

Revista de Estudios Orteguianos

27 
2013

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

27 
2013

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, 2013

Diseño y maquetación: Vicente A. Serrano

Diseño de cubierta: Florencia Grassi



esta revista es miembro de

arce

www.revistasculturales.com

Esta revista ha recibido una ayuda a la edición del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte en 2013



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.n27>



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 27. Noviembre de 2013

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset

Notas de trabajo de la carpeta Proust.

José Ortega y Gasset

Edición de

Isabel Ferreiro Lavedán y Felipe González Alcázar

7

Itinerario biográfico

Viaje de Ortega a Alemania, 1949. Primera parte.

José Ramón Carriazo Ruiz

49

ARTÍCULOS

Raciovitalismo y forma de vida. La noción orteguiana de “creencia” comparada con el concepto wittgensteiniano de “certeza”.

José María Ariso

107

Reflexiones sobre el papel de Ortega y Gasset en la recepción de la teoría psicoanalítica en la cultura hispánica.

Domingo Fernández Agis

129

La recepción de José Ortega y Gasset en los primeros escritos de María Zambrano.

Juana Sánchez-Gey Venegas

145

Arte y representación en la estética orteguiana.

María del Carmen Avendaño de Aliaga y María Janovich

165

Lectura socialista y keynesiana de Ortega y Gasset.

Jesús Ruiz Fernández

179

LA ESCUELA DE ORTEGA

El regreso del discípulo.

Presentación de Santiago Manzanal Bercedo 205

Ortega y Gasset y la moral de la fidelidad.

Francisco Álvarez González 217

RESEÑAS

Acerca de la reciente edición italiana de Sistema de la psicología

y otros ensayos de Ortega y Gasset. Pio Colonnello 231

(José Ortega y Gasset, *Sistema di psicologia e altri saggi*,
traducción, introducción y notas de María Lida Mollo)

Cultura y cosmopolitismo en la Edad de Plata española.

Margarita Garbisa Buesa 237

(Gayle Rogers, *Modernism and the New Spain. Britain,
Cosmopolitan Europe, and Literary History*)

La hipótesis de una era del "post-hombre-masa".

Margarida I. Almeida Amoedo 240

(Jéferson Assunção, *Homem-massa. A filosofia de Ortega y Gasset
e sua critica à cultura massificada*)

Un nuevo estudio búlgaro sobre la filosofía de José Ortega y Gasset.

Hristo P. Todorov 244

(Lazar Koprinarov, *El argumento de la libertad. La filosofía
política de Ortega y Gasset*)

Ortega y Hegel: un diálogo fructífero.

Elena Acciaioli 247

(Clementina Cantillo, *La ragione e la vita. Ortega y Gasset
interprete di Hegel*)

Lecturas quijotesas.

Ángel Pérez Martínez 249

(Rachel Schmidt, *Forms of modernity. Don Quixote and Modern
Theories of the Novel*)

TESIS DOCTORALES

El fenómeno del Arte Nuevo en la concepción de José Ortega y Gasset de la crisis cultural.

Alexey Ivanovich Artemyev 253

BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2012

Enrique Cabrero Blasco	255
Relación de colaboradores	265
Normas para el envío y aceptación de originales	269
¿Quién es quién en el equipo editorial?	275
Table of Contents	279

José Ortega y Gasset

Notas de trabajo de la carpeta

*Proust**

Edición de
Isabel Ferreiro Lavedán y Felipe González Alcázar

ORCID: 0000-0003-2841-6078

ORCID: 0000-0003-0992-6275

Introducción

La presente edición publica las Notas de Trabajo de José Ortega y Gasset de la carpeta titulada por su autor “Proust”, conservada en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón con la signatura 7/22. La carpeta cuenta con 6 hojas y tres carpetillas; la primera (7/22/1) con 17 hojas, la segunda (7/22/2) con 24, y la tercera (7/22/3) con una sola hoja. Debajo del título de la carpeta hay una anotación de Soledad Ortega en lápiz: “Series de carpetillas, incluso numeradas, pero incompletas casi todas”. En efecto, la carpetilla 7/22/2 se inicia con una nota numerada 2, por lo que se empieza por echar de menos la 1 y, como se apreciará al leerlas, también se encontrará alguna descolocación evidente¹. Pero, con todo, la

