lamento por la situación de su tío Ricardo, comprende su deseo de marcharse de Madrid. Él mismo ha sentido esa necesidad y permanece en Lisboa no tanto por su salud como por “todo lo otro”⁵⁹. También va a viajar a Londres, por lo que le pide a Caro Baroja que le telefonee cuando se encuentre allí. Pero lo que reviste más atractivo teórico en su carta son las líneas que dedica al análisis del funcionalismo. En efecto, Ortega reconoce el mérito de Caro Baroja al querer estudiar “lo del «funcionalismo aplicado a la historia», aunque el tema puede ser de gran interés por lo mismo que es tan paradójico, pues se trata de juntar los dos reconciliables enemigos”.

El filósofo reconoce en el funcionalismo una “inspiración biológica”, que estaría detrás de su voluntad, “bien que un poco confusa, de ver cada forma de la sociedad referida al conjunto de todas ellas, es decir, al organismo de una cultura”. Sin embargo, aunque la mayor parte de las instituciones, en el sentido amplio de la palabra, desempeñan funciones porque “sirven necesidades de la vida colectiva”, no todas lo hacen⁶⁰. Al igual que en la biología, también en la historia existen realidades sociales “que con frecuencia sirven tan mal que en realidad son más bien un estorbo, un daño, y sin embargo existen y perduran”. Por otra parte, Ortega reprocha al funcionalismo su sincronía, la presentación del todo en el que se inserta la función desempeñada por cada institución como algo estático, “lo que es una abstracción”, porque lo que hay es movimiento y variación, y a ello se añade lo que al filósofo le parece más distorsionador:

Entonces se advierte que las diferentes formas adscritas a las “funciones” no se hallan en el mismo estadio: que algunas están casi atrofiadas, otras en comienzo de generación, otras, al revés, iniciándose y por eso insuficientemente articuladas con las más antiguas. Todo esto hace que en el presente de toda cultura aparezca escorzado el pretérito y esto trae consigo que el *corpus* entero de ella es una realidad histórica, esto es móvil, que *viene de* y *va a*⁶¹.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 22.

⁵⁹ Carta de José Ortega y Gasset a Julio Caro Baroja, 23-IV-1953, en Soledad ORTEGA, “José Ortega y Gasset y Julio Caro Baroja, un diálogo epistolar”, ob. cit., p. 22.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 23: “Incluso en biología, desde hace bastante tiempo, se ha visto que hay formas –por ejemplo, la fabulosa variedad de colores de las plantas– que no hay modo de explicar suponiendo que son funciones útiles al organismo”.

⁶¹ *Ibidem*, p. 24.

Caro Baroja no puede menos que mostrar su admiración y su agradecimiento por la profundidad y la extensión de la respuesta de Ortega: “Le pongo unas líneas sobre el funcionalismo y V. salta en seguida al campo, con un espíritu y una claridad envidiables”⁶². Acepta las críticas del filósofo, pero su acercamiento al funcionalismo forma parte de una preocupación a la que vuelve de vez en cuando y que nunca abandonará: “las «dificultades técnicas de la historia como ciencia»”.

El interés de Caro Baroja por el concepto de función es una consecuencia de su alejamiento del método histórico-cultural: “la morfología en las ciencias históricas (como en las naturales) tiene sus grandes inconvenientes”⁶³. Además, está desengañado de los modelos que predominaban durante los años cuarenta: “creo que el funcionalismo de Malinowski –que empezó pareciendo algo– ha resultado ser un utilitarismo grosero y de pocos vuelos”. En definitiva, hay que buscar alternativas:

Después de prescindir de la idea de función como equivalente a la de “para qué”, he imaginado que, tal vez, podría pensarse en unas funciones históricas, o como las quiera V. llamar (antropológicas, etnológicas...) paralelas a las matemáticas, algebraicas, de suerte que los valores sociales fueran cognoscibles “en función” los unos de los otros, prescindiendo de todo servicio práctico o utilidad⁶⁴.

La solución al dilema planteado por Ortega y en el que el mismo Caro Baroja reconoce encontrarse, va a venir de la mano de dos aportaciones: por una parte, *Estudios saharianos*; por otra, su artículo “La investigación histórica y los métodos de la etnología (Morfología y funcionalismo)”. Ambos textos son muy desiguales en tamaño (quinientas páginas frente a veinte) y carácter (un trabajo de campo intensivo frente a una propuesta metodológica con cierto grado de abstracción), pero mantienen un parentesco indiscutible respecto a su metodología (funcionalista, pero con fuerte presencia de la historia) y el alcance de sus logros (*Estudios saharianos* ha quedado consagrada como una obra de referencia a la que los propios saharauis, descendientes de los que allí eran analizados, acuden para conocer y estudiar sus tradiciones⁶⁵, mientras que en

⁶² Carta de Julio Caro Baroja a José Ortega y Gasset, 26-IV-1953, en Soledad ORTEGA, “José Ortega y Gasset y Julio Caro Baroja, un diálogo epistolar”, ob. cit., p. 25.

⁶³ Francisco CASTILLA URBANO, *El análisis social de Julio Caro Baroja: empirismo y subjetividad*, ob. cit., pp. 80-88.

⁶⁴ Carta de Julio Caro Baroja a José Ortega y Gasset, 26-IV-1953, en Soledad ORTEGA, “José Ortega y Gasset y Julio Caro Baroja, un diálogo epistolar”, ob. cit., p. 25.

⁶⁵ Mercedes GARCÍA-ARENAL, “Estudios saharianos y magrebíes”, *Cuadernos Hispanoamericanos*, 533-534 (nov.-dic., 1994), p. 210: “Para entonces se había convertido en una «fuente», es

el artículo condensa Caro Baroja lo que después será la confluencia entre antropología e historia característica de sus trabajos más célebres, incluidas sus biografías antropológicas⁶⁶).

En definitiva, en estos trabajos, como después en *Estudios mogrebíes*⁶⁷, Caro Baroja supera la supuesta escisión entre funcionalismo e historia planteada por Ortega, a través de la antropología. El funcionalismo de *Estudios saharianos* no es ajeno a la historia porque se atiene a lo propuesto por Evans-Pritchard en su conferencia de 1950 sobre “Antropología social: pasado y presente”. Allí mencionaba éste a otros pueblos del desierto a los que aplicar sus propuestas⁶⁸. No en vano, Caro Baroja reconocía que el libro del antropólogo británico, *The Sanusi of Cyrenaica*⁶⁹, “puede servir al lector para establecer curiosas comparaciones con lo que aquí desmañadamente se cuenta”⁷⁰.

Lo importante es que la historia que reivindica Caro Baroja bajo la influencia de Evans-Pritchard no es la historia conjetural en la que, conforme quería Ortega, había que situar la cultura estudiada dentro del lugar que le corresponde entre las de los demás pueblos de la humanidad. Precisamente, “La investigación histórica y los métodos de la etnología (Morfología y funcionalismo)” es el texto que culmina la defensa del método funcionalista en su convergencia con la historia, siguiendo la línea de lo propuesto por el antropólogo británico. El artículo, parte de un curso impartido en el Instituto de Estudios Políticos, anticipa lo que serán los trabajos de Caro Baroja en las siguientes décadas: aparece en el mismo que se debe estudiar la narración histórica a la luz de las modernas técnicas antropológicas y etnográficas o, dicho de otra forma, que en la investigación histórica el análisis funcional debe sustituir al análisis morfológico; denuncia lo que consideraba claras insuficiencias de este último, desde su esquematismo y falta de precisión con que los historiadores solían

decir, en una obra de interés arqueológico, la única en la que se podían encontrar recogidos con enorme detalle y fidelidad además de profusamente ilustrados con fotos y dibujos, usos y costumbres desaparecidos o en vía de extinción. Hoy en día ha adquirido características de «clásico» y no ha sido sustituido por ninguna monografía más reciente aparecida en España ni en el extranjero”.

⁶⁶ Julio CARO BAROJA, *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, ob. cit., *Vidas mágicas e Inquisición* (1967). Madrid: Istmo, 1992, 2 vols.

⁶⁷ Julio CARO BAROJA, *Estudios mogrebíes*. Madrid: CSIC-IEA, 1957.

⁶⁸ Edward E. EVANS-PRITCHARD, *Ensayos de antropología social*, 2.ª ed. Madrid: Siglo XXI, 1978, p. 14: estaban empezando a estudiar “comunidades que, si bien todavía de estructura simple, están encerradas en, y forman parte de, grandes sociedades históricas, como es el caso de las comunidades rurales de Irlanda o de la India, de las tribus árabes beduinas o de las minorías étnicas en América y en otras partes del mundo”.

⁶⁹ Oxford: Clarendon Press, 1949.

⁷⁰ Julio CARO BAROJA, *Estudios saharianos*, ob. cit., p. 335, nota 1; *Estudios mogrebíes*, ob. cit., p. 41, nota 31 (en p. 39).

aplicar el método morfológico hasta el uso exagerado del método comparativo que implicaba, así como su excesivo interés por los orígenes del lenguaje, la religión, la técnica, etc., que son cuestiones que carecen de una solución que pueda extenderse más allá de la mera conjetura⁷¹.

La alternativa propuesta por Caro Baroja es, por tanto, la que ya apuntaba en la carta a Ortega: recurrir a la función que desempeñan las cosas en un momento dado. Considera que este método ha tenido éxito en Biología y en Etnología, y que debería aplicarse a la Historia⁷². Se trataría de sustituir el estudio comparativo de los hechos que se repiten en grandes áreas, propio de la morfología, por el estudio de las funciones que se pueden apreciar mediante la observación intensa de una pequeña comunidad. Esto parece acercarlo a Malinowski, verdadero artífice del moderno trabajo de campo antropológico, pero se separa de la opinión del polaco cuando supone que no es posible una reconstrucción de la historia de las sociedades así estudiadas porque carecen de datos fiables sobre su pasado; las sociedades europeas cuentan con numerosas fuentes históricas que permiten una comparación entre su pasado y su presente incluso desde un punto de vista funcional. A la vez, frente a las reconstrucciones conjeturales sobre orígenes y evolución, donde se inscribía la propuesta orteguiana acerca del lugar de la cultura saharauí en el desarrollo de la humanidad, va a reivindicar también esa historia realizada con los materiales que siglos de recopilación y estudio han puesto a disposición de cualquier investigador que se interese por ellos⁷³.

“La investigación histórica y los métodos de la etnología” no renuncia a la observación profunda del grupo, pero afirma que debe estar basada en una serie de criterios funcionales (biológicos, culturales), que sean útiles tanto en la investigación histórica como en la de carácter etnológico. Caro Baroja retoma las explicaciones dadas en otra de sus obras, *Los vascos*, remitiendo las funciones biológicas a las señaladas por Von Uexküll, un autor cuya lectura y seguimiento no es en absoluto ajena a la difusión que del mismo hizo Ortega y cuya lectura recomendó a Julio Caro⁷⁴. Estas funciones biológicas, las que están re-

⁷¹ Francisco CASTILLA URBANO, *El análisis social de Julio Caro Baroja: empirismo y subjetividad*, ob. cit., pp. 119-120.

⁷² Julio CARO BAROJA, “La investigación histórica y los métodos de la etnología (Morfología y funcionalismo)”, ob. cit., p. 30: “Hoy día en Biología se cree que la noción de la forma no tiene gran valor si no va relacionada estrechamente con la de *función*: el papel que desempeña una parte en un todo cuyas otras partes son también dependientes entre sí y subordinadas a aquél. Otro tanto ocurre en Etnología y otro tanto creo debía ocurrir en Historia, al menos en una parte de la Historia”.

⁷³ *Ibidem*, p. 34.

⁷⁴ Julio CARO BAROJA, *Los Baroja (Memorias familiares)*, ob. cit., p. 425.

lacionadas con el medio en que se desenvuelve la vida del individuo, con el botón, con los enemigos y con los deseos sexuales y las relaciones entre sexos, muestran las regularidades a las que están sometidos todos los hombres⁷⁵. En cualquier sociedad existen unos universales de la cultura (aspectos materiales, arte, mitología, religión, familia y sistemas sociales, propiedad, gobierno, etc.) cuya variabilidad permite sostener que todos los hombres mantienen en todas las épocas y países importantes coincidencias y diferencias; el conjunto de todas ellas, caracterizan la peculiar cultura de cada grupo. Pero, describir la manera particular en que cada sociedad interpreta los universales de la cultura, no es suficiente para dar cuenta de la misma. Sólo cuando lo que hace cada sociedad desde el punto de vista biológico y cultural queda integrado dentro de una estructura social, se puede afirmar que se ha logrado explicarla⁷⁶.

En definitiva, cabe concluir que, a mediados de la década de los cincuenta, Caro Baroja se encuentra con la necesidad de buscar alternativas a los modelos metodológicos que había venido utilizando hasta finales de los cuarenta. En su búsqueda, las aportaciones de Ortega van a servirle de incentivo en lo que tienen de invitación a trabajar determinados temas, en la sugerencia de abordarlos con una cierta perspectiva y en su contribución a aclarar las posibilidades de solución de algunos problemas. La utilidad de esas aportaciones es innegable, pero Ortega mantiene unas preocupaciones, la posición de la cultura de los pueblos en la cultura de la humanidad, su nivel evolutivo, las supervivencias que mantienen las culturas de estadios anteriores, etc., que son propias de la antropología difusionista. Ya hemos visto que Caro Baroja identificaba a Ortega con las aportaciones de los antropólogos histórico-culturales. No en vano, “había introducido a Frobenius en las tertulias aristocráticas de Madrid y había hecho traducir alguna obra de Graebner”⁷⁷. Sus propuestas en esta línea no pueden seducir a un Julio Caro, que buscaba una salida a las mismas desde hacía tiempo. Por eso, aunque ésta se va a producir reivindicando la utilidad de la historia, lo que en absoluto podía serle antipático al filósofo, el paradigma en el que se va a insertar no es el que le podía proporcionar Ortega, sino el que le llega de Evans-Pritchard, a favor de integrar antropología e historia. En la década de los cincuenta tal propuesta era, con mucho, la más novedosa y la que le iba a resultar de mayor fertilidad para sus investigaciones. Ortega no parece haber llegado a compartirla. Tal vez aquí se inscriban los “muchos motivos de reserva ante los «métodos sociológicos» en boga”, a los que alude Caro Baroja⁷⁸.

⁷⁵ Julio CARO BAROJA, “La investigación histórica y los métodos de la etnología (Morfología y funcionalismo)”, ob. cit., p. 35.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 36.

⁷⁷ Julio CARO BAROJA, *Los Baroja (Memorias familiares)*, ob. cit., p. 424.

⁷⁸ Julio CARO BAROJA, “Ortega en mi memoria”, ob. cit., p. 72. (Véase a continuación).

JULIO CARO BAROJA

Ortega en mi memoria

Algo que siempre me ha sorprendido y que, por lo tanto, me ha hecho meditar después, es la relación que encuentro a lo largo de mi vida entre el calor veraniego y una mayor tendencia a recordar –también mayor capacidad–, de que imágenes del pasado se me presenten nítidas, claras, en la mente. Calor y memoria o memoria y calor van asociados a lo largo de mi existencia de modo constante. Y he de confesar que ahora me gusta más sentir calor y recordar que hace unos años. Pienso esto una tarde [de] agosto en mi casa de Churriana de Málaga, a la hora en que no han empezado todavía a cantar las chicharras y los grillos y en víspera del santo de Soledad Ortega. Cuando empiezo también a escribir estas cuartillas, recordando el genio y figura de su padre, tal como se me presentan en mi memoria: la memoria de un hombre que está ya más cerca de los setenta que de los sesenta, pero que, como siempre, se crece y excita con el calor. Todavía no es, pues, uno un cadáver. ¡Adelante!

¿Cuántas imágenes poseo yo de Ortega? No una ni dos. Por lo menos tres: o tres y media si se quiere. Porque a las que puedo asegurar que son directas, he de añadir otra, construida por medio de recuerdos y referencias familiares, que corresponde a una época anterior a la de mis propios recuerdos.