⁰ Este trabajo se integra en los resultados del proyecto de investigación FFI2009-11449, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

¹ Es posible encontrar en otras carpetas alguna otra nota sobre Proust, por ejemplo, en la hoja 7/8-6 de la carpeta “Novela. Ideas y proyectos para una novela”, se lee:

“Proust –

En definitiva poco rendimiento, monotonía de los vicios en Proust. Sequedad, yermo de lo carnal – La obra vive en definitiva de lo carnal – Cada personaje vicioso repite demasiado exclusivamente su gesto sexual.– Escaso latir de vida en Pr[oust]. Pero sobre él, como un azar, lo picotea constantemente”.

Cómo citar este artículo:

Ferreiro Lavedán, I. y González Alcázar, F. (2013). Notas de trabajo de la carpeta “Proust”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (27), 7-48.
<https://doi.org/10.63487/reo.396>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 27. 2013
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

carpeta consta de 48 hojas de muy rico contenido en torno a la obra de Proust, concretamente referidas a las tres primeras novelas de la célebre serie proustiana *En busca del tiempo perdido* (1913-1927).

Ortega fue uno de los primeros intelectuales en interesarse, fuera de Francia, por las novelas de Marcel Proust. El primer tomo de *En busca del tiempo perdido*, *Du côté de chez Swann*, fue publicado en 1913 y pasó desapercibido para gran parte de la crítica. Pero el segundo, *A l'ombre des jeunes filles en fleur*, recibió ya el mismo año de su publicación, 1919, el afamado Premio Goncourt de los críticos franceses; y así su divulgación en Europa y América fue inmediata. Éxito que se vio reforzado en 1920 por la publicación del tercer tomo, *Le côté de Guermantes*, junto a las primeras traducciones de los otros dos volúmenes, entre ellas la muy famosa de Pedro Salinas al español, cuyo primer volumen, *Por el camino de Swann* (Madrid: Calpe, 1920), lee y cita Ortega en estas notas.

Con estos materiales y, a tenor de la cantidad de textos citados, parece Ortega más interesado en el segundo tomo original. Las presentes notas sirvieron sustancialmente para redactar su homenaje al novelista francés con ocasión de su prematura muerte en noviembre de 1922. Ya ese mismo año, en mayo, había impartido una conferencia en el Instituto Francés de Madrid, cuyo texto es posible que coincidiera en buena parte con el artículo “Le temps, la distance et la forme chez Proust”, incluido en el *Hommage à Marcel Proust* de *La Nouvelle Revue Française* (París, 1923). Revista ésta, por otro lado, inspiradora de la *Revista de Occidente*. Cabe también señalar que *Revista de Occidente* fue la editora española de *En busca del tiempo perdido* desde su segundo volumen.

El texto francés de homenaje fue publicado en español quince días después, en *La Nación* de Buenos Aires (el 14 de enero de 1923) con el título “Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust”, el cual fue incorporado, sin alteraciones, a la serie *El Espectador VIII* (Madrid: Revista de Occidente, 1934. Actualmente en el tomo II, pp. 790-798 de la edición de *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010). Por ello, y por la notable coincidencia con las presentes notas, parece 1922 la fecha más posible de redacción; pero, por la indicación de mano de Ortega “Antiguas” en las notas 7/22/1-2, 7/22/1-3, 7/22/1-5 y 7/22/1-7 –referidas todas al primer tomo francés, *Du côté de chez Swann*–, pudiera haberlas comenzado a escribir a partir de 1913. Sin embargo, esta fecha parece poco probable a tenor de la escasa difusión de la obra de Proust, aun en su propio país, por entonces; y sí parecen más bien corresponder a fechas más cercanas a 1919, cuando el éxito de *A la sombra de las muchachas en flor* ya hacía ver toda una serie novelesca en marcha.