Pero vamos por partes. Dejo de escribir un momento. Debajo de un nogal añoso, cerca de la alberca vacía por la sequía (y también por alguna típica sustracción de agua muy mediterránea, aunque ahora los nórdicos que llegan a la flamante Costa del Sol pueden realizar asimismo esta clase de expolios), me siento en una silla de lona, cierro los ojos y pienso en determinada época de mi niñez. Si, allá por los años de 1923 o 1924, cuando no había cumplido diez fue cuando comenzó a serme familiar la figura de don José. Porque durante meses y aún varios años, casi todos los domingos de otoño, invierno y primavera solía ir con mi tío Pío a almorzar a su piso de la calle de Serrano ¡andando!, bulevares arriba, desde nuestra casa del barrio de Argüelles. Ortega, por entonces, te-

nía cuarenta años, o poco más. Si he de decir la verdad, no asocio demasiado la imagen de entonces con la que me resultó todavía mucho más familiar, durante los últimos tiempos de su vida. Un español erguido, con bigote negro recortado, del que lo que a mí me llamó más la atención ya entonces, fueron los ojos, o mejor dicho la mirada y una voz que me parecía metálica y clara.

¿Qué era para mí Ortega? El padre de José, mi compañero de juegos, de Soledad, más distante entonces, y de Miguel, que por la poca diferencia de tres años me parecía muy mayor. Un padre de familia extraordinariamente bondadoso con sus hijos y que en esto, como en tantas otras cosas, estuvo apoyado siempre y de modo óptimo por su mujer, que, en mi mismo recuerdo, pasa de ser Rosita Spottorno a Rosa Ortega y de Rosa a doña Rosa. Sí: Rosa y Pepe. Una pareja muy española pero como pocas. Una pareja nada parecida a las que yo veía en mi contorno, sobre todo el materno... Con ella los chicos... y también los viejos. Porque a mi recuerdo de la calle de Serrano asocio la figura del señor Spottorno, el suegro de Ortega, que era un caballero de barba blanca, suave, bondadoso, con un leve acento cartagenero si no me engaño. No puedo extenderme sobre otros recuerdos de aquella casa, que contenía una serie de elementos de atracción que no encontraba en otras: desde el caimán disecado y colgado cerca de la terraza a la foto en sepia del “Caballero de la mano en el pecho”. Si puedo reconstruir lo que, de vuelta de almuerzo y juegos, oía comentar a mi tío respecto a lo que hablaba con Ortega en sus encerronas de la tarde dominguera. Fueron aquellos años los de la amistad más sólida (y ya larga) entre dos hombres muy distintos y que pertenecían a generaciones también diferentes, pues mi tío le llevaba once años a Ortega y además, por entonces, estaba como envejecido. Luego rejuveneció. ¿De qué hablaban? De literatura, de antropología, de arte; menos, acaso, de historia y creo que tampoco mucho de política. Mi tío admiraba la profundidad y variedad de conocimientos de Ortega. Su originalidad de pensamiento, también. Ortega creía que mi tío era un hombre de excepcional intuición y de rara penetración psicológica y le sorprendían algunas cosas de las que sabía, a la vez que le asombraban y aun irritaban ciertas indiferencias ante otras.

Fue entonces cuando mi tío hizo unos viajes en auto con él. A ellos se unían, a veces, don Domingo Barnés o don Juan Dantín Cereceda. Mi tío volvía a casa cargado de anécdotas y recuerdos. Pero no terminaría con ellos en un espacio justo y conveniente, si intentara recordarlos.

Mis remembranzas personales madrileñas se suman también a las de algunos veranos en que Ortega aparecía en Vera, a donde llegaba directamente de Zumaya, su lugar de veraneo, o de dar una vuelta por Francia. Creo que en cierta ocasión vino con Zuloaga; en otras, con damas linajudas y aristocráticas que veraneaban en Biarritz.

II

Calculo que esta comunicación frecuente se hizo algo más distanciada a partir de 1925 y tengo varias razones para apoyar este cálculo. En primer lugar, pienso que hubo un distanciamiento ligero entre Ortega y mi tío cuando éste respondió a aquél en el prólogo de *La nave de los locos*, en relación con sus ideas respecto a la novela. Por otro lado, Ortega se ocupó cada vez más de las generaciones de escritores jóvenes, que colaboraban en la *Revista de Occidente*, y de temas candentes como el de la deshumanización del arte que a mi tío le dejaba frío y, por otro lado, la vida política y pública del mismo se hizo más intensa a medida que la Dictadura fue cuarteándose.

La consecuencia directa, para mí, fue que los almuerzos domingueros se hicieron menos frecuentes. Mi tío inició, ya entonces, un proceso de retracción general. Esto no quiere decir que no viera a Ortega en salones y tertulias como la de la misma *Revista* o en la de la marquesa de Villavieja, cerca de casa. El que no le veía tanto era yo. Pero con la edad la imagen puramente infantil del padre bondadoso y de su círculo familiar fue siendo sustituida por la del escritor y, también, por la del editor y promotor de la traducción de tantos y tantos libros: alguno de los cuales se imprimió en las prensas de mi padre. Puedo, así, decir que mi afición por la prehistoria, la historia antigua y la etnología la alimentaron en gran parte la “Biblioteca de ideas del siglo XX” y las distintas obras que se publicaron en secciones o series varias que patrocinaba la misma *Revista de Occidente*, bajo su dirección perspicaz. Las “novedades” llegaban a casa. Se discutían. A veces, la reacción frente a ellas era más violenta en mi tío Ricardo que en Pío. Éste siempre se mantenía en guardia, con un punto de escepticismo. Si los recientes libros de ciencia le producían curiosidad y, en caso, un respeto unido al reconocimiento de falta de base para comprender los progresos que suponían, en ciencias como las físico-matemáticas, otros los leía con cautela y ponía reservas a su contenido. Lo que se cocía en el mundo literario y artístico de 1910 en adelante, los “ismos” de todas clases, más bien le parecían “farsas” y “paparrruchas” que otra cosa. Mi tío era hombre más del siglo XIX y aun del XVIII que del XX. Ortega se metía en la vorágine del siglo como un explorador en la selva. No siempre con gusto, según creo. Sí, con curiosidad.

El ligero asco que sentían mis tíos por lo que ocurría en el mundo entre 1910 y 1930 se me transmitió en edad desacostumbrada. Me era, así, difícil seguir los gustos y entusiasmos de la época: pero sí puedo decir que la figura de Ortega me quedaba siempre cerca y cada vez con mayores apoyos de tipo intelectual. Así llegó el momento de la Monarquía de don Alfonso XIII y la proclamación de la República. Ortega fue una de las primeras figuras del momento, como es sabido... y pensó en mi tío Pío colaborara en su actividad

política. No lo consiguió. Por mi parte asistía uno de los mítines más famosos que dio en el cine de la Ópera. Saqué la impresión de que lo que dijo era “demasiado” para el auditorio, que esperaba, como casi siempre se espera en estos casos, una sarta de lugares comunes. Al salir varios de mis condiscípulos entrometidos y curiosos me acerqué a un grupo de políticos que estaban a la expectativa: Miguel Maura y Salvatella, entre ellos. Se veía que habían quedado desorientados y perplejos. Ortega picaba demasiado alto.

La cuestión es siempre la misma. Los políticos nos quieren demostrar que poseen un sistema de razonamientos fuertes, coherentes, sistemáticos, apoyados en el derecho, la historia, incluso en la “ciencia”. Estos “razonamientos” dan la base a su grupo o partido. Pero, luego, tienen que servir y aun adular al mismo grupo, a la masa de votantes y defenderla incluso cuando se comporta de modo irracional y violento o ferozmente egoísta, narcisista e incluso estúpido, simplemente estúpido. El que no esté dispuesto a someterse a estas servidumbres no debe actuar en política y el que domina las pasiones y exigencias de la masa se convierte en dictador. Ortega era un pensador ante todo. Se dice que los intelectuales fracasan como políticos. No. Se retiran. Los que fracasan son los políticos profesionales: una y otra vez.

Pero vamos adelante. Yo no fui alumno de Ortega en la Universidad ni le vi mucho durante la República. Pero cuando le veía me reconocía y cuando mi tío Pío ingresó en la Academia fue él el que –ya en la facultad de la Ciudad Universitaria– me pidió unas invitaciones para el acto. Ya había cambiado bastante de aspecto. El tránsito de los cuarenta a los cincuenta años es decisivo en los hombres. A la generalidad los achabacana. A algunos los mejora. A Ortega le mejoró sin duda. Toda su fuerza mental le salió al rostro durante este tránsito. La mirada se hizo más profunda, los trazos de la cara más acusados. Era el suyo un semblante con fuertes aristas, afeitado por completo, muy meridional, muy mediterráneo. Pero no semítico. Una faz de senador romano de la Bética, he pensado yo, que podría haber modelado estupendamente un buen escultor contemporáneo de Séneca.

III

Pasó aquella época de ilusiones y llegó la de las grandes zozobras, de los pe-ligros mayores. Hoy, a mí, me resulta ininteligible la razón de mi supervivencia. Porque *aquello* fue un naufragio total para la gente a la que pertenecía mi grupo familiar y más, si cabe, para los hombres de mi generación, azotada por la muerte como ninguna otra.

Después, vuelta a empezar: en la miseria y en el desamparo. Sólo ya pasada la Segunda Guerra Mundial comenzó uno a resollar un poco. Los diez me-

jores años de la vida, de los veintidós a los treinta y dos, pasaron dominados por aquella estupidez cósmica, aquella locura inaudita que se dio de 1936 a 1945. Fue después cuando mis recuerdos de Ortega se hacen más fuertes y más entrañables. Los asocio con su vuelta a Madrid, su memorable conferencia en el Ateneo y con la creación del Instituto de Humanidades.

Ortega tenía sesenta y tantos años y estaba, creo yo, en la cúspide de su vigor intelectual. Quería combatir, verse cara a cara con los jóvenes. Yo no sé si los jóvenes entendieron y aceptaron el reto: me parece que no. Había miedo, cuquería, prudencia. La juventud no es tan arriscada como se dice. Ni en 1940, ni en 1950, ni hoy. Esto lo sostengo apoyado por la experiencia. Por un joven un poco alborotador y romántico, hay mil que tienen vocación de registrador de la propiedad, de droguero o de pasante de notario. Creo que los que por entonces nos agrupamos más en torno a Ortega éramos más bien hombres ya hechos, castigados por la guerra, de entre treinta y tantos a cuarenta y tantos años. Supervivientes en suma.

El Instituto de Humanidades –sin embargo– fue un éxito y yo tuve la honra de que Ortega me eligiera como uno de sus colaboradores. En una entrevista aparecida en el *ABC*, se refirió a esta colaboración como la que puede haber entre un abuelo y un nieto. En realidad, yo era riguroso contemporáneo de sus hijos, como se ha visto. Pero desde el punto de vista intelectual lo que decía don José era verdad. Porque él había sido un joven muy maduro ya en la primera década del siglo y yo, en 1950, a mis treinta y cinco años era todavía una vieja cri-sálida intelectual, aunque tenía mucha y amarga experiencia de la vida.

Sin embargo, él, en Portugal, ya había leído algo de lo que publicaba “Julito” y parece que no lo juzgó absolutamente detestable. La colaboración en el Instituto de Humanidades fue para mí muy fructífera. Ocasión que también sirvió para darme cuenta del lado humorístico del carácter de Ortega. Una vez –por ejemplo– después de cierta conferencia que di sobre el concepto de “comarca” (un tema modesto), aludió a mi estridencia idiomática y luego, al empezar el coloquio me dijo amablemente: “Vamos a ver cómo desmontamos tu exposición...” En otra ocasión me lo encontré a la puerta misma de la sala en que se había celebrado otro coloquio sobre arte, que no había resultado del todo bien. Ortega saludaba a los concurrentes que salían y fumaba un cigarro con boquilla, con ademán de viejo señor andaluz. Me tocó pasar por delante y con un gesto de entendido en toros, después de una corrida frustrada, me dijo: “¡Hola Julito! Estos han tenido hoy una mal tarde”. En realidad, dijo algo más fuerte que lo de la mala tarde y muy del vocabulario taurino. Pero no lo repito.

Las conferencias que daba en el Instituto estaban, claro es, muy por encima de las de los demás. Y allá en la tertulia de la *Revista*, en Bárbara de Braganza, su fuerza mental anulaba la de todo el resto en conjunto. Alguna vez

fui allí o a su casa, para tratar a solas de temas que yo tenía entre manos y que a él le interesaban. Sobre todo, en vísperas de mi ida al Sahara. Ortega estuvo siempre enamorado de África. Era gran lector de libros de historia y de viajes y se conocía al dedillo las crónicas del Sudán, las clásicas descripciones de Timbuctu, del Níger. No comprendía la falta de afición de los españoles de su época a esta clase de obras. Cuando yo empecé mis lecturas sistemáticas sobre el África blanca, Ortega me prestó libros que era difícilísimo encontrar en Madrid y me habló de temas que pocos españoles conocían. Cuando volvía del Sahara le llevé –como recuerdo– una piedra negra y brillante de Smara, que tuvo en la mesa de su despacho de la *Revista* hasta el final. Pero murió antes de que yo publicara mis *Estudios saharianos*.

Estaba también por aquellos años, desde el cincuenta hasta su enfermedad postrera, muy ocupado por temas sociológicos y antropológicos generales. Conmigo, claro es, hablaba más de ellos que de arte, literatura o filosofía pura.

Había vuelto a la lectura de Durkheim, al que había conocido en un Congreso de filosofía hacia 1911, pero entonces –según me dijo– le produjo prevención su aire “burocrático”. Leía las obras de los funcionalistas ingleses y bastante antropología americana: y me hablaba de todo esto. Tenía muchos motivos de reserva ante los “métodos sociológicos” en boga. Pero lo que más le irritaba de ellos (y en esto puedo decir que, por mi vía modesta, llegué a una consecuencia parecida) era el aire beatífico que daban a la sociología y a la antropología en general.

Desde el punto de vista personal, no puede decirse que tuviera motivos para estar descontento y no lo estaba. Fue testigo de su enorme éxito en Alemania y en los Estados Unidos. Tenía brío e ímpetu envidiables. Pero, pensando en términos generales, Ortega no era optimista. Más de una vez le oí decir: “Estamos en la noche”.

Una noche larga, sin duda. Larga y pesada. Alguna vez, durante el verano, solía venir a Vera y me recogía. Paseábamos, luego, por las orillas del Bidasoa, frente a Biriattou y me hablaba más de recuerdos y experiencias que de asuntos científicos. Lo más amargo de aquellas conversaciones se refería a la vida política española. Ortega me dijo un día que creía haber sido injusto con algunos políticos de la Monarquía que, en suma, valían más que los que había tenido después la República. No quise hacerle muchas preguntas sobre un asunto que le entristecía. Pero él hizo otras reflexiones por su cuenta y en el mismo tono.

Se alegraba, en cambio, cuando tenía algún grupo de jóvenes en derredor, chicos y chicas, con los que no tenía empacho en ir a los bares a la moda. Tenía entonces mi hermano Pío poco más de veinte años y le gustaba oír sus conversaciones y las de otros jóvenes, sin pretensiones intelectuales todavía.

También llegó a ir a alguna sociedad gastronómica de San Sebastián, con nosotros; con el doctor Bergareche y con otros amigos. Pero creo que aquel ambiente le aburría mucho más. Ortega necesitaba discípulos, señoras guapas y hombres adictos e inteligentes en derredor. Su expresión, al fin, se convirtió en una expresión serena, no exenta de tristeza. Y fue admirable, en suma, la serenidad que tuvo ante el anuncio de la muerte inexorable y durante los largos días anteriores a ella.

Cuando se intentó hacer un último y desesperado esfuerzo para salvarle, nos congregábamos en salas y pasillos de la clínica, amigos, discípulos y admiradores. Los comentarios eran angustiados, el ambiente tétrico. De vez en cuando, alguna persona de la familia salía del cuarto del enfermo para darnos noticia de su estado. Y, una tarde, muy al final ya, Soledad me dijo que quería verme. Entré emocionado. Estaba sentado y con la cara demacrada. Pero hablamos un rato bastante largo y hasta bromeamos. La mirada de Ortega siempre me había chocado y en aquel momento me chocó más. Y le pregunté:

–“¿No tiene usted algún ascendiente germánico... o dinárico...? Porque a veces su mirada tiene como un relámpago nórdico”.