Así mismo, cabe destacar que en la “Nota a «Marcelo Proust», de Benjamin Crémieux”, publicada en *Revista de Occidente* en agosto de 1924 como preanuncio del artículo de Crémieux “Marcelo Proust” (III, 709), Ortega promete “un

trabajo más completo que pronto daré a la luz [donde] espero sostenerme frente al arma fina del crítico francés". Y en ese lapso, entre el artículo orteguiano publicado en enero de 1923 y 1924, momento en que aparece la edición de la serie póstuma de *En busca del tiempo perdido*, la crítica fue dando sus primeros análisis, entre ellos, los del filósofo español que advierte cierta ausencia de estructura composicional, tesis que se constata al aparecer el último volumen, *Le temps retrouvé*; y que Crémieux adelanta, parece que informado por alguien cercano a la custodia de los manuscritos que quedaban por publicarse. En cualquier caso, las referencias a Proust posteriores que hace Ortega en sus escritos, por ejemplo, en la serie periodística que dio lugar a *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela* (Madrid: Revista de Occidente, 1925), sobre todo en "Sobre la novela IV. Dostoyewsky y Proust" (*El Sol*, 1-I-1925, en III, 890-893) y también, más alejado en el tiempo y de manera muy lateral, en *El hombre y la gente*. [*Curso de 1949-1950*] (X, 188-189), no nos llevan a concluir que Ortega revisara de nuevo la obra de Marcel Proust, como se proponía cuando escribió la nota a Crémieux.

El interés de Ortega sobre el novelista francés, sin embargo, fue constante hasta el final de su vida. Así, en una breve nota de trabajo de únicamente dos páginas, incluida en la carpeta, de título "Proyectos de libros para editores extranjeros", fechada en octubre de 1949, y con signatura 18/12; entre los títulos que propone para posibles libros: *Cuaderno de Bitácora*, *El origen deportivo del Estado*, *Abenjalidún*, *Galápagos*, *La querella entre el hombre y el mono*, *Vitalidad, alma, espíritu*, etc.; uno es precisamente *Proust*, tema que, como otros muchos hubiera querido el filósofo atender y que, como recuerda su hijo Miguel que decía, se le quedó "trasconejado".

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 Marañón². Como salvedad, hemos de señalar que las referencias orteguianas al estilo moroso, al puntillismo o a la “atmósfera” lograda por el escritor parisino implicarían la cita de muchas páginas de Proust, que resulta imposible incluir completas en la edición de estas notas, aunque sí de manera resumida a modo de ejemplo.

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.

² Entre los libros citados en las notas, se encuentra en la biblioteca de José Ortega y Gasset los siguientes: STENDHAL, *La chartreuse de Parme*. Con prefacio de Auguste DUPOUY. París: Bibliothèque Laorusse, s.a.; Marcel PROUST, *Les plaisirs et les jours*. Con prefacio de Anatole FRANCE e ilustraciones de Madelaine LEMAIRE. París, Calmann Lévy, 1896; Marcel PROUST, *Le côté de Guermantes I. A la recherche du temps perdu III*. París: Librairie Gallimard, 1920; Marcel PROUST, *Les plaisirs et les jours*. Con prefacio de Anatole FRANCE. París: Librairie Gallimard, 1924; y Stéphane MALLARMÉ, *Poésies*. París: Nouvelle Revue Française, 1917.