–“Dinárico... dinárico. Te voy a matar”. –Éste fue su comentario burlón. Quería seguir la charla. Pero se veía que le cansaba demasiado y me retiré. Luego, por Soledad misma he sabido que aquella última visita fue un privilegio que se me concedió. Porque aquella tarde le habían preguntado:

–“¿Quieres ver a alguien?” –Y él pensó un momento, preguntó quiénes estaban fuera y cuando le dieron los nombres, dijo:

–“Quiero ver a Julito”.

La muerte es algo repulsivo siempre. Pero algunas personas mueren con dignidad singular y esta dignidad la tuvo Ortega. No quiero recordar los días de angustia que pasé cuando sobrevino, en una época en que los aletazos de la muerte misma me daban de continuo en la cara.

Mi tío Pío, ya muy achacoso, se enteró del fallecimiento de su amigo por indiscreción periodística y telefónica a la par. Alguien le pidió de sopetón un juicio sobre Ortega recién muerto. No podía escribir casi. Con dificultad cogió la pluma. Los párrafos se le engarabitan. Pero, por fin, con mucho esfuerzo, tachando, cortando, escribió algo que estaba sentido, que era fiel reflejo de su admiración por el muerto. Creo que es lo último que escribió con coherencia. Medio siglo de vida, de amistad, de admiración terminaban para él. Mi tío le conocía desde antes de que fuera a Alemania. Era aún el “chico” de Ortega Munilla que prometía más. Un joven brillantísimo, prodigio de la Facultad de Filosofía y Letras. Mi tío tuvo amistad con su padre, colaboró en *El Imparcial* y Ortega Munilla fue de los primeros en adivinar su talento. (Yo me pregunto ahora: ¿Por qué el padre de Ortega está tan olvidado?).

Pero Ortega hijo fue su “ideal de cultura” durante muchos años. Para mí también lo fue: por motivos algo distintos. Lo que perdí cuando murió no se puede medir. Luego vino mi “noche triste” y larga. Mi tío moría al año aproximadamente. No quiero hablar más de esto. Sí, pensar en lo vivo que está Ortega a los cien años de su nacimiento. Vivo, claro es, para los que “viven” de verdad. No, para los que creen vivir porque se mueven, se agitan, discuten, comen y beben y creen incluso que, por manejar cuatro lugares comunes y recitar unas letanías más o menos inteligibles, representan las “fuerzas vivas” del momento. Porque, para acabar, no tengo más remedio que decir esto que pienso. El panorama intelectual de 1982 creo que a Ortega le hubiera parecido un poco ramplón. Muchas viejas vulgaridades se manejan como grandes novedades. Muchos resentimientos y rencores de triste origen, se encubren con fórmulas retóricas pomposas. Hay más “beaterías” de las que fuera de desear y su miaja de impostura, revestida de aquello que según lord Chesterfield va unido siempre a la impostura: la “gravedad”. No estaremos ya en “la noche”. Pero sí puede repetirse lo que se dice que dijo Ortega en un momento dado, en tiempo de la República: “No es esto. No es esto”.

Churriana, 14-15 de agosto de 1982.

Revista de Occidente, 24-25 (mayo, 1983), pp. 65-75.

EDICIÓN DEL CENTENARIO DE *MEDITACIONES DEL QUIJOTE*

ORTEGA Y GASSET, José: *Meditaciones del Quijote*, edición facsímil y crítica. Madrid: Alianza Editorial / Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Maraón / Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2014, 219 p. + 175 p.

ÁNGEL PÉREZ

Mark Twain pidió que su autobiografía viera la luz mucho después de su muerte. Decía el escritor norteamericano “un libro que no será publicado hasta cien años después concede al escritor una libertad que no quedará asegurada de otra forma” (*Autobiography of Mark Twain*, Griffin, 2010). Podríamos suponer que Javier Zamora y su equipo de edición han cumplido parcialmente el deseo de Clemens aplicado a Ortega.

Meditaciones del Quijote se publicó a un año de su escritura, pero con singularidad merecedora de un renacimiento centenario. El libro de Ortega tampoco es una autobiografía, más bien una obra iniciática que marca el derrotero de un proyecto vital. Suponemos —con basamento— que esta reedición invita a un nuevo análisis, ampliando los márgenes de libertad del lector para valorar el texto orteguiano.

Un trabajo de tal calibre solo es posible con la estructura de las *Obras completas* que pueden soportar estas y otras ediciones anotadas, como la configuración de una catedral soporta las grandes o pequeñas torres que la adornan. Lo que hace Javier Zamora es una arqueología del texto con detalle de los estadios filológicos. Su conocimiento se puede apreciar en el estudio preliminar. Completando este trabajo encontramos el apunte sobre las variantes realizado por el filólogo José Ramón Carriazo Ruiz. Se han comparado todas las ediciones de la obra (1921, 1922, 1942, 1932, 1936, 1943, 1946, 1950 y 1953). El cotejo, como explica Carriazo, se ha llevado a cabo mediante el *Collate 2.0* desarrollado en la Universidad de Oxford por Peter Robinson. Nos hallamos ante lo que probablemente será la edición definitiva de las *Meditaciones del Quijote*, que invita a futuras ediciones de otros textos orteguianos. Existe un Ortega al que recién descubrimos gracias a la perspectiva que nos dan los años y las generaciones que han pasado.

El retorno de las *Meditaciones del Quijote* viene en una cuidada edición que respeta el texto original. El facsímil señala —en clave tácita— que la primera publicación tiene una relevancia

Cómo citar este artículo:

Pérez, A. (2014). Edición del centenario de “*Meditaciones del Quijote*”. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (29), 209-211.
<https://doi.org/10.63487/reo.376>

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 29. 2014
noviembre-abril



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

especial y no es para menos; fue curada por Juan Ramón Jiménez. Se han mantenido incluso las propagandas internas o el precio de tres pesetas en que se vendió cada ejemplar. Dentro de una caja de cartón de diseño idéntico a la cubierta original, el facsímil está acompañado de los estudios y anotaciones en otro libro. La hechura es muestra de la calidad alcanzada por Alianza Editorial. Tal como están presentadas, las *Meditaciones* son un hito, un símbolo y un referente de su edición original en las legendarias Publicaciones de la Residencia de Estudiantes. Zamora apunta hacia estos goznes cuando señala que el proyecto europeizador y reformista de la Residencia está en sintonía con los ideales orteguianos. Pero mucho más allá de lo exterior el facsímil muestra la potencia filosófica y literaria de aquél pensador español desconocido en la Europa de 1914. Si el órdago de Zamora y su equipo de edición está dado, nos dejaremos llevar por su sueldo para comentar el texto.

Estas *Meditaciones* tienen la inocencia del escritor joven que advierte los peligros de los tiempos e intenta prevenir a una sociedad adormilada. A esa aparente candidez inicial se yuxtapone la potencia de un intelectual maduro, que intuye propósitos, diríamos geniales al paso del tiempo, y cuya prosa ha reverberado añejada en unos barriles de madera metafórica. Es un joven filósofo hablando a la piel de toro, pero también es Ortega dirigiéndose a Europa en su propio tono, desde una sintonía que ha logrado a fuer de profundizar en los antiguos griegos, la literatura francesa y el macizo neokantiano. Y ha llegado a es-

tos parajes por el valle de los clásicos hispánicos, siguiendo el cauce cervantino. Relacionar el *Quijote* con la filosofía, a Cervantes con los racionalismos helénicos es una tarea compleja que no solo demuestra la pericia conceptual del autor, sino una novedad tal que sus ecos nos superan por varias décadas. Lo que pareciera un manifiesto cultural ha terminado siendo otra cosa. Las vinculaciones sobre el mito y la realidad, lo mediterráneo y lo germánico son una muestra de esas intuiciones que el pensador madrileño irá desarrollando a lo largo de su obra. Ortega concibe incipientes correspondencias entre estética y razón, entre la europeidad y los nacionalismos como una respuesta –desde mi punto de vista– a una serie de problemas que degenerarán en algunas de las grandes contradicciones del siglo. Incluso el “vago problema étnico” es mencionado al pensar sobre Europa. Hay ausencia completa de medios –dirá Ortega– para fijar las relaciones entre las “razas como constituciones orgánicas, y las razas como manera de ser históricas, como tendencias intelectuales, emotivas, artísticas, jurídicas [...]” (*Meditaciones del Quijote*, p. 99).

Nunca estuvo mejor aprovechada la pregunta de Hermann Cohen sobre si el *Quijote* es solo una bufonada. Para responder al cordial desafío de su maestro, Ortega recalca en los guiones primordiales de la historia del pensamiento, proponiendo una cavilación sobre el *Quijote* que se convierte también en un clásico del cervantismo. Epistemológicamente la reflexión orteguiana sobre el paisaje tiene matices fenomenológicos aunque el engarce vitalista y

estético plantea un nuevo modo de entender la filosofía. Bosques, profundidades, oropéndolas, claridades... son nociones plásticas que en las *Meditaciones del Quijote* se trasladan hacia las zonas donde habitan conceptos como el racionalismo, la restauración o el determinismo. Si Ortega es actualísimo quizás lo sea porque habla de la perspectiva como el método para comprender las cosas y ligando el conocimiento indefectiblemente hacia el amor. Son dos claves para recuperar el sentido común. Las distintas maneras que tienen los objetos de presentarse ante nosotros solo serán reconocibles en su totalidad si las salvamos. Ortega se adelantó ciertos peligros ideológicos —que siguen cerniéndose sobre nosotros— cuando afirmaba “nada hay tan ilícito como empequeñecer al mundo por medio de nuestras manías y cegueras, disminuir la realidad, suprimir imaginariamente pedazos de lo que es” (*Meditaciones del Quijote*, p. 73).

José Ortega y Gasset nos regala su mejor prosa en esta obra, dejándonos con la duda sobre si lo que leemos es ciencia o literatura, ensayo o crítica, demostrando la necesidad de escribir para que todos podamos entender. Será germen de su contribución al periodismo y reformulación de lo humanístico.

El autor se adelanta a una nueva tradición donde se encontrarán luego Derrida, Steiner o Eco. Probablemente sea una nueva manera de hacer filosofía al borde del llamado *tema de nuestro tiempo*. Quizás estas *meditaciones* sean un texto realmente postmoderno. Estas son cuestiones técnicas, para cuyo esclarecimiento necesitaremos otra centuria, lo que si podemos afirmar hoy es que Ortega inaugura un estilo precioso. Para ello no es necesario entrar en complejidades, tan solo hablar de la circunstancia, la espesura y la claridad.

Desearía —según el supuesto inicial— fuera esta mi lectura inaugural de las *Meditaciones del Quijote*. Así podría disfrutar por vez primera de líneas como esta: “La primavera pasa por aquí rauda, instantánea y excesiva —como una imagen erótica por el alma acerada de un cenobiarca. Los árboles se cubren rápidamente con frondas opulentas de un verde claro y nuevo; el suelo desaparece bajo una hierba de esmeralda que, a su vez, se viste un día con el amarillo de las margaritas, otras con el morado de los cantuesos” (*Meditaciones del Quijote*, p. 67). Gracias a esta novísima edición me arriesgo a decir que estamos ante una de las cúspides de la prosa hispánica. Cien años dan para esta atrevida libertad y algunas cosas más.

VIDA Y PSICOLOGÍA. UNA BIOGRAFÍA DE ORTEGA

GRACIA, Jordi: *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus, 2014, 712 p.

JAIME DE SALAS
ORCID: 0000-0002-7116-4091

Esta biografía amplia, bien documentada, animada por un espíritu de veracidad y escrita con oficio, tendrá su espacio en el estudio futuro de la obra de Ortega. A la vista de la cantidad de documentación de la que ya se dispone, de la variedad y riqueza de la vida de este, probablemente se impondrán, a partir de ahora, esfuerzos más reducidos en el tiempo como el estudio detenido de los años 1929 a 1932, tan excepcionales en toda la obra orteguiana, antes que tratar de exponer la totalidad de la trayectoria de Ortega. El trabajo de Gracia, con la biografía de Javier Zamora, implican un buen nivel en la recepción académica de la figura de Ortega.

Hay muchos pasajes interesantes. En términos generales, me pareció excelente la reconstrucción de la crisis del año 1917, y del posterior advenimiento de Primo de Rivera. Se abrió en un primer momento, distancias con Unamuno, y sobre todo con Marañón y Pérez de Ayala. Pero se acortarán hasta llegar pocos años después, a la Agrupación al Servicio de la República. En cambio, la actuación parlamentaria de Ortega durante la República, por otro lado ya bastante estudiada, recibe menos atención. Sí es revelador el intercambio parlamentario entre nuestro

protagonista e Indalecio Prieto que Gracia narra con agudeza.

Se dan momentos muy logrados como por ejemplo el relato de la llegada de Einstein a España y la forma en que se le recibió en Madrid. El desentendimiento entre el descubridor de la relatividad y sus anfitriones, entre los que se encontraba Ortega, no podría ser más completo: la alta sociedad del momento se volcó ante la posibilidad de ver y saludar al célebre científico pero éste difícilmente podía estar a la altura de dicha atención y comentar memorablemente, por ejemplo, el entierro del Conde de Orgaz. Así contada la anécdota, muestra bien las pretensiones y al tiempo las insuficiencias de la sociedad española del momento.

Utilizando la correspondencia con María Luisa Caturla, Gracia aporta –creo– la primera descripción escrita sobre la relación con la condesa de Bulnes, pero es ciertamente de las tres amistades femeninas conocidas de Ortega fuera de su familia, de lejos, la de menor alcance. En cambio, las relaciones con Victoria Ocampo, Helene Weyl y por supuesto el temprano noviazgo con Rosa Spottorno están bien recogidas. También me resultó acertada la atención que presta a “Memorias de Mestanza” como documento autobiográfico de primer orden. En cambio, el más conocido y muy importante “Prólogo a una edición de sus *Obras*” queda en segundo plano.

En todo ello, Gracia se revela como un perspicaz lector de Ortega aunque mucho más atento a las personas y si-

tuaciones, que al pensamiento o a las instituciones. Hay una pregunta ante la vida del otro que queda inevitablemente sin una respuesta completa pero que toda biografía debe empezar a contestar. En este caso sería: ¿cómo fue posible la figura de Ortega? Ciertamente el talento es una habilidad que se tiene o no se tiene; pero al tiempo la figura y la obra están mediadas por la circunstancia, las personas con las que trató, las instituciones que la permitieron, las relaciones personales en las que se encontró, e incluso el perfil psicológico desde la que se realizó. En el caso de esta obra, me parece que es esto último, la idiosincrasia de Ortega, lo que Gracia resalta más. Ortega aparece al tiempo como un intelectual de excepcional talento pero también con la ambición de hacer grandes cosas y la frustración al constatar el poco efecto que su trabajo tenía.

No me parece desacertado un diagnóstico tal, y hay que agradecer la voluntad de Gracia de reconocer a Ortega su propia envergadura personal, la fundamental integridad de éste, al tiempo que ponga de manifiesto el carácter esforzado y muchas veces, para él propio Ortega, insatisfactorio de su actuaciones. Desde luego, es absolutamente cierto la tesis central de que su conciencia de la importancia de las minorías y su voluntad de excelencia, “nunca” le condujeron a ser “antidemócrata” ni a defender “un orden político preferible o sustitutorio” de la democracia parlamentaria (p. 247).

Pero, entiendo que independientemente de cómo se juzga su obra, y el biógrafo no tienen porque definirse

al respecto, hay que valorar más el logro –personal y social– que supone la construcción de su propia figura. Esta no se debe sólo a la excepcionalidad psicológica –aunque en este caso la haya– sino a la forma en que Ortega se situó en su propia época y en el denso tejido de las personas que le rodearon. Quizá la experiencia dramática de la falta de influencia real o de lectores adecuados por parte de sus contemporáneos pesara demasiado en el ánimo del propio Ortega. En cualquier caso su figura hoy nos llega por derecho propio a través de sus obras. Y aún cuando muchos de mi generación han podido identificarse con la sátira de Martín Santos o tomar distancia de los planteamientos de *La rebelión de las masas*, no cabe duda de que nos interesa no sólo ni principalmente por su perfil psicológico, sino como expresión de una sociedad muy distinta de la nuestra, pero capaz de dar paso a personalidades excelentes como él en su obra. E, incluso, reconocemos la persona situada en los debates académicos del momento, que es capaz de hacerlos llegar al público español de una manera que no se ha dado en España desde entonces.