Los libros relacionados con las notas que se han consultado fuera de la biblioteca de la Fundación son: Marcel PROUST, *Du côté de chez Swann*. París: Bernard Grasset, 1914; Marcel PROUST, *Le côté de Guermantes*. París: Éditions de la Nouvelle Revue Française, 1920.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Notas de trabajo de la carpeta

Proust

***1

*2

Maneras elegantes que atraen al snob.

V[er] Guerm[antes] 50³ –

¹ [7/22]

² [7/22/1]

³ [“M^{me} de Cambremer ne quittait pas des yeux la duchesse et la princesse de Guermantes, ce qui lui était d’autant plus aisé que, n’étant pas en relations véritables avec elles, elle ne pouvait avoir l’air de quêter un salut. Être reçue chez ces deux grandes dames était pourtant le but qu’elle poursuivait depuis dix ans avec une inlassable patience. Elle avait calculé qu’elle y serait sans doute parvenue dans cinq ans. Mais atteinte d’une maladie qui ne pardonne pas et dont, se piquant de connaissances médicales, elle croyait connaître le caractère inexorable, elle craignait de ne pouvoir vivre jusque-là. Elle était du moins heureuse ce soir-là de penser que toutes ces femmes qu’elle ne connaissait guère verraient auprès d’elle un homme de leurs amis, le jeune marquis de Beausergent, frère de M^{me} d’Argencourt, lequel fréquentait également les deux sociétés, et de la présence de qui les femmes de la seconde aimaient beaucoup à se parer sous les yeux de celles de la première. Il s’était assis derrière M^{me} de Cambremer sur une chaise placée en travers pour pouvoir lorgner dans les autres loges. Il y connaissait tout le monde et, pour saluer, avec la ravissante élégance de sa jolie tournure cambrée, de sa fine tête aux cheveux blonds, il soulevait à demi son corps redressé, un sourire à ses yeux bleus, avec un mélange de respect et de désinvolture, gravant ainsi avec précision dans le rectangle du plan oblique où il était placé comme une de ces vieilles estampes qui figurent un grand seigneur hautain et courtisan. Il acceptait souvent de la sorte d’aller au théâtre avec M^{me} de Cambremer ; dans la salle et à la sortie, dans le vestibule, il restait bravement auprès d’elle au milieu de la foule des amies plus brillantes qu’il avait là et à qui il évitait de parler, ne voulant pas les gêner, et comme s’il avait été en mauvaise compagnie. Si alors passait la princesse de Guermantes, belle et légère comme Diane, laissant traîner derrière elle un manteau incomparable, faisant se détourner toutes les têtes et suivie par tous les yeux (par ceux de M^{me} de Cambremer plus que par tous les autres), M. de Beausergent s’absorbait dans une conversation avec sa voisine, ne répondait au sourire amical et éblouissant de la princesse que contraint et forcé et avec la réserve bien élevée et la charitable froideur de quelqu’un dont l’amabilité peut être devenue momentanément gênante”, en Marcel PROUST, *Le côté de Guermantes*. Paris: éditions de la *Nouvelle Revue Française*, 1920, p. 50]

Primer saludo de la duquesa. Guer[mantes] 52⁴.

*5

Proust –

No cuenta ni mucho menos con detalle una vida⁶. Ésta es idealizada como en las novelas idealistas en sólo unos cuantos momentos – el héroe ideal que no come, no trabaja etc) – pero estos momentos están tratados con todo detalle y