En ese sentido echo en falta que la consideración psicológica se hubiera completado con mayor atención a las personas e instituciones que permitieron esta figura. Hay desde luego, atención en algunos casos: Navarro Ledesma aparece y se ajusta a la valoración que de él hace el propio Ortega. En cambio, Fernando Vela o García Morente quedan muy en segundo plano. No creo que fueran meros colaboradores. Ciertamente es muy difícil

valorar estas relaciones donde la afinidad surge y se mantiene por motivos muy diversos. Una dificultad adicional es que a partir de los años '20 hay menos correspondencia de Ortega. Las correspondencias posteriores más importantes probablemente serían con personas distantes como Curtius o Helene Weyl mientras que las relaciones con su círculo inmediato se mantenían oralmente en conversaciones cotidianas, o en la tertulia de la *Revista de Occidente*. Pero el reto de la reconstrucción biográfica es hacer justicia a la sociedad que permitió una figura de esta envergadura.

Entre otras características del trabajo de Gracia, destacaría la cierta elección de los testimonios de sus contemporáneos. No pesan los relatos de hermanos o hijos, o de sus discípulos como Marías, sino la de los contemporáneos como Pérez de Ayala, Cambó, Juan Ramón Jiménez, María Luisa Caturla y el propio Ortega. El resultado en conjunto es que se nos presenta una figura esforzada, guiada por una "hiperconciencia" y en última instancia desengañada por la falta de atención, pero siempre presto a embarcarse, una vez recuperada de sus frecuentes males, en nuevas iniciativas y hacer frente a otros peligros, sin encontrar propiamente un descanso.

La observación que esto me suscita es que si se apura la atención a la "automitografía megalómona" (p. 286) de Ortega, se pierde de vista la valía y el interés más objetivos de su obra, y su significado en la sociedad en la que se encontró. No se puede reducir la historia de las ideas a los avatares de la

idiosincrasia personal, por mucho que tal procedimiento nos acerque los autores que nos interesan, e incluso se justifique documentalmente. El personalismo de Ortega, que en alguna medida existió, queda de hecho como una consideración frecuente pero en realidad marginal.

Desde luego, comprender una vida no es comprender una obra, pero, en el caso de Ortega, se da esta última –aunque podamos los que nos ocupamos de su figura discutir interminablemente sobre su consistencia y valor– y desde este punto de vista habría que relativizar la misma insatisfacción que el mismo Ortega refleja, y evitar que se nos oculten sus logros y proyección.

En cambio, me parece un acierto la tesis de que su concepción de la vida social, tal y como se establece en las obras de los años '20, *España invertebrada* y *La rebelión de las masas*, Ortega la alcanza desde una experiencia directa de la convivencia histórica por mucho que además estudiara la historia y acudiera a la decadencia de Roma. La rebelión de las masas o el peso inerte de la gente son experiencias hechas en primera persona, que posteriormente encuentran una formulación teórica. Se da una cierta armonía entre experiencia de su tiempo y propuestas teóricas que sobre todo en el plano de lo político debe tener en cuenta.

Por otro lado, Gracia acierta a marcar los tiempos y distinguir bien cada etapa, pero creo que quizá se podría haber subrayado más el hecho de que, al llegar a los 50 años, Ortega pasa de mirar a su propia generación y las dos generaciones superiores, la de sus padres,

y comienza a tratar con una generación de quienes deberían ser sus discípulos. El tono esforzado y la frustración subsisten pero el encuentro con Heidegger, que desde luego valora Gracia, se desarrolla sobre el fondo de un discipulado que habría que mantener. Y ello suscita dos comentarios: La guerra civil cortó el proceso normal de relevo de generaciones y es algo aventurado especular sobre lo que hubiera podido ser, pero el mismo hecho de que Ortega fuera una figura académicamente de transición con su valoración del seminario, la monografía y la lectura de los clásicos, frente al artículo de periódico y la conferencia –que por otra parte practicaba de forma excelente– determina que aquellas formas y valores que defendió denodadamente, probablemente no los practicaba suficientemente a la vista de quienes había enseñado.

Añadiría, en segundo lugar, que el encuentro con Heidegger y los trabajos resultantes significan una determinada consolidación del pensamiento de Ortega y desde este punto de vista tiene sentido hablar de una segunda navegación a partir de este periodo que culmina en 1932, posiblemente de mayor interés académico aunque de menor proyección social. Resulta un pensamiento mucho mejor definido que puede articular un proyecto intelectual. No es que se desentienda ahora de la política, pero claramente se dirige a un público culto.

Con todo, debo añadir que el trabajo de Gracia, en conjunto, refleja un conocimiento y un oficio por el que trasciende su inclinación a la caracterización psicológica, dando con ello un valor mucho mayor a su trabajo.

ORTEGA DESDE GAOS

GAOS, José: *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*, introducción y edición de José Lasaga Medina. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón, 2013, 359 p.

JUAN FEDERICO ARRIOLA

José Ortega y Gasset estuvo en varias ocasiones en el continente americano, pero jamás pisó suelo mexicano. Uno de sus discípulos, José Gaos, fue uno de los principales divulgadores del pensa-

miento orteguiano en México desde 1938 hasta su muerte en 1969.

El libro *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset* de José Gaos, cuya edición y estudio introductorio estuvieron a cargo de José Lasaga Medina, tiene diversas aportaciones biográficas (del propio Gaos y de su maestro Ortega y Gasset), y filosóficas.

De Ortega y Gasset, escribió Gaos, días después de la muerte del filósofo nacido en Madrid: “Don José Ortega y Gasset ha sido el principal de mis maestros” (p. 157).

Cómo citar este artículo:

Federico Arriola, J. (2014). Ortega desde Gaos. Reseña de “Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset” de José Gaos. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (29), 215-218. <https://doi.org/10.63487/reo.378>



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 29. 2014
noviembre-abril

Ortega y Gasset tuvo a su vez distinguidos alumnos: Xavier Zubiri, Julián Marías y José Gaos, entre los principales. A su vez, Gaos en su exilio extendió la influencia de la Escuela de Madrid. La impresión que ejerció Gaos en sus discípulos en México fue muy importante. Si bien en la introducción del libro se hace referencia como los más importantes a Leopoldo Zea, Vera Yamuni, Edmundo O'Gorman y Luis Villoro, barcelonés de nacimiento y radicado durante más de medio siglo y muerto en México, en realidad hay otros también importantes como fueron el filósofo de lo mexicano Emilio Uranga, Fernando Salmerón, gran conocedor de la filosofía orteguiana, y Carlos Llano Cifuentes, autor de obras filosóficas sobre la libertad, la empresa y el empleo.

Gaos no sólo conocía a fondo la filosofía orteguiana, dominaba la circunstancia del propio Ortega y sufrió, como todos los españoles de su tiempo, la terrible guerra civil. Gaos dice que su maestro Ortega y Gasset no fue el mismo después del conflicto español (1936-1939). Lo sintió pesimista. ¿Y cómo no? La profecía orteguiana, anunciada en su famoso ensayo de entreguerras *La rebelión de las masas*, lo advertía: "El mayor peligro, el Estado".

El propio Gaos nos advierte en su texto —que es un conjunto de ensayos breves y conferencias— que desde el siglo XIX se vivía un tiempo de profecías y no dudó Gaos, "el transterrado", en hablar de las profecías de Ortega y Gasset y de referirse a su relación con Heidegger.

El libro es una invitación a conocer la mirada filosófica de Gaos y, a través

de ella, otra perspectiva de Ortega. La muerte del fundador de la *Revista de Occidente* en 1955 le hizo escribir a Gaos unas letras penetrantes, así como Ortega y Gasset escribió desde Francia a principios de 1937 un artículo inolvidable sobre el deceso de Miguel de Unamuno, ocurrido el 31 de diciembre de 1936.

Cuenta Gaos las sabias palabras que su maestro Ortega y Gasset pronunció en la notabilísima sociedad "El Sitio" de Bilbao, pronunciadas el 12 de marzo de 1910, cuando aún el filósofo madrileño no cumplía los 27 años de edad: "Vuestra sociedad tiene en España alto renombre y distinción: sois uno de los hogares venerables donde, para librarse del agostamiento, han venido a recluirse los residuos de la fortaleza española" (p. 61).

Gaos no sólo se refiere a los principales manuscritos y conferencias, sino también a los viajes que Ortega y Gasset realizó en el continente americano.

Más adelante, el autor alude a "Carta a un joven argentino" y cita a Ortega: "Son ustedes más sensibles que precisos, y mientras esto no varíe, dependerán ustedes íntegramente de Europa en el orden intelectual..." (p. 73).

Nota aparte, esta crítica y otras que leyó el entonces joven escritor bonarense, Jorge Luis Borges, propiciaron su distancia frente a la filosofía de Ortega y Gasset. Adicionalmente Borges sentía una enorme simpatía por el escritor sevillano Rafael Cansinos Assens —miembro de la generación del 14— y éste le tenía animadversión a Ortega y Gasset, con lo cual Borges no escribió jamás una palabra digna sobre su persona y

obra, en cambio sí sobre la figura de Miguel de Unamuno.

De los juicios despectivos de Borges sobre la obra orteguiana, el propio Gaos da cuenta en la página 270 del libro que se reseña.

Encuentro en Gaos una fascinación por las predicciones que él llama profecías de Ortega. En realidad no fueron tales, con base en el conocimiento causal del Estado, la sociedad y el hombre, el filósofo madrileño advirtió que Alemania perdería la primera guerra mundial, que en aquel tiempo (1914) la llamaban gran guerra –el término primera guerra mundial– le fue dado al estallar la segunda guerra mundial en 1939, y que cumplió cabalmente con el adjetivo de mundial en 1941 con el ingreso de Estados Unidos y ya previamente la participación de Australia.

Gaos hace referencia a dos alusiones que Ortega y Gasset hizo sobre el futuro inmediato, a mi juicio temores fundados: Primero, en *España invertebrada*, dijo: “de los principios «modernos» sobrevivirán muchas cosas en el futuro, pero lo decisivo es que dejarán de ser «principios», centros de gravitación espiritual”. Y el segundo fue: “Sabemos que la vida es sobre todo, va a ser, dura” (p. 98).

Es evidente que Ortega y Gasset, como sus condiscípulos, discípulos y amigos percibían una crisis de la democracia europea y veían con preocupación el ascenso de gobiernos autoritarios y totalitarios. Ortega presentía la ruptura, que llevó el nombre de guerra civil española (1936-1939), teatro de operaciones previo a la segunda guerra mundial (1939-1945). Esta crisis es

de carácter internacional y de ahí la escasa esperanza en la Sociedad de Naciones, creada después de la primera guerra mundial a efecto de evitar nuevos conflictos bélicos.

Gaos liga fechas con pensamientos orteguianos. Es interesante que sea en 1936 cuando Ortega y Gasset escribe: “La condición del hombre es, pues, incertidumbre sustancial” (p. 122).

El autor transterrado a México a mi juicio hace una precisión para deslindar la teología de la filosofía de la historia, dice Gaos: “Hay una teoría del profetismo, del de Israel, del inspirado en Dios, según la cual el profeta no sería tanto el que diría por anticipado lo que debe verificarse en la realidad, cuanto el que diría por sí, sobre la base de su personal responsabilidad, lo que *debe* moralmente verificarse” (p. 123).

El discípulo de Ortega y Gasset nos confirma la estrecha relación de su maestro con la literatura y filosofía alemanas: Leibniz, Goethe, Kant, Heidegger. Sabemos que Ortega y Gasset y Heidegger se conocieron personalmente, que el filósofo español había leído en alemán a los principales literatos y filósofos de lengua germana y que Heidegger no conocía la lengua de Cervantes. Más aún, la relación entre Ortega y Heidegger es de gran interés para Gaos, porque él tradujo del alemán al castellano *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*) para la editorial mexicana Fondo de Cultura Económica y además hizo un ensayo sobre este libro.

Todos ellos, Unamuno, Ortega y en el exilio Gaos, murieron, por utilizar el término orteguiano, del “mal de España”.

Este libro recuperado consta de conferencias pronunciadas y artículos escritos que hizo Gaos en revistas de América, concretamente Cuba, Puerto Rico y México.

¿Son *pasos perdidos* el legado de los filósofos en el exilio? Los filósofos

aludidos en el párrafo anterior vivieron de diferentes modos el exilio, el más largo, el de Gaos. No fueron pasos perdidos, han sido pasos recuperados. La filosofía no es sólo nostalgia como pensó Novalis, es *raciovitalismo*.

ORTEGA DESDE FUERA (1908-1923)

MEDIN, Tzvi: *Entre la veneración y el olvido. La recepción de Ortega y Gasset en España. I (1908-1936)*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2014, 296 p.

ALBA MILAGRO PINTO
ORCID: 0000-0002-7116-4091

Entre la veneración y el olvido es posible constatar el más amplio abanico de reacciones ante la persona y la obra de José Ortega y Gasset: desde la admiración, el reconocimiento o el entusiasmo, hasta el rechazo, la nulificación o incluso la satanización. Su capital simbólico es tal que el asunto de su recepción se ha convertido en un tema insoslayable en cualquier estudio, no ya sobre el filósofo, sino sobre la España y los españoles del siglo XX. Tratándose sin embargo de un tema recurrente, lo cierto es que hasta ahora nadie se había atrevido a

realizar una investigación completa y monográfica sobre esta cuestión.

El profesor Tzvi Medin ha asumido el reto de presentar una visión panorámica de la problemática recepción de Ortega y Gasset en España entre los años 1908 y 2005. El libro que aquí comentamos es, por tanto, el primero de los cuatro volúmenes que conforman el plan general de la obra. No obstante la dificultad de la misma, el éxito en esta empresa está avalado por el trabajo que durante las últimas décadas el autor ha realizado en torno a las dos grandes cuestiones que se engarzan en el presente estudio: la figura de Ortega y Gasset y la problemática de la identidad individual y social¹.

A la complejidad que cada uno de estos dos temas ya plantean por separado hay que sumar la propia del arco temporal que abarca este primer libro: el período que va de 1908 a 1936. Estas fechas no sólo coinciden con la etapa de maduración del joven filósofo, también son de sobra conocidos los acontecimientos españoles y europeos que constituyen el escenario de la consolidación de Ortega como referente identitario de lo español desde que llegase

¹ Entre otras publicaciones, Tzvi Medin es el autor de: *Leopoldo Zea; ideología, historia y filosofía de América Latina* (1983), *Ortega en la cultura hispanoamericana* (1994), *Entre la jerarquía y la liberación: Ortega y Gasset y Leopoldo Zea* (1998), *El cristal y sus reflexiones* (2005), *Mito pragmatismo e imperialismo* (2009).

Cómo citar este artículo:

Milagro Pinto, A. (2014). Ortega desde fuera (1908-1923). Reseña de "Entre la veneración y el olvido. La recepción de Ortega y Gasset en España I. (1908-1936)" de Tzvi Medin. *Revista de Estudios Orteguianos*, (29), 218-222.

<https://doi.org/10.63487/reo.379>



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

de Alemania con apenas 25 años, hasta su partida hacia el exilio a la edad de 53 años. Se trata por tanto de una etapa clave, tanto biográfica como históricamente, en la recepción de la figura del filósofo. Más aún, si tenemos en cuenta que él mismo constituye un ingrediente activo de su propia recepción a través tanto de su obra, como en su implicación política e intelectual en los acontecimientos de su tiempo.

Tzvi Medin nos presenta este convulso período histórico distinguiendo entre diferentes ámbitos de recepción (académico, cultural, social e ideológico-político), tipos (general, parcial y difusa) y modalidades que van, como el propio título indica, desde la veneración al olvido. Al margen de estas clasificaciones tan necesarias para dar forma a la ingente y variada cantidad de datos sobre este tema, el auténtico eje vertebrador y clave hermenéutica del libro reside en el concepto de *usificación*. Este término acuñado por el autor se refiere al proceso dialéctico por el que la recepción y definición del otro a través de su ubicación, significación e identificación en un horizonte discursivo y existencial forma parte constituyente de la ubicación, significación e identificación de uno mismo. De tal modo que en la proyección positiva o negativa, combativa o venerativa que hacemos del otro, estamos definiendo nuestra propia identidad. Tal y como afirmaba el autor en *El cristal y sus reflexiones*: “al reflejar y proyectar al otro a través nuestro, en realidad nos estamos reflejando a través de él”. Se trata además de una noción muy orteguiana que casa muy bien con la fenomenología del yo que se describe en

El hombre y la gente cuando se afirma que el “yo” aparece después y gracias al descubrimiento del “tú” como un otro diferenciado. El “tú” no se constituye primariamente como un *alter ego*, sino el “yo” como un *alter tu*.