⁴ [“M^{me} de Cambremer essayait de distinguer quelle sorte de toilette portaient les deux cousines. Pour moi, je ne doutais pas que ces toilettes ne leur fussent particulières, non pas seulement dans le sens où la livrée à col rouge ou à revers bleu appartenait jadis exclusivement aux Guermantes et aux Condé, mais plutôt comme pour un oiseau le plumage qui n’est pas seulement un ornement de sa beauté, mais une extension de son corps. La toilette de ces deux femmes me semblait comme une matérialisation neigeuse ou diaprée de leur activité intérieure, et, comme les gestes que j’avais vu faire à la princesse de Guermantes et que je n’avais pas douté correspondre à une idée cachée, les plumes qui descendaient du front de la princesse et le corsage éblouissant et pailleté de sa cousine semblaient avoir une signification, être pour chacune des deux femmes un attribut qui n’était qu’à elle et dont j’aurais voulu connaître la signification: l’oiseau de paradis me semblait inséparable de l’une, comme le paon de Junon; je ne pensais pas qu’aucune femme pût usurper le corsage pailleté de l’autre plus que l’égide étincelante et frangée de Minerve. Et quand je portais mes yeux sur cette baignoire, bien plus qu’au plafond du théâtre où étaient peintes de froides allégories, c’était comme si j’avais aperçu, grâce au déchirement miraculeux des nuées coutumières, l’assemblée des Dieux en train de contempler le spectacle des hommes, sous un velum rouge, dans une éclaircie lumineuse, entre deux piliers du Ciel. Je contemplais cette apothéose momentanée avec un trouble que mélangeait de paix le sentiment d’être ignoré des Immortels; la duchesse m’avait bien vu une fois avec son mari, mais ne devait certainement pas s’en souvenir, et je ne souffrais pas qu’elle se trouvât, par la place qu’elle occupait dans la baignoire, regarder les madrépores anonymes et collectifs du public de l’orchestre, car je sentais heureusement mon être dissous au milieu d’eux, quand, au moment où en vertu des lois de la réfraction vint sans doute se peindre dans le courant impassible des deux yeux bleus la forme confuse du protozoaire dépourvu d’existence individuelle que j’étais, je vis une clarté les illuminer: la duchesse, de déesse devenue femme et me semblant tout d’un coup mille fois plus belle, leva vers moi la main gantée de blanc qu’elle tenait appuyée sur le rebord de la loge, l’agita en signe d’amitié, mes regards se sentirent croisés par l’incandescence involontaire et les feux des yeux de la princesse, laquelle les avait fait entrer à son insu en conflagration rien qu’en les bougeant pour chercher à voir à qui sa cousine venait de dire bonjour, et celle-ci, qui m’avait reconnu, fit pleuvoir sur moi l’averse étincelante et céleste de son sourire”, en Marcel PROUST, *Le côté de Guermantes*, ed. cit., p. 52]

⁵ [7/22/2]

⁶ [“Como siempre acontece que la exageración nos hace caer en la cuenta de la medida desconocida, la obra de Proust, extralimitando la prolijidad y la nimiedad, nos ha hecho advertir que todas las grandes novelas eran esencialmente minuciosas, aunque con otra medida. Los libros de Cervantes, Stendhal, Dickens, Dostoyewsky son, en efecto, del género tupido. Todo en ellos parece lujosamente espumado de una plenitud intuitiva. Hallamos siempre más datos de los que podemos retener, y aún nos queda la impresión de que más allá de los comunicados yacen otros muchos como en potencia. Las máximas novelas son islas de coral formadas por miríadas de minúsculos animales, cuya aparente debilidad detiene los embates marinos”, *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela* (1925). III, 904]

a fondo. Como se hace hoy en ciencia. No sistema sino problemas tratados extensivamente –

Véase en “Guermantes” los ruidos, el teléfono – Es fenomenología. El mundo de las apariencias, sin dejar de serlo, se hace sólido, firme ante la mirada –

*7

Estos aristócratas son cretinos no se ocupan más que de si los invitan o no, si son recibidos de o recibe a.

Carácter atmosférico (impresionista). No pasa nada. Sólo cambia el tiempo: se pone Swann o se pone Guermentes⁸.

La Guermentes es mejor de lo que dice: su defensa desde mi punto de vista de lo íntimo de cada mujer.

*9

Proust

Arte nuevo, arte de tablas, espejo roto, imagen descuartizada.

Proust y el recuerdo. Todo arte es recuerdo. Todo recuerdo es metamorfosis. Recordar – el “lago del cor”. No hay futurismo, no hay presente. Rimbaud hace el salvaje, el primitivo ante los postes telegráficos. Poesía es niñez fer-

⁷ [7/22/3]

⁸ [“En estos volúmenes nadie hace nada ni pasa nada: todo es una pasiva sucesión de situaciones estáticas. (...) La existencia de los personajes proustianos tiene un carácter vegetativo. Para la planta, vivir es estar y no hacer. Sumergida en la atmósfera es incapaz de oponerse a ella: su pasividad elimina todo dramatismo. Parejamente los personajes de Proust van, como vegetales, inertes dentro de sus destinos atmosféricos y, con botánica sumisión, parece su vida reducirse a la función clorofílica, diálogo químico siempre idéntico y como anónimo, en que la planta recibe dócil los imperativos del ambiente. En estos libros, más que las personas, son los verdaderos agentes de las variaciones vitales los vientos, los climas físicos y morales que a aquéllos sucesivamente envuelven. Y la biografía de cada uno está dominada por ciertos alisios espirituales que soplan alternativamente sobre él y polarizan su sensibilidad. Todo depende del lado por donde la ráfaga aliente, y como hay cierzo y hay ábrego, viento del Norte y viento del Sur, el personaje de Proust varía, según que el vendaval de la existencia sople del lado de Méséglise o del lado de Guermentes”, “Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust” (1923), en *El Espectador VIII*, II, 795-796]

⁹ [7/22/4]

mentada¹⁰. ¿Puede hacerse una imagen nueva después de los treinta años? Niñez pesada, densa del poeta, abeja abrumada de miel.

*11

Las conversaciones –por ejemplo de Françoise con el “valet de pied”– no tienen virtualidad dramática, no son momentos en el desarrollo de una acción, son “datos” /o ejemplos/¹² que se refieren y analizan para construir el inventario de un animal. Guerm[antes]. I, 20¹³... V[er] Guerm[antes]. 58¹⁴.

¹⁰ [En “Revés de almanaque” (1930), en *El Espectador VIII*, II, 820, leemos: “Este mundo conocido es interno, es el hombre interior –sus fantasías, creencias, prejuicios–, que domina al hombre exterior, puro percipiente. En el niño y en el animal pasa relativamente lo contrario. Sólo ellos saben ver, precisamente porque no tienen sabiduría anterior o *a priori*. Lo real es para ellos simplemente lo que «está ahí», patente, desnudo y actual; en suma: la serie discontinua y respunteada de sus percepciones. En el hombre ya no deciden los ojos, sino las teorías, que ortopedizan a las percepciones, y, *velis nolis*, las obligan a deformarse según su molde. Por otra parte, no tiene duda que la carne de nuestras teorías es lo que hayamos percibido –lo único que no puede ser inventado. Por eso cabe decir que la riqueza intelectual de un hombre depende a la postre de lo que vio cuando era niño. Sobre todo, en arte se vive sólo de las visiones infantiles, del botín que cobraron los ojos nuevos. Alguna vez he dicho que la poesía es niñez fermentada”.

Y en *El hombre y la gente*. [*Curso de 1939-1940*] vuelve a retomar esta idea: “En la naturaleza –esto es, en el antropoide–, germinaba una loca, la loca de la naturaleza: la imaginación. El hombre es hijo de la loca de la casa. Esto explica lo frenético de su destino, y explica también que el hombre sea, ante todo, poeta de nacimiento, que lo sea desde su niñez; como se comprueba que el molde de todas las metáforas que el poeta genial va en su día a fulgurar se fraguaron en la infancia. Porque la poesía, señores, es niñez fermentada. Por eso también somos hermanos, poeta y filósofo, porque somos –ya lo sugerí el otro día– los incorregibles niños. Aquél, el poeta, es el niño siempre niño; éste, el filósofo, es el viejo niño siempre viejo”, IX, 352]

¹¹ [7/22/5]

¹² [Superpuesto]

¹³ [“Les gens les plus doués que j’avais connus étaient morts très jeunes. Aussi étais-je persuadé que la vie de Jupien finirait vite. Il avait de la bonté, de la pitié, les sentiments les plus délicats, les plus généreux. Son rôle dans la vie de Françoise avait vite cessé d’être indispensable. Elle avait appris à le doubler.