En mi opinión, este análisis del proceso identitario expresamente referido a la figura de Ortega y Gasset es el principal acierto de la obra porque responde a un sincero afán de comprensión que, incluso en nuestros días, no es fácil de encontrar. Aunque es consciente de que la suya también es una interpretación, Tzvi Medin procura situarse fuera del juego de la crítica que parte ya de un posicionamiento reverencial o resentido frente al filósofo. En lugar de hacer juicios de valor a priori justificando o condenando los argumentos de una y otra parte de la polémica, hace suyo el ejercicio de la razón histórica contextualizando y desentrañando los mecanismos ideológicos, axiológicos y afectivos que confluyeron en la interpretación de Ortega en el primer tercio del siglo XX. De este modo se ofrece al lector, junto con los textos, una excelente herramienta hermenéutica que permite no sólo comprender el proceso de usificación recíproca entre Ortega y sus coetáneos, sino la compleja y dramática configuración de la identidad social española en un peculiar momento histórico de creciente radicalización ideológico-política y emotiva.

Por lo que respecta a la estructura de libro, éste está dividido en catorce secciones de muy diversa extensión en las que podemos diferenciar una primera parte correspondiente a los seis primeros capítulos en los que, además de

aclarar el enfoque metodológico de la obra y situar al lector en los antecedentes histórico-biográficos más reseñables, se analizan los diferentes ámbitos de recepción de Ortega entre 1908 y 1923. La segunda parte se centra en las cuestiones ideológico-políticas dominantes en el período posterior coincidente con la Dictadura de Primo de Rivera y la instauración de la República hasta la irrupción de la Guerra Civil en 1936.

Si bien se echa en falta una mayor profundización en los capítulos dedicados a la recepción de Ortega por parte de sus discípulos y por los componentes de la generación del 98, también es cierto que disponemos de notables estudios monográficos sobre esas cuestiones, entre ellos algunos del propio autor. Es comprensible por tanto que, tratándose de un período tan turbulento y complejo, Medin haya seleccionado aquellos aspectos que resultan más significativos para comprender el desarrollo de la recepción de Ortega y estos fueron, sin lugar a dudas, de carácter ideológico. No podemos perder de vista que el contexto en el que se produce la recepción académica y cultural de Ortega está marcado por una creciente violencia de carácter emotivo, social y político que impulsaba a cada cual posicionarse de un modo u otro dando contenido al innegable referente identitario que simbolizaba Ortega.

Un temprano ejemplo de esto nos lo muestra el profesor Medin a través de las reacciones que los periódicos publicaron en 1914 sobre la conferencia *Vieja y nueva política* en la que el filósofo se consagró como indiscutible líder inte-

lectual de su generación. Mientras que *El Imparcial* lo presentaba como un liberal modernizante, el *ABC* lo destacaba como monárquico, y si para el católico *El Debate* Ortega representaba “las izquierdas anticlericales”, *El País* hablaba de él como un republicano divagante al tiempo que *Acción Socialista* le reprochaba su pertenencia a la casta intelectual burguesa (p. 77).

Las múltiples facetas de recepción y testimonios que aborda el libro se van entrelazando en torno a esta tesis según la cual si bien desde un principio la figura de Ortega gozó de un enorme prestigio y su llamada a la revitalización de la sociedad civil fue acogida por todos con auténtico entusiasmo, las urgencias políticas y sociales se desarrollaron a un ritmo y con un tono muy distinto del requerido para que la ansiada pedagogía social y la articulación de perspectivas que proponía el filósofo llegasen a ser consideradas como algo más que bellas palabras. En ese sentido, se pasó de una veneración casi absoluta a la confrontación *ad hominem* y más tarde la marginación en un contexto de creciente radicalización y polarización política, emotiva y terminológica tanto desde las izquierdas como desde las derechas. A la postre, la magnitud de su prestigio resultó ser un impedimento para su recepción puesto que en muchos casos bien se le admiraba a priori en un intento de beneficiarse de su autoridad forzando o mutilando sus ideas para acercarlas a las propias, bien se utilizaba este mismo prestigio para desacreditarle en tanto que “filósofo de moda” vaciando de contenido sus propuestas filosóficas y políticas o direc-

tamente se le demonizaba como una peligrosa amenaza. Como nos hace ver el autor, en el creciente clima de confrontación que domina el primer tercio del siglo, en demasiadas ocasiones “Ortega es solo el pre-texto, su texto es irrelevante” (p. 196).

En este sentido resulta especialmente interesante el análisis pormenorizado que el profesor Medin realiza en los capítulos centrales del libro sobre la actividad política de Ortega desde *Delenda est Monarchia* hasta su retirada de la política tras la *Rectificación de la República*. A través de los textos comprobamos cómo el capital simbólico de sus iniciativas como la Agrupación al servicio de la República o sus propuestas en las Cortes Constituyentes fueron inversamente proporcionales a su efectivo peso político. La creciente crispación se transformó en un ataque frontal y unánime frente a la figura del filósofo, quien fue acusado tanto de querer contentar a izquierdas y derechas por igual como de situarse en un Olimpo intelectual desconectado de la realidad social. Tal y como el autor apunta con ironía, el abierto rechazo de todos los sectores políticos supuso “una forma inesperada de articular a izquierdas y derechas tal cual lo quería Ortega... aunque fuera sobre su cadáver” (p. 237).

Los años que siguieron al abandono de la política hasta el estallido de la Guerra Civil no fueron mejores. El capítulo titulado “Ortega bajo el fuego cruzado” da cuenta de los derroteros hacia los que se había encaminado la recepción del autor de *La rebelión de las masas*. En la última parte del libro comprobamos cómo muchos de los prota-

gonistas de la recepción de Ortega radicalizan la usificación del maestro en los años más cercanos al conflicto bélico. La dinámica identitaria de este período se traduce en lo que el autor denomina una *vuelta de tuerca en la espiral hermenéutica*; la interpretación del filósofo se va transfigurando en el mismo proceso, pero de sentido opuesto a la imagen que sus receptores perfilan de su propia ubicación, significación e identificación. La evolución de Giménez Caballero, Luis Araquistáin o Ledesma Ramos son ejemplos extremos de este proceso en el que la crítica al otrora maestro esconde un ajuste de cuentas consigo mismos y una justificación de la nueva imagen que para sí estaban forjando.

Nos hubiese gustado que el autor ahondase más en ese proceso de reinterpretación a través de los otros que Ortega hace de sí mismo a su vuelta a la actividad filosófica. Porque además de la indudable influencia de Heidegger y Dilthey, también intuimos una vuelta de tuerca en la espiral hermenéutica en el anuncio de la “segunda navegación” del filósofo. Resulta revelador leer cómo la famosa cita de *Meditaciones* por la que hoy es reconocida su filosofía no tuvo ningún protagonismo hasta que él mismo la recuperó en 1932 como síntesis de su pensamiento. Acabamos viendo a un Ortega que, si bien percibió con claridad el peligro de los radicalismos no supo o no pudo tender puentes efectivos entre la razón y la vida. Este desencaje vital le enfrentará de nuevo con su propia filosofía; la búsqueda de una razón vital reformulada a partir de entonces como razón histórica

en la que el peso de las creencias sociales cobrará cada vez un mayor protagonismo.

Las claves hermenéuticas que el profesor Tzvi Medin ofrece sobre la recepción de Ortega en España son una valiosa aportación a la comprensión de este fascinante y complejo período de

nuestra historia y poseen la virtud de intentar situar al lector por encima de simplificaciones partidistas. Por todo lo dicho, sólo nos queda recomendar la lectura de este libro bien tramado, ágil y ameno y esperar la segunda parte de la obra.

DE LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA A LA DEMOCRACIA DEL PÚBLICO

SIMEONI, Monica: *Una democrazia morbosa. Vecchi e nuovi populismi*, prefacio de Stefano Ceccanti. Roma: Carocci, 2013, 144 p.

ORCID: 0000-0003-4921-060X ANDREA DONOFRIO
ORCID: 0000-0001-5621-636X ENRIQUE CABRERO BLASCO

El libro *Una democrazia morbosa* de Monica Simeoni reflexiona sobre la crisis de la democracia actual y el florecimiento del populismo en diferentes países. En una amplia cabalgata intelectual y altamente política, que se mueve desde el filósofo José Ortega y Gasset al ex cómico Beppe Grillo, pasando por Barack Obama y Silvio Berlusconi, la autora aborda el tema del populismo, uno de los actuales elementos que está poniendo de manifiesto una crisis real del sistema, aunque en sí mismo no representa una respuesta a la crisis que denuncia. La obra de Simeoni consta de dos partes, diferenciadas aunque relacionadas por la temática. La primera parte la dedica a Ortega, y, en función del análisis que hace del pensamiento político orteguiano, desarrolla la segunda sobre el populismo, con atención al

caso italiano pero sin obviar el marco europeo, americano y ruso.

Nos centramos, en primer lugar, en las páginas que dedica a Ortega. Para lo que explicará más adelante en su parte sobre el populismo, la autora recoge uno de los conceptos importantes en la filosofía política de Ortega como es el de “masas”, al que hay que situar en una lista que sería propia de la terminología política orteguiana: “liberalismo”, “democracia”, “nación” o “Estado”, por ejemplo. La tesis de Simeoni se centra en la temática de *La rebelión de las masas*, pero, sin embargo, a la hora de explicar el pensamiento político de Ortega, lo enmarca, en gran medida, en la etapa del franquismo (p. 27). Esto desvirtúa un poco la forma que Ortega tenía de concebir la política, pues muchos de sus planteamientos tuvieron estrecha relación con el día a día de otros períodos históricos: la Restauración, la Dictadura de Primo de Rivera y la II.^a República. Porque si, como algunos intérpretes dicen, el período más o menos largo que abarcaría la segunda parte de la República, la Guerra Civil española y el franquismo corresponde al de un Ortega conservador, no es de despreciar que

Cómo citar este artículo:

Donofrio, A. y Cabrero Blasco, E. (2014). De la democracia deliberativa a la democracia del público. Reseña de “Una democrazia morbosa. Vecchi e nuovi populismi” de Monica Simeoni. *Revista de Estudios Orteguianos*, (29), 222-227.

<https://doi.org/10.63487/reo.380>



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

otro periodo, también más o menos largo, es el de un Ortega que políticamente se sumerge en el socialismo, el reformismo y el liberalismo democrático.

La lectura que hace Simeoni de la obra política orteguiana muy centrada en *La rebelión de las masas*, de cuyo ensayo se podrían extraer las influencias, entre otros, de Comte, Stuart Mill y Nietzsche, destaca la relación de esta obra con Tocqueville principalmente, tal vez por la premisa de la que parte de encuadrar el pensamiento político orteguiano en lo que se ha venido denominando segundo Ortega. Simeoni analiza la relación entre minorías y masas, a cuyos planteamientos de Ortega responde a veces con argumentos de otros autores, pero donde no queda claro del todo si es opinión de la autora para confirmar o contradecir la teoría orteguiana. En consecuencia, habría que tener en cuenta que la relación entre minorías y masas va más allá del mero mecanismo social, y que otros factores como los históricos o antropológicos, que pueden verse en *España invertebrada* (1922) por poner un caso, son de especial consideración, sobre todo si son reflexionados desde postulados filosóficos. Simeoni se refiere a Ortega como “sociólogo” –o estudioso– y nunca como filósofo, un aspecto llamativo porque Ortega ofrece un fundamento filosófico en el asunto de lo social.

Otra piedra angular de la que Simeoni hace observación es el tema de la aristocracia orteguiana, la cual define en tanto que el pueblo tiene preferencia por convertirse en plebe, porque ser minoría requiere de cualidades reflexi-

vas y éstas son cosas que exigen un difícil compromiso que la plebe no está dispuesta a adquirir. Esta aristocracia es descrita por Simeoni como pesimista ante las posibilidades vitales de las personas (p. 36). Y, por ello, la autora mantiene que la aristocracia en Ortega no es puntual, sino una constante caracterizadora.

Tras las revisiones de la cuestión de las masas por un lado y de la aristocracia por otro, Simeoni llega al concepto de democracia morbosa, sobre el que gira el contenido del libro. Si bien Ortega, conforme a su teoría liberal, hace una disección de la democracia para ver sus implicaciones en la vida de los individuos, y termina desechando la hiperdemocracia o la democracia participativa porque pensaba en la dificultad de representar al número tan abrumador de personas que había resultado del aumento demográfico desde la primera mitad del siglo XIX, apuesta, entonces, por una democracia deliberativa como forma de representación de ese número tan ingente de personas. Sin embargo, Simeoni entiende que ahora es el tiempo de lo que denomina como democracia del público, cuyos rasgos generales señalan la distinción de observaciones justas y propuestas coherentes de las falsas exigencias y la captación de valores positivos que llevan a una mejor calidad de vida (p. 43), y para tal pretensión insiste en la conveniencia del uso de los medios de comunicación y de todo tipo de plataformas digitales para tener conocimiento de las intenciones de voto.

En la parte relativa a la democracia del público (pp. 82 y ss.), usa esta

expresión para definir la actual sociedad, cuyas características son: el protagonismo de los medios de comunicación, la importancia de la opinión pública, la desaparición de la palabra *programa* en las campañas electorales, la transformación de los partidos de masa en partidos carismáticos y post-ideológicos. Añadiríamos la simplificación del mensaje, la videocracia, la repetitividad de unas breves *consignas* políticas y la espectacularización de la política, así como la exaltación de las redes sociales y las nuevas tecnologías.

Tendríamos que matizar que la solución de Simeoni, como propuesta de superación de la democracia deliberativa se inserta en un contexto de política italiana donde la tradición liberal tiene poca repercusión y cuenta con un peso limitado y en donde varios ejemplos históricos han estado mediados por la estricta vinculación con las ideologías conservadoras. Esto ha entorpecido, en ocasiones, la comprensión de la complejidad del liberalismo político orteguiano, el cual no siempre ha de relacionarse con convicciones conservadores. Algunos textos de Ortega son esclarecedores a este respecto, al menos en lo tocante al grueso de su teoría liberal (*vid.*, por ejemplo, “De puerta de tierra”, de 1912, “La nación frente al Estado”, de 1915, o “Prólogo para franceses”, de 1937).

Otra parte significativa del libro es la dedicada a la nación y al Estado. Simeoni define por nación, y a propósito de Ortega, una realidad ganadora (“realta vincente”) resultante de una unión de la cultura y la política, en la que la lengua, las creencias y los usos

serían los elementos culturales que caracterizarían la nación (p. 48). En efecto, sigue muy de cerca a Ortega en la idea de que la nación no es producto de condicionantes biológicos o geográficos, y que hay que referirse a un conjunto de hombres que comparten un proyecto y un pasado en función de un futuro. Pero Simeoni termina inspirándose en el concepto de Estado nacional, que le lleva a dar cierta identificación entre nación y Estado (pp. 50-51). La justificación de esto tal vez la encontremos en su tesis sobre la democracia del público, con la que trata de superar la visión de una nación de índole liberal.

Para enmarcar todo ello en el proyecto de una construcción de Europa, Simeoni ofrece una valoración positiva de los argumentos europeístas de Ortega. Subraya que procuró no quedarse sólo en las causas de la decadencia del ciudadano europeo, y dice que los partidos nacionales tendrían que presentar programas en clave europeísta, asumiendo la realidad europea y sintiéndose parte de Europa. En este sentido, de acuerdo con la autora, el hombre-masa ha ido adquiriendo cada vez un protagonismo mayor, pero con este protagonismo se ha hecho presa de sus propias emociones y sentimientos hasta el punto de mermar su sentido crítico. Y, para Simeoni, esta coyuntura ha hecho que el hombre-masa no quiera *obedecer* sino servir, que se incline por no ser gobernado sino sometido a un tirano (p. 70). Y sitúa, de esta manera, a Ortega en la línea de Le Bon, Riesman y Canetti, en tanto que autores que con distintos enfoques se integran en una

misma forma de explicar la modernidad.

Precisamente, Simeoni vuelve a profundizar sobre este tema del hombre-masa en la parte que trata sobre el populismo. Ahora bien, tenemos la impresión de que la autora pueda estar usando indiscriminadamente las expresiones hombre-medio y hombre-masa. No obstante, las dos expresiones son diferentes desde el punto de vista semántico. Muy brevemente, el hombre-masa es aquél que cree tener derecho a todo, sin ninguna obligación, que reclama derechos sin nada a cambio. Por su parte, el hombre-medio es el hombre de la sociedad, el que intenta participar en la política, tener mayor protagonismo social. No es el que se considera por encima y reclama más Estado. A este respecto, la autora hace bien en destacar la actualidad de las reflexiones de Ortega.

Así es como Simeoni apunta que no es casual que la dialéctica orteguiana entre ejemplaridad y docilidad tiene su plena articulación cuando las élites tienen la capacidad de exponer modelos civiles y culturales de convivencia y actuación política. En el fondo de esta preocupación reside la importancia de la educación como base del progreso de una sociedad, premisa sustancial en el pensamiento político orteguiano y que Simeoni tampoco descuida en su análisis sobre el tejido social en un contexto europeo.

En cuanto a las reflexiones sobre el tema del populismo, la autora lo considera “estilo y lenguaje de la política contemporánea”, mientras que el neopopulismo es “el malestar de la demo-

cracia representativa” (p. 17). Simeoni denuncia el abuso en el uso de la palabra populismo en la actualidad. Coincidimos con la autora al considerar que se trata de una forma de simplificar y banalizar el problema. La etiqueta populismo resulta ambigua y, en los últimos tiempos, se ha usado frecuentemente de forma impropia, abusando de ella para definir realidades muy diferentes entre sí.

El libro avisa del peligroso avance del populismo, alimentado por la crisis de las ideologías tradicionales (p. 125). Los partidos tradicionales, tanto de izquierdas como de derechas, parecen cada vez menos ideológicos: se sirven de un líder mediático, de un mensaje beligerante y de un ideario tan abstracto como atractivo. Merece la pena subrayar que los promotores del populismo moderno destacan por la fuerza *destruens* de su discurso: muestran una actitud destructiva, carente de fase constructiva. Es parte de su *fortaleza* así como la falta de un programa concreto —marcado en temas económicos por el anacronismo y la utopía— menos ilusorio y más factible.

En este contexto, Italia representa sin duda el caso más interesante. En sus páginas, el libro pone de manifiesto la peculiaridad italiana, subrayando la extrema debilidad de las instituciones a nivel nacional (p. 110). Es evidente la crisis de la política y de los partidos tradicionales, el descrédito generalizado de una “casta” política inmóvil y despreocupada, el creciente malestar ciudadano: estos elementos representan un peligroso caldo de cultivo para el surgimiento de movimientos antipolíticos. No obs-

tante, el término parece impropio: quizás sería más oportuno tacharlo de *de-manda de otra política*, ambición por contar con una oferta nueva, diferente a la tradicional clase dirigente nacional. No se trata de un rechazo de la política, sino más bien de una repulsa por un cierto tipo de política, de la democracia presentada en estos términos.

El libro debate sobre la crisis de la democracia actual, criticando a los partidos y a las elites italianas (y no sólo) por ser incapaces de responder a los desafíos de la globalización (pp. 13, 111 y ss. y 121). Asimismo, se reprende a una clase media cerrada en sí misma y a una Europa incapaz de plantear un camino económico y político común para enfrentar los retos actuales. No cabe duda de que estos elementos favorecen la aparición del populismo, objeto de deseo no sólo de nuevas formaciones políticas, sino también tentación de viejos partidos. El apelar al pueblo es un instinto y, a la vez, un intento de auto-legitimarse. En este contexto, la demanda de mayor democracia directa está íntimamente ligada con la crisis de los partidos: no se acepta la *mediación* de los partidos tradicionales y se admite como válida sólo la voluntad popular.

El interés sobre el tema de la crisis de la democracia actual lo certifica el volumen de publicaciones de estos últimos años, divididas entre los partidarios de modificarla y reformularla y aquéllos que abogan por su reforma radical o sustitución por otro sistema. Al mismo tiempo, aparecen nuevos conceptos —como, por ejemplo, *postdemocracia* de Colin Crouch o *contrademocracia* de Pierre Rosanvallon— y nuevos gu-

rús, promotores supuestamente de una nueva democracia. Si no resulta difícil describir los síntomas y determinar el diagnóstico, mucho más arduo resulta encontrar una cura. Parece evidente la necesidad de transformar la democracia tal y como la conocemos hoy en día. La impresión es que estamos, en palabras de Aldo Schiavone, en presencia de un “síndrome de deslegitimación democrática” (*Non ti delego. Perché abbiamo smesso di credere nella loro politica*), una disociación entre ciudadanos y una determinada forma de democracia. Por eso, se hace urgente una actualización, un cambio de sistema determinado por las nuevas condiciones sociales, económicas y tecnológicas. No se trata de renunciar del todo a la representación, abogando exclusivamente por una nueva democracia directa (hoy está de moda hablar de *e-democracy*, democracia digital o democracia 2.0), ya que esto supondría una peligrosa ilusión: como bien afirma Schiavone “nuestras sociedades son demasiadas complejas, articuladas y difíciles de gestionar para ser gobernadas” de forma digital.

El populismo es “un caleidoscopio heterogéneo” en palabras de Nicolao Merker (*Filosofie del populismo*), que se amplifica en momentos de crisis, casi como si fuera un termómetro del malestar general (p. 18). En el caso de Italia, en los últimos años hemos asistido a varios tipos de populismos: el *tele-populismo* de Berlusconi, el *populismo regional* de la Lega Norte y el *populismo digital* del Movimento 5 Stelle. En el caso del *ex cavaliere*, su existencia no se apoya sobre una ideología concreta sino más

bien sobre una forma de gestionar, una manera de administrar la *res publica*. El populismo de Berlusconi representa un *instrumentum regni*, un instrumento útil para construir el consenso.

Tras un breve recorrido histórico sobre el tema, desde sus orígenes hasta la modernidad, la autora se centra en Europa y, sobre todo, en el caso italiano (pp. 110 y ss.). Sin duda, una de las partes más interesantes del libro. La deriva populista tan evidente en países como Grecia, Francia u Holanda, no deja inmune ni siquiera a Alemania y a los países nórdicos: nacen partidos y movimientos que intentan canalizar la protesta, dando eco a la difundida demanda de cambio y regeneración. Avanzan propuestas (muchas con finalidad electoral), y se caracterizan por la *apelación directa al pueblo* o a *los ciudadanos*, el menosprecio de la democracia representativa y la modernidad en la comunicación, salpicada de gestos demagógicos. En este panorama, Italia no es una excepción, sino más bien la confirmación del malestar general. Y en es-

to tiene razón la autora: no se deben considerar los nuevos fenómenos emergentes con superioridad y suficiencia. El avance del populismo y el éxito electoral de partidos populistas deben ser objeto de reflexión, comprender por qué se erradican, analizar los errores cometidos por una clase política cada vez más distante de los problemas reales de los ciudadanos. Un electorado cada vez menos ideologizado y volátil puede sentir fascinación por estas propuestas o votar por despecho. La situación actual debe impulsar a los partidos tradicionales a comprender el cambio, entender que los ciudadanos demandan una política diferente. Es la única manera de enfrentarse al neopopulismo, a todas aquellas formaciones que atacan las ideologías y que hablan en nombre del pueblo y al pueblo.

Concluyendo, se trata no sólo de una lectura crítica de la sociedad actual, sino también de una atenta reflexión sobre el populismo, fenómeno *in crecscita* en Italia y en Europa.

ORCID: 0009-0003-7129-9505

GARCÍA PÉREZ, SANDRA: *La filosofía de José Ortega y Gasset hoy. El raciovitalismo como sustento teórico humanista de la configuración de las sociedades del conocimiento.* Veracruz, México: Universidad Veracruzana, 2014.

Tesis presentada en el Instituto de Filosofía de la Universidad Veracruzana de México, dirigida por los doctores José Antonio Hernanz Moral y Julio Quesada Martín.

El objetivo de este escrito es presentar las líneas generales de un trabajo que he venido realizando durante mi estancia doctoral en filosofía en la Universidad Veracruzana, donde me propuse pensar la posibilidad de introducir la filosofía de Ortega dentro del debate actual de las sociedades del conocimiento. La tesis principal que he defendido en este trabajo sostiene que es posible e incluso necesario volver la mirada al raciovitalismo de Ortega como sustento teórico-humanista dentro del debate actual sobre el conocimiento. La tarea no ha sido sencilla, pero creo que se han alcanzado buenos resultados, ya que he podido mostrar la importancia que una filosofía como la del filósofo de Madrid tiene en nuestros días. Es verdad que el filósofo y ensayista escribió pensando hacer frente a un contexto y problemas determinados, pero, sin caer en un anacronismo, me he permitido aplicar algunos de sus conceptos básicos para enfrentar un problema tan importante en nuestros días como el del conocimiento y, concomitantemente, los relacionados con la globalización, el progreso de la técnica o tecnología y el desarrollo de las tecnologías de la información y la comunicación. ¿De qué modo es posible introducir a Ortega en tal debate? ¿Es posible introducirlo?

El trabajo que he presentado se divide en tres capítulos. En ellos se explora justamente la posibilidad de esclarecer en primer lugar la idea misma de conocimiento que está detrás de las sociedades del conocimiento. Lo primero que hay que hacer es no dar por hecho que el conocimiento es un asunto evidente o darlo por sobreentendido. En efecto, en el primer capítulo: “La idea de la filosofía y el problema del conocimiento en Ortega”, se analiza en términos generales la idea de la filosofía y la estrecha relación que este concep-

Cómo citar este artículo:

García Pérez, S. (2014). La filosofía de José Ortega y Gasset hoy. El raciovitalismo como sustento teórico humanista de la configuración de las sociedades del conocimiento. *Revista de Estudios Orteguianos*, (29), 229-232.

<https://doi.org/10.63487/reo.381>



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 29. 2014
noviembre-abril

to tiene con el concepto de conocimiento. Sabemos que este problema está en el centro de la reflexión de nuestro autor y por ello la primera tarea es mostrar el interés de Ortega por salvar las circunstancias. Así, nos ha parecido que su teoría del punto de vista es uno de los aspectos de la filosofía de Ortega que podemos recuperar a la hora de abordar el conocimiento. Se trata de hacer justicia a la perspectiva y de comprender que no hay otro modo de acercarse a las cosas más que a través de “puntos de vista”. En un mundo donde los “saberes” sobre las cosas fluyen de un modo exponencial, lo más sensato es aprender a confrontar unos puntos de vista con otros para después integrar y tener una visión cada vez más acabada de las cosas. Es decir, Ortega nos abre paso a pensar en la necesidad de la interdisciplinariedad. Si queremos tener en verdad un acercamiento a las cosas, es preciso abrirnos a la posibilidad de ver nuevas caras o aspectos de la realidad. De lo contrario, nuestra propia actividad científica estará en peligro.

La segunda parte de este trabajo, “Ortega y Husserl. Elementos fenomenológicos del raciovitalismo”, conforma un conjunto de apartados relacionados con la “fenomenología de Ortega”. Investigaciones recientes, como las de J. San Martín, P. Cerezo, entre otros, han mostrado lo cercana y deudora que es la filosofía de Ortega de la fenomenología y que, a pesar de que el propio Ortega dijo haberse alejado de la fenomenología, en realidad su filosofía no se podría comprender al margen de ella. En el capítulo, por tanto, nos esforzamos por mostrar los elementos fenomenológicos de la filosofía de Ortega. Así pues, desde el punto de vista teórico, Ortega critica fuertemente la fenomenología, por ejemplo, la *epojé* y la reducción fenomenológica, pero desde el punto de vista de la práctica, Ortega desarrolla descripciones fenomenológicas de primera mano, como aquellas contenidas en las *Meditaciones del Quijote*, *¿Qué es filosofía?* y *El hombre y la gente*.

Justo para defender esta tesis, recuperamos algunos ejemplos, como las descripciones del bosque y la naranja que están en sintonía con el problema del conocimiento que aquí nos interesa. La cercanía de Ortega con Husserl, la hemos identificado en el llamado “a las cosas mismas” y en la adopción y justificación de la intuición como forma de conocimiento en el cual se nos dan las cosas. El método de las series dialécticas, que juega un lugar importante en nuestro trabajo, está en sintonía con el proceder fenomenológico de Husserl; incluso los conceptos de perspectiva, lo patente y lo latente, la realidad vir-

tual, entre otros, proceden de la lectura de Ortega de esta corriente del pensamiento, a la que hace grandes aportaciones.

Pues bien, en este apartado exploramos el problema del conocimiento a través del análisis del método de las series dialécticas. Unido, como no podría ser de otro modo, con la teoría del punto de vista, este método viene a resultar de gran importancia en el debate actual sobre el conocimiento. Es decir, el método de las series de aproximación nos muestra lo importante que es seguir paso a paso la exploración de los problemas y lo necesario que es integrar los aspectos que vamos teniendo sobre una cosa, tema o problema, si queremos alcanzar un conocimiento cada vez más amplio de ello. Una vez más hemos pensado en este método como una invitación a seguir trabajando en la interdisciplinariedad.

En el tercer capítulo, se presentan de una manera sintética algunos de los elementos que constituyen el contexto en el que surgen las sociedades del conocimiento, como es el caso de la globalización y el neoliberalismo. Frente a esta problemática, proponemos como punto medular de nuestra investigación el raciovitalismo de Ortega, esto es, la teoría del conocimiento que explicamos en el segundo capítulo, junto con la teoría de la cultura y la idea de la realidad como realidad virtual, para introducirlo como modelo filosófico que dé sustento teórico a las sociedades de la información. Allí mismo recuperamos la idea de la técnica como fenómeno humanizante en Ortega, en el sentido de que el hombre, para sobrevivir y, sobre todo, para vivir bien, construye artefactos y modifica su mundo circundante. Pero, este fenómeno da pie a que el hombre habite en una sobrenaturaleza, esto es, un mundo que él mismo crea a partir del mundo natural en el que viven los animales. Para comprender el fenómeno de la técnica en la vida humana es preciso preguntarnos, ¿cuál es la función de la técnica en la vida humana?, o ¿qué sentido tiene para la vida humana el llevar a cabo actos técnicos? Mostramos que aquello que en un primer momento hizo posible la supervivencia humana, ahora resulta ser un gran peligro para la humanidad. Por ello las reflexiones de Ortega sobre este problema siguen vigentes. Y lo que hacemos es mostrar las razones por las cuales para Ortega el conocimiento es superior a la técnica, aunque en un primer momento parezca lo contrario.

Cabe decir que con nuestro trabajo hemos querido recuperar la importancia de la vida espontánea y de la vida como realidad radical para traerlo al debate actual de la sociedad de la información y

proponer el raciovitalismo como fundamento humanista de la misma. No se trata de un humanismo nostálgico, sino de un humanismo que resulta necesario en el sentido de que toda actividad humana, científica y tecnológica, exige una responsabilidad que hay que asumir humanamente y no pasarla por alto. No se trata de estar en contra de la vida sino a favor de ella. Ortega nos advierte de los peligros de la tecnificación del mundo y del olvido de la vida humana, nos permite darnos cuenta de la correlación, o más precisamente de la coexistencia del hombre con el mundo, de tal suerte que la destrucción o el daño al mundo o a la naturaleza implica una destrucción también del hombre. No se trata de vivir de espaldas a la vida sino de asumir la vida como “realidad radical”.

BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2013*

Enrique Cabrero Blasco

ORCID: 0000-0001-5621-636X

1. Obras de Ortega y Gasset

- 1.1. Textos inéditos
- 1.2. Reediciones y reimpresiones
- 1.3. Traducciones

2. Obras sobre Ortega y Gasset

- 2.1. Estudios
- 2.2. Tesinas
- 2.3. Índice temático

1. OBRAS DE ORTEGA Y GASSET

1.1. TEXTOS INÉDITOS

"Notas de trabajo de la carpeta *Sobre la razón vital*". Edición de Isabel Ferreiro Lavedán. *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 26, 2013, pp. 5-21.

"Notas de trabajo de la carpeta *Proust*". Edición de Isabel Ferreiro Lavedán y Felipe González Alcázar. *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 27, 2013, pp. 7-48.

1.2. REEDICIONES Y REIMPRESIONES

España invertebrada. Prólogo de Federico Trillo-Figueroa. Barcelona: Espasa Calpe (Austral; 477), 2013, 31ª edición, 3ª reimpresión.