Même quand un fournisseur ou un domestique venait nous apporter quelque paquet, tout en ayant l’air de ne pas s’occuper de lui, et en lui désignant seulement d’un air détaché une chaise, pendant qu’elle continuait son ouvrage, Françoise mettait si habilement à profit les quelques instants qu’il passait dans la cuisine, en attendant la réponse de maman, qu’il était bien rare qu’il repartît sans avoir indestructiblement gravée en lui la certitude que «si nous n’en avions pas, c’est que nous ne voulions pas». Si elle tenait tant d’ailleurs à ce que l’on sût que nous avions «d’argent», (car elle ignorait l’usage de ce que Saint-Loup appelait les articles partitifs et disait: «avoir d’argent», «apporter d’eau»), à ce qu’on nous sût riches, ce n’est pas que la richesse sans plus, la richesse sans la vertu, fût aux yeux de Françoise le bien suprême, mais la vertu sans la richesse n’était pas non plus son idéal. La richesse était pour elle comme une condition nécessaire de la vertu, à défaut de laquelle la vertu serait sans mérite et sans charme. Elle les séparait si peu qu’elle avait fini par prêter à chacune les qualités de l’autre, à exiger quelque confortable dans la vertu, à reconnaître quelque chose d’édifiant dans la richesse.

Gran gozador Proust degusta los giros de Mad[ame] de Sevigné¹⁵ /o Labreyere/Labruyere/¹⁶ que en la conversación de Françoise, como en un subsuelo fragmentos de antigua y perfecta arquitectura, son conservados. *Guermites*. I, 22, 24¹⁷.

Une fois la fenêtre refermée, assez rapidement – sans cela, maman lui eût, paraît-il, «raconté toutes les injures imaginables» – Françoise commençait en soupirant à ranger la table de la cuisine.

—Il y a des *Guermites* qui restent rue de la Chaise, disait le valet de chambre, j'avais un ami qui y avait travaillé; il était second cocher chez eux. Et je connais quelqu'un, pas mon copain alors, mais son beau-frère, qui avait fait son temps au régiment avec un piqueur du baron de *Guermites*», Marcel PROUST, *Le côté de Guermites*, ed. cit., p. 20]

¹⁴ [“Sa présence dans notre maison, c'était l'air de la campagne et la vie sociale dans une ferme, il y a cinquante ans, transportés chez nous, grâce à une sorte de voyage inverse où c'est la villégiature qui vient vers le voyageur. Comme la vitrine d'un musée régional l'est par ces curieux ouvrages que les paysannes exécutent et passent encore dans certaines provinces, notre appartement parisien était décoré par les paroles de Françoise inspirées d'un sentiment traditionnel et local et qui obéissaient à des règles très anciennes. Et elle savait y retracer comme avec des fils de couleur les cerisiers et les oiseaux de son enfance, le lit où était morte sa mère, et qu'elle voyait encore. Mais malgré tout cela, dès qu'elle était entrée à Paris à notre service, elle avait partagé – et à plus forte raison toute autre l'eût fait à sa place – les idées, les jurisprudences d'interprétation des domestiques des autres étages, se rattrapant du respect qu'elle était obligée de nous témoigner, en nous répétant ce que la cuisinière du quatrième disait de grossier à sa maîtresse, et avec une telle satisfaction de domestique, que, pour la première fois de notre vie, nous sentant une sorte de solidarité avec la détestable locataire du quatrième, nous nous disions que peut-être, en effet, nous étions des maîtres. Cette altération du caractère de Françoise était peut-être inévitable. Certaines existences sont si anormales qu'elles doivent engendrer fatalement certaines tares, telle celle que le Roi menait à Versailles entre ses courtisans, aussi étrange que celle d'un pharaon ou d'un doge, et, bien plus que celle du Roi, la vie des courtisans. Celle des domestiques est sans doute d'une étrangeté plus monstrueuse encore et que seule l'habitude nous voile. Mais c'est jusque dans des détails encore plus particuliers que j'aurais été condamné, même si j'avais renvoyé Françoise, à garder le même domestique. Car divers autres purent entrer plus tard à mon service; déjà pourvus des défauts généraux des domestiques, ils n'en subissaient pas moins chez moi une rapide transformation”, Marcel PROUST, *Le côté de Guermites*, ed. cit., p. 58]