La rebelión de las masas. Edición de Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Tecnos (Los Esenciales de la Filosofía), 2013, 3ª edición corregida y aumentada.

La rebelión de las masas. Introducción de Julián Marías. Barcelona: Espasa Calpe (Austral; 336), 2013, 44ª edición, 4ª reimpresión.

Meditación de la técnica. Valencia: Editilde, 2013, 2.ª reimpresión.

* Aunque esta bibliografía corresponde al año 2013, también se incluyen trabajos de años anteriores que no fueron recopilados en su día.

Cómo citar este artículo:

Cabrero Blasco, E. (2014). Bibliografía Ortegaiana, 2013. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (29), 233-241.
<https://doi.org/10.63487/reo.382>



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 29. 2014
noviembre-abril

1.3. TRADUCCIONES

"[Apuntes para un comentario al Banquete de Platón]". Italiano:

Appunti per un commento al Convivio di Platone. Traducción, introducción y notas de Pietro Piro. Milán: Mimesis, 2013.

La rebelión de las masas. Lituano:

Masių Sukilimas. Traducción de Elena Treinienė. Vilna: Vaga, 2013.

"Misericordia y esplendor de la traducción". Francés:

Misère et splendeur de la traduction. París: Les Belles Lettres, 2013.

"Prólogo para alemanes". Polaco:

Wprowadzenie dla niemieckich czytelników. Traducción, introducción y notas de Dorota Leszczyna. Kraków: Aureus, 2013.

¿Qué es filosofía? Italiano:

Che cos'è la filosofia? Traducción e introducción de Armando Savignano. Milán: Mimesis, 2013.

2. OBRAS SOBRE ORTEGA Y GASSET

2.1. ESTUDIOS

ACCIAIOLI, Elena: "Ortega y Hegel: un diálogo fructífero", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 27, 2013, pp. 247-249. [Reseña a: CANTILLO, Clementina: *La ragione e la vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel*. Soveria Mannelli: Rubettino, 2012].

ALMEIDA AMOEDO, Margarida I.: "La hipótesis de una era del "post-hombre-masa", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 27, 2013, pp. 240-244. [Reseña a: ASSUMÇÃO, Jéferson: *Homem-massa. A filosofia de Ortega y Gasset e sua crítica à cultura massificada*, prólogo de Javier Zamora Bonilla. Porto Alegre: Editora Bestiário / Fundación José Ortega y Gasset - Gregorio Marañón, 2012].

ÁLVAREZ DE MIRANDA, Pedro: *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 11, 2006, pp. 160-162. [Reseña a: FRESNILLLO NÚÑEZ, Javier: *Concordantia ortegiana. concordantia in José Ortega y Gasset opera omnia*. Alicante: Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2004].

ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Francisco: "Ortega y Gasset y la moral de la fidelidad", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 27, 2013, pp. 217-229.

ANDREU, Agustín: "Principios para la vida (una interpretación de *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*)". En: ZAMORA BONILLA, Javier (ed.): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013, pp. 147-168.

- ARIAS ARGÜELLES-MERES, Luis: "Cuando Asturias fue el gran vivero del orteguismo", en "Fernando Vela desde la atalaya intelectual de Asturias". En: ARIAS ARGÜELLES-MERES, Luis (coord.): *En torno a Fernando Vela*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2013a, pp. 121-123.
- ARIAS ARGÜELLES-MERES, Luis: "La Asturias que descubre Ortega", en "Fernando Vela desde la atalaya intelectual de Asturias". En: ARIAS ARGÜELLES-MERES, Luis (coord.): *En torno a Fernando Vela*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2013b, pp. 123-130.
- ARISO, José María: "Raciovitalismo y forma de vida. La noción orteguiana de «creencia» comparada con el concepto wittgensteiniano de «certeza»", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 27, 2013, pp. 107-128.
- AVENDAÑO DE ALIAGA, María del Carmen: "Arte y representación en la estética orteguiana", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 27, 2013, pp. 165-177.
- BENTIVEGNA, Giuseppe: "Zea, Ortega y Gasset e la circostanza ispanoamericana", *Rocinante. Rivista di Filosofia Iberica e Iberoamericana*, nº 7, 2012-2013, pp. 49-63.
- BLANCO ALFONSO, Ignacio: "El periodismo filosófico". En: ZAMORA BONILLA, Javier (ed.): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013, pp. 189-206.
- BULGÁKOVA, Irina: "Las imágenes recíprocas de España y Rusia: el caso de *Revista de Occidente* y la revista *Zvezdá (Estrella)*", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 26, 2013, pp. 101-116.
- CACCIATORE, Giuseppe: *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*. Bolonia: il Mulino, 2013.
- CÁRCEL ORTÍ, Vicente: "La Repubblica aspra e triste di Ortega y Gasset", *L'Osservatore Romano*, 22-08-2012.
- CARRIAZO RUIZ, José Ramón: "Viaje de Ortega a Alemania, 1949. Primera parte", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 27, 2013a, pp. 49-104.
- CARRIAZO RUIZ, José Ramón: "De la razón vital a la razón histórica", *Revista de Occidente*, nº 384, 2013b, pp. 138-140. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *En torno a Galileo*, edición de Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Tecnos, 2012].
- CEREZO GALÁN, Pedro: "De camino hacia sí mismo (1905-1914)". En: ZAMORA BONILLA, Javier (ed.): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013, pp. 21-45.
- COLONNELLO, Pio: "Acerca de la reciente edición italiana de *Sistema de la psicología y otros ensayos* de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 27, 2013, pp. 231-236. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *Sistema di psicologia e altri saggi*, traducción, introducción y notas de María Lida Mollo. Roma: Armando, 2012].
- CONILL SANCHO, Jesús: "Una cierta lectura hermenéutica de la filosofía orteguiana". En: ZAMORA BONILLA, Javier (ed.): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013, pp. 207-227.

- DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús M.: "Cuestión de libertad. Ética y filosofía política". En: ZAMORA BONILLA, Javier (ed.): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013, pp. 251-286.
- D'OLHABERRIAGUE, Concha: "José Ortega y Gasset personaje de novela (en el centenario de *Troteras y danzaderas* de Ramón Pérez de Ayala)", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 26, 2013, pp. 187-191.
- DOMINGO MORATALLA, Tomás: "Leer a Ortega a la altura de nuestro tiempo". En: ZAMORA BONILLA, Javier (ed.): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013, pp. 331-354.
- EIROA SAN FRANCISCO, Matilde: "Espacio para mujeres en *El Sol* de Urgoiti y Ortega: las columnas de *Beatriz Galindo*", *Revista de Occidente*, nº 384, 2013, pp. 50-69.
- FERNÁNDEZ AGIS, Domingo: "Reflexiones sobre el papel de Ortega y Gasset en la recepción de la teoría psicoanalítica en la cultura hispánica", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 27, 2013, pp. 129-143.
- FERREIRO LAVEDÁN, Isabel: "A la vanguardia de la sociología". En: ZAMORA BONILLA, Javier (ed.): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013a, pp. 121-146.
- FERREIRO LAVEDÁN, Isabel: "El amor, el gran integrador", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 26, 2013b, pp. 211-213. [Reseña a: ROHMER, Stascha: *Amor, el porvenir de una emoción*, traducción de Gabriel Menéndez Torrellas, revisión de Ana María Rabe Ruiz. Barcelona: Herder, 2012].
- FINATTO, Jorge Adelar: "Ortega y Gasset e as Meditações do Quixote", *O Fazedor de Auroras*, 03-07-2013.
- FONCK, Béatrice: "L'Andalousie ou l'idéal de la vie végétative d'après Ortega y Gasset", *Transversalités*, nº 122, 2012, pp. 59-68.
- FOURMONT GIUSTINIANI, Eve: "Una estética raciovitalista". En: ZAMORA BONILLA, Javier (ed.): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013a, pp. 287-309.
- FOURMONT GIUSTINIANI, Eve: "Vida y razón de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 26, 2013b, pp. 201-205. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *Meditaciones del Quijote, ¿Qué es filosofía?, La rebelión de las masas...*, prólogo de Javier Gomá Lanzón, estudio introductorio de José Lasaga Medina. Madrid: Gredos, 2012].
- GARBISU BUESA, Margarita: "Cultura y cosmopolitismo en la Edad de Plata española", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 27, 2013, pp. 237-240. [Reseña a: ROGERS, Gayle: *Modernism and the New Spain. Britain, Cosmopolitan Europe, and Literary History*. Nueva York: Oxford University Press, 2012].
- GONZÁLEZ Y GALÁN, Fernando: "«La nueva sensibilidad» de Ortega en la *Revista de Filosofía* de Ingenieros", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 26, 2013, pp. 129-162.
- GONÇALVES JR., Arlindo Ferreira: *Filosofia moral contemporânea, a contribuição dos herdeiros de Ortega y Gasset*. Aparecida: Ideias e Letras, 2012.
- KOPRINAROV, Lazar: "Orígenes y principios de la novela: Ortega, Lukács, Bajtín", *Revista de Occidente*, nº 384, 2013, pp. 23-33.

- JANOVICH, María: "Arte y representación en la estética orteguiana", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 27, 2013, pp. 165-177.
- LACAU ST. GUILY, Camille: "El vínculo conflictivo de José Ortega y Gasset con Henri Bergson", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 26, 2013, pp. 163-183.
- LASAGA MEDINA, José: "La madurez del filósofo: los cursos de los años treinta". En: ZAMORA BONILLA, Javier (ed.): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013a, pp. 69-89.
- LASAGA MEDINA, José: "El mono fantástico (Notas sobre la «ciencia del hombre» de Ortega)", *Revista de Occidente*, nº 384, 2013b, pp. 5-22.
- LESZCZYNA, Dorota: *José Ortega y Gasset studia na niemieckich uniwersytetach*. Kraków: Aureus, 2012.
- LÉVÊQUE, Jean-Claude: "Ortega frente al neokantismo", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 26, 2013, pp. 214-217. [Reseña a: LESZCZYNA, Dorota: *[José Ortega y Gasset. La herencia de Kant y del neokantismo marburgués]*. Wrocław: Arboretum, 2011 (texto en lengua polaca).
- LLANO ALONSO, Fernando H.: "Una aproximación raciovitalista al concepto de derecho", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 26, 2013a, pp. 208-210. [Reseña a: SOLANO VÉLEZ, Henry Roberto: *Pulimento raciovitalista del concepto de Derecho*. Medellín: Biblioteca Jurídica Diké, 2012].
- LLANO ALONSO, Fernando H.: "La influencia de José Ortega y Gasset en el diseño de la España autonómica", *Revista de Occidente*, nº 384, 2013b, pp. 34-49.
- LÓPEZ COBO, Azucena: "Ortega y Vela: afinidades electivas", en "Fernando Vela, la forja de un héroe". En: ARIAS ARGÜELLES-MERES, Luis (coord.): *En torno a Fernando Vela*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2013a, pp. 27-39.
- LÓPEZ COBO, Azucena: "Un proyecto cultural de Ortega con la editorial Espasa-Calpe (1918-1942)", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 26, 2013b, pp. 23-76.
- LÓPEZ MEDEL, Jesús: *Universidad, política y milicia en Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación Cultural de la Milicia Universitaria, 2006.
- MAILLARD, María Luisa: *Vida de Soledad Ortega*. Madrid: Asociación Matritense de Mujeres Universitarias / Eila, 2012.
- MAINER, José-Carlos: "El lugarteniente de Ortega", en "De un mundo limitado: Fernando Vela y el pesimismo histórico". En: ARIAS ARGÜELLES-MERES, Luis (coord.): *En torno a Fernando Vela*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2013, pp. 14-16.
- MANZANAL BERCEDO, Santiago: "El regreso del discípulo", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 27, 2013, pp. 205-216.
- MARGALLO, Francisco: *Teología de J. Ortega y Gasset. Evolución del cristianismo*. Madrid: Ediciones CyC, 2012.

- MARTÍN, Francisco José: "Filosofía y Literatura en Ortega (Guía de perplejos de filosofía española)". En: ZAMORA BONILLA, Javier (ed.): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013, pp. 171-188.
- MARTÍNEZ CARRASCO, Alejandro: *D'Ors y Ortega frente a frente*. Madrid: Dykinson, 2013.
- MURCIA SERRANO, Inmaculada: "La dimensión estética y antropológica del juego en Friedrich Schiller y José Ortega y Gasset", *Laguna. Revista de Filosofía*, nº 32, 2013, pp. 27-41.
- PARENTE, Lucía: *Ortega y Gasset e la "vital curiosidad" filosofica*. Milán: Mimesis, 2013.
- PÉREZ DE AYALA, Ramón: "Troteras y danzaderas (selección)", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 26, 2013, pp. 193-196.
- PÉREZ MARTÍNEZ, Ángel: "Lecturas quijotesas", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 27, 2013, pp. 249-251. [Reseña a: SCHMIDT, Rachel: *Forms of modernity. Don Quixote and Modern Theories of the Novel*. Toronto: University of Toronto Press, 2011].
- PIRO, Pietro: "Dos meditaciones sobre la técnica: El hombre y la técnica de Oswald Spengler y Meditación de la técnica de Ortega y Gasset", *Laguna. Revista de Filosofía*, nº 32, 2013, pp. 43-58.
- ROGERS, Gayle: "El cosmopolitismo de Ortega: Kant, nacionalismo y el intelectual contemporáneo estadounidense", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 26, 2013, pp. 79-99.
- RUIZ FERNÁNDEZ, Jesús: "Lectura socialista y keynesiana de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 27, 2013, pp. 179-201.
- SALAS, Jaime de: "Ortega y Gasset - Interpreter of Leibniz and the Spanish Cultural Scene after the Civil War". En: LI, Wenchao y RUDOLPH, Hartmut (eds.): *"Leibniz" in der Zeit des Nationalsozialismus*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2013a, pp. 253-264.
- SALAS, Jaime de: "Perspectiva y el método de salvación en Ortega". En: ZAMORA BONILLA, Javier (ed.): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013b, pp. 231-249.
- SALAS, Jaime de: "Biografía de una mujer excepcional", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 26, 2013c, pp. 206-207. [Reseña a: MAILLARD, María Luisa: *Vida de Soledad Ortega*. Madrid: Asociación Matritense de Mujeres Universitarias / Eila, 2012].
- SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, Juana: "La recepción de José Ortega y Gasset en los primeros escritos de María Zambrano", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 27, 2013, pp. 145-163.
- SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, Virginia: "Música y filosofía. Las referencias musicales en la obra de José Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 26, 2013, pp. 117-127.
- SAN MARTÍN, Javier: "La recepción de la fenomenología y su filosofía en torno a *El tema de nuestro tiempo*". En: ZAMORA BONILLA, Javier (ed.): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013, pp. 47-68.

- SERRANO DE HARO, Agustín: "Apariciones y eclipses del cuerpo propio". En: ZAMORA BONILLA, Javier (ed.): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013, pp. 311-327.
- SIMEONI, Monica: *Una democrazia morbosa. Vecchi e nuovi populismi*, prólogo de Stefano Ceccanti. Roma: Carocci, 2013.
- TODOROV, Hristo P.: "Un nuevo estudio búlgaro sobre la filosofía de José Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 27, 2013, pp. 244-246. [Reseña a: KOPRINAROV, Lazar: *El argumento de la libertad. La filosofía política de Ortega y Gasset*]. Sofía: Iztok-Zapad, 2012 (texto en lengua búlgara).
- VALERO LUMBRERAS, Ángel: *José Ortega y Gasset, diputado*. Madrid: Congreso de los Diputados, 2013.
- WINTER, Rosemarie: *Ich bin Ich und mein Umstand... Grundlegung der Philosophie von José Ortega y Gasset*. Marburgo: Tectum Verlag, 2013.
- ZAMORA BONILLA, Javier: "Presentación". En: ZAMORA BONILLA, Javier (ed.): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013a, pp. 1-16.
- ZAMORA BONILLA, Javier: "La razón histórica". En: ZAMORA BONILLA, Javier (ed.): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013b, pp. 91-120.
- ZAMORA BONILLA, Javier (ed.): *Guía Comares de Ortega y Gasset*. Granada: Comares, 2013c.
- ZAMORA BONILLA, Javier: "Meditación de la crisis", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 26, 2013d, pp. 197-200. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *En torno a Galileo*, edición de Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Tecnos, 2012].

2.2. TESINAS

- BENVENUTO, Ambra: *Intersoggettività e traduzione nel pensiero di Ortega y Gasset*. Nápoles: Università degli Studi di Napoli "Federico II", 2012.
- Tesina, presentada en la Facoltà di Lettere e Filosofia.
- CONSTANTIN, Vincent: *La disumanizzazione dell'arte e l'irreale in José Ortega y Gasset*. Nápoles: Università degli Studi di Napoli "Federico II", 2012.
- Tesina, presentada en la Facoltà di Lettere e Filosofia.
- MENICHINI, Claudio: *Uomo, libertà e massa in Ortega y Gasset*. Nápoles: Università degli Studi di Napoli "Federico II", 2012.
- Tesina, presentada en la Facoltà di Lettere e Filosofia.

2.3. ÍNDICE TEMÁTICO

Álvarez González, Francisco: Manzanal Bercedo
Amor: Ferreiro Lavedán, 2013b
Andalucía: Fonck
Autonomías: Llano Alonso, 2013b
Bajtín, Mihail: Koprinarov
Bergson, Henri: Lacau St. Guily
Bibliografías: Domingo Moratalla
Certeza: Ariso
Circunstancia: Winter
Cosmopolitismo: Garbisu Buesa – Rogers
Creencia: Ariso
Crisis históricas: Carriazo Ruiz, 2013b – Zamora Bonilla, 2013d
Cuerpo: Serrano de Haro
Cultura: Murcia Serrano
"Democracia morbosa": Simeoni
Derecho: Llano Alonso, 2013a
Discursos políticos: Valero Lumbresas
Don Quijote: Pérez Martínez
"El novecientos": González y Galán
El Sol: Eiroa San Francisco
El tema de nuestro tiempo: San Martín
Empresas culturales: López Cobo, 2013b
Escuela de Madrid: Gonçalves Jr.
Estados Unidos: Rogers
Estética: Avendaño de Aliaga – Fourmont Giustiniani, 2013a – Janovich
Ética: Díaz Álvarez
Fenomenología: San Martín – Winter
Fidelidad: Álvarez González
Filosofía: Cerezo Galán – Fourmont Giustiniani, 2013b – Lasaga Medina, 2013a – Martín – Sánchez Rodríguez
Filosofía española: Cacciatore
Fundaciones culturales: Fonck
Galindo, Beatriz: Eiroa San Francisco
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Acciaioli
Hermenéutica: Conill Sancho
Historicismo: Bentivegna
Hombre-Masa: Almeida Amoedo
Influencias ejercidas: Martínez Carrasco
Influencias recibidas: Martínez Carrasco
Ingenieros, José: González y Galán
Juego: Murcia Serrano

Keynesianismo: Ruiz Fernández
La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva: Andreu
"La nueva sensibilidad": González y Galán
Leibniz, Gottfried Wilhelm, Freiherr von: Salas, 2013a
Liberalismo: Díaz Álvarez – Todorov
Lingüística computacional: Álvarez de Miranda
Literatura: Martín
Lukács, Georg: Koprinarov
Meditación de la técnica: Piro
Meditaciones del Quijote: Finatto – Salas, 2013b
México: Bentivegna
Mujer: Eiroa San Francisco
Música: Sánchez Rodríguez
Nacionalismo: Rogers
Nacionalsocialismo: Salas
Neokantismo: Lévêque
Novela: Koprinarov
Ors, Eugenio d': Martínez Carrasco
Ortega Spottorno, Soledad (biografía): Maillard – Salas, 2013c
Ortega y Gasset, José (biografía): Carriazo Ruiz, 2013a – Valero Lumbresas
Ortega y Gasset, José (tema general): Cacciatore – Domingo Moratalla – Zamora Bonilla, 2013a – Zamora Bonilla, 2013c
Orteguismo: Arias Argüelles-Meres, 2013a
Pensamiento: Parente
Pérez de Ayala, Ramón: D'Olhaberriague
Periodismo: Blanco Alfonso
Perspectiva: Salas, 2013b
Política: Díaz Álvarez – Pérez de Ayala – Valero Lumbresas
Populismo: Simeoni
Psicoanálisis: Fernández Agis
Psicología: Colonnello
Razón histórica: Winter – Zamora Bonilla, 2013b
Reformismo: Arias Argüelles-Meres, 2013b
República: Cárcel Ortí
Revista de Occidente: Bulgákova
Schiller, Friedrich: Murcia Serrano
Soberanía: Llano Alonso, 2013b

Socialismo: Ruiz Fernández

Sociología: Ferreiro Lavedán, 2013a

Spengler, Oswald: Piro

Técnica: Lasaga Medina, 2013b – Piro

Teología: Margallo

Universidad: López Medel

Universidades alemanas: Leszczyna

Vela, Fernando: López Cobo, 2013a – Mainer

Vida: Andreu – Lasaga Medina, 2013b

Wittgenstein, Ludwig: Ariso

Zambrano, María: Sánchez-Gey Venegas

Zea, Leopoldo: Bentivegna

Zvezdá (Estrella): Bulgákova

Relación de colaboradores

JOSÉ MAURÍCIO DE CARVALHO

Filósofo, pedagogo y psicólogo, es doctor en Filosofía y profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad Federal de São João del-Rei (Brasil). Sus líneas de investigación se centran en la filosofía contemporánea y la ética. Ha publicado 16 libros, una decena de capítulos en diversos libros y más de 150 artículos especializados en revistas científicas. Algunos de sus trabajos son *O homem e a filosofia, pequenas meditações sobre a existência e a cultura* (2007), *Filosofia e Psicologia: o pensamento fenomenológico existencial de Karl Jaspers* (2006), *Introdução à filosofia da razão vital de Ortega y Gasset* (2002) y *Contribuição contemporânea à história da filosofia brasileira* (2001).

BÉATRICE FONCK

Catedrática de Historia Moderna y Contemporánea en el Departamento de Español de la Facultad de Letras del Instituto Católico de París. Es autora de una tesis doctoral de Estado sobre *L'intellectuel et la politique d'après José Ortega y Gasset dans ses articles de presse hispanique (1914-1951)*, Universidad París X, Nanterre, 1993. Miembro de numerosas instituciones académicas y científicas, su principal tema de investigación es la civilización de la España moderna y contemporánea. Entre sus numerosas publicaciones cabe destacar "L'Andalousie ou l'idéal de vie végétative d'après Ortega y Gasset" (2012), "Les fondations culturelles de J. Ortega y Gasset: l'aventure libérale d'un intellectuel espagnol du XX^e siècle" (2012), "Ortega y el poder bajo la dictadura de Primo de Rivera" (2010), "La recepción de Ortega en Francia" (2008), "El reto europeo de Ortega" (2006), "Un penseur de l'Europe" (2004), *1898: Littérature et crise religieuse en Espagne* (2000) y "Un análisis de *España invertebrada* en su circunstancia" (1996).

ANTONIO DIÉGUEZ

Catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia en la Universidad de Málaga desde 2010. Ha sido *visiting scholar* en las universidades de Helsinki y de Harvard. Es presidente electo de la Asociación Iberoamericana de Filosofía de la Biología. Una de sus líneas de investigación principales ha sido el debate sobre el realismo científico. Acerca de esta cuestión publicó el libro *Realismo científico* (1998). Ha mantenido asimismo una línea de investigación sobre aspectos centrales de la filosofía de la tecnología, con atención a las tesis del determinismo tecnológico. En los últimos años se dedica especialmente a la filosofía de la biología, indagando sobre cuestiones de epistemología evolucionista. Sobre este tema ha publicado el libro *La evolución del conocimiento. De la mente animal a la mente humana* (2011). Es de destacar, asimismo, su libro reciente *La vida bajo escrutinio. Una introducción a la filosofía de la biología* (2012).

MARCOS ALONSO FERNÁNDEZ

Licenciado en Filosofía, máster en Estudios Avanzados en Filosofía y máster en Formación del Profesorado. Profesor en el Colegio Europeo de Madrid, vocal de la *Asociación Tales de Filosofía* y organizador del seminario “El hombre y la técnica”, sus principales líneas de investigación son la ética, la bioética, la antropología, y la filosofía española. Algunos de sus trabajos serán publicados próximamente: “El yo y la circunstancia como resistencias recíprocas: comentario a la metafísica de Ortega”, “Ortega, pensador de la crisis” y “El ajedrez como herramienta en educación en responsabilidad”.

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, Universidad Complutense de Madrid, 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:

- 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-Stheeman, The College of New Jersey, Estados Unidos
Javier Gomá Lanzón, Fundación Juan March, Madrid, Consejo de Estado, España
Domingo Hernández Sánchez, Universidad de Salamanca, España
José Lasaga Medina, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España
Thomas Mermall (†), The City University of New York, Estados Unidos

José Luis Molinuevo Martínez de Bujo, Universidad de Salamanca, España
Ciriaco Morón Arroyo, Cornell University, Estados Unidos
Javier Muguerza Carpentier, 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 29. November, 2014

ARCHIVE DOCUMENTS

Working Papers by José Ortega y Gasset

Working Notes from the folder Landscapes.

José Ortega y Gasset

Edited by

Felipe González Alcázar and Isabel Ferreiro Lavedán 5

Biographical Itinerary

Meditaciones del Quijote. (1905-1914).

Azucena López Cobo 39

ARTICLES

The problem of knowledge in El Espectador de Ortega y Gasset

José Maurício de Carvalho 99

The essence of Argentina and Europeanism in Ortega: two complementary approaches.

Béatrice Fonck 115

Technological action from Ortega's perspective: the case of transhumanism.

Antonio Diéguez 131

The problem of futurition in Ortega and Marías.

Marcos Alonso Fernández 155

THE SCHOOL OF ORTEGA

- Ortega, in memoriam and in Caro Baroja's work.*
Presented by Francisco Castilla Urbano 183

- Ortega in my memory.*
Julio Caro Baroja 201

BOOK REVIEWS

- Centennial Edition of Meditaciones del Quijote.* Ángel Pérez 209
(José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*)

- Life and psychology. A biography of Ortega.* Jaime de Salas 212
(Jordi Gracia, *José Ortega y Gasset*)

- Gaos's Writings on Ortega.* Juan Federico Arriola 215
(José Gaos, *Los pasos perdidos. Escritos sobre Ortega y Gasset*,
introducción y edición de José Lasaga Medina)

- Ortega from outside (1908-1923).* Alba Milagro Pinto 218
(Tzvi Medin, *Entre la veneración y el olvido. La recepción de
Ortega y Gasset en España. I. 1908-1936*)

- From deliberative democracy to democracy of the public.*
Andrea Donofrio and Enrique Cabrero Blasco 222
(Monica Simeoni, *Una democrazia morbosa. Vecchi e nuovi populismi*)

DOCTORAL DISSERTATIONS

- The philosophy of José Ortega y Gasset today. Ratiovitalism
as humanist theoretical basis of the configuration
of Knowledge Societies.*
Sandra García Pérez 229

ORTEGUIAN BIBLIOGRAPHY, 2013

- Enrique Cabrero Blasco 233

- List of Contributors 243

- Author Guidelines 245

- Editorial team 251

- Table of Contents 255

Revista de Estudios Orteguianos

PUBLICACIÓN SEMESTRAL



Boletín de Suscripción

Suscripción anual (2 números):

España,	24,04 €	Europa,	32,74 €
América,	33,66 €	Asia,	34,86 €

Ejemplar suelto:

España,	13,82 €	Extranjero,	18,63 €
---------	---------	-------------	---------

Número doble:

España,	25,00 €	Extranjero,	36,00 €
---------	---------	-------------	---------

PUEDE SUSCRIBIRSE POR:

CORREO POSTAL: Centro de Estudios Orteguianos. c/ Fortuny, 53. 28010 Madrid (España)

FAX: 34-91-700 35 30

CORREO ELECTRÓNICO: estudiosorteguianos.secretaria@fog.es

TELÉFONO: 34-91-700 41 35|39

A TRAVÉS DE LA WEB: <http://www.ortegaygasset.edu>

(Rellene los datos al dorso)





Nombre y apellidos:

Empresa o Institución:

N.I.F. o C.I.F.:

Calle/Plaza: C.P.:

Localidad: Provincia:

País:

Teléfono: Fax:

E-mail:

☐ Deseo suscribirme a la **Revista de Estudios Orteguianos** desde el número por periodos automáticamente renovables de 1 año.

☐ Deseo recibir ejemplares sueltos de los números siguientes:

Con la forma de pago siguiente:

☐ Talón a nombre de **Revista de Estudios Orteguianos**

☐ Transferencia a nombre de **Revista de Estudios Orteguianos** al Banco Santander
C/C nº: ES15-0049-0321-08-2110214204

☐ Domiciliación bancaria (cumplimente el boletín de domiciliación)

Fecha y firma (*)

Boletín de domiciliación bancaria

Sr. Director del Banco/Caja:

Dirección: C.P.:

Población: Provincia:

Titular de la cuenta:

Número de C. C. / Libreta: ☐☐☐☐ ☐☐☐☐ ☐☐ ☐☐☐☐☐☐☐☐

Muy Sr. mío: Autorizo a esa entidad para que con cargo a mi cuenta o libreta atiendan hasta nuevo aviso los recibos que les presente la Revista de Estudios Orteguianos.

Fecha y firma (*)



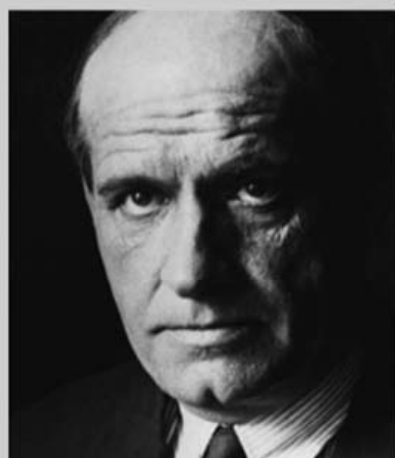
Ortega

España invertebrada
y otros ensayos
Alianza editorial



Ortega

Meditaciones del Quijote
y otros ensayos
Alianza editorial



Ortega

La rebelión de las masas
y otros ensayos
Alianza editorial



Ortega

Ensimismamiento y alteración.
Meditación de la técnica
y otros ensayos
Alianza editorial



La edición
definitiva de la
obra de José
Ortega y Gasset
en cuidados
volumenes
individuales



 **Alianza** editorial
alianzaeditorial.es

Síguenos





Revistas Culturales
EN FORMATO ELECTRÓNICO

www.quioscocultural.com

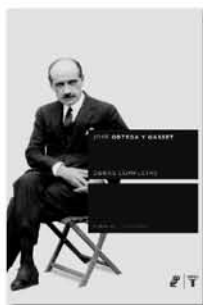
LA OBRA COMPLETA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET



Tomo I (1902-1915)



Tomo II (1916)



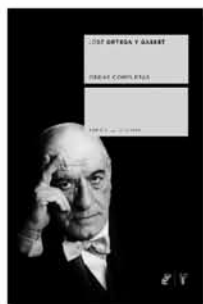
Tomo III (1917-1925)



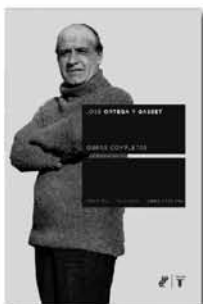
Tomo IV (1926-1931)



Tomo V (1932-1940)



Tomo VI (1941-1955)



Tomo VII (1902-1925)
OBRA PÓSTUMA



Tomo VIII (1926-1932)
OBRA PÓSTUMA



Tomo IX (1933-1948)
OBRA PÓSTUMA



Tomo X (1949-1955)
OBRA PÓSTUMA E ÍNDICES GENERALES

«Por fin, Ortega entero: magnífico trabajo, cuidadoso cotejo con otras ediciones, índices, apéndices y anexos, publicación separada de textos que el autor no dio a la imprenta. Todo, en fin, como debe hacerse.»

SANTOS JULIÁ, *El País*

Edita



Fundadora

Soledad Ortega Spottorno

Presidente

José Varela Ortega

Vicepresidente

Gregorio Marañón y Bertrán de Lis

Vicepresidente Segundo

Jesús Sánchez Lambás

Secretario General y Director Académico

Fernando Vallespín Oña

Director General

Javier Tusell García

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, Juan José López-Ibor Aliño,
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