¹⁵ [Se refiere Ortega a la relación de las novelas de Proust con el psicologismo en las *Cartas* de Marie de RABUTIN-CHANTAL, MARQUESA DE SÉVIGNÉ (París, 1626 – Grignan, 1696) y en los estudios morales de Jean de LA BRUYÈRE (París, 1645 – Versailles, 1696). En la primera parte de *A la sombra de las muchachas en flor* se cita a ambos escritores: un adagio de La Bruyère en el transcurso de los amores frustrados del protagonista con Gilberta Swann y en el caso de la Marquesa de Sévigné se hace presente en las abundantes referencias de la abuela del narrador, gran admiradora de la escritora parisina que, además, para calmar con la lectura la excitación de su nieto en el viaje por tren a Balbec, le entrega un ejemplar de las *Cartas*]

¹⁶ [Superpuesto]

¹⁷ [Ortega señala en estas tres páginas el juego de preguntas y respuestas, del que ofrecemos a continuación una selección: “—Ça doit être vraiment beau, madame, s'écriait le jeune valet de pied avec enthousiasme, comme si ce dernier trait avait été aussi particulier à Combray que la vie en gondole à Venise.

Los Nombres tienen su vida independiente y se articulan en un mundo sin máculas ni restricciones. Los nombres son las Ideas – Lo Real está lle //

18

no de contradicciones entre las ideas. Porque lo Real sólo participa en éstas pero no es regido por la alta ley purísima que sólo éstas saben cumplir. Parménides y la psicología de los niños. Los mitos como idealismo eleático. Razón nueva del *nomina, numina*.

En Françoise se conserva y rezuma dentro de la gran urbe, el tesoro del alma rural con todo su jugo vegetal, donde intervienen los cósmicos saberes de tierras y vientos.

D'ailleurs, plus récent dans la maison que le valet de chambre, il parlait à Françoise des sujets qui pouvaient intéresser non lui-même, mais elle. Et Françoise, qui faisait la grimace quand on la traitait de cuisinière, avait pour le valet de pied qui disait, en parlant d'elle, «la gouvernante», la bienveillance spéciale qu'éprouvent certains princes de second ordre envers les jeunes gens bien intentionnés qui leur donnent de l'Altesse.

—Au moins on sait ce qu'on fait et dans quelle saison qu'on vit. Ce n'est pas comme ici qu'il n'y aura pas plus un méchant bouton d'or à la sainte Pâques qu'à la Noël, et que je ne distingue pas seulement un petit angélus quand je lève ma vieille carcasse. Là-bas on entend chaque heure, ce n'est qu'une pauvre cloche, mais tu te dis: «Voilà mon frère qui rentre des champs», tu vois le jour qui baisse, on sonne pour les biens de la terre, tu as le temps de te retourner avant d'allumer ta lampe. Ici il fait jour, il fait nuit, on va se coucher qu'on ne pourrait seulement pas plus dire que les bêtes ce qu'on a fait.

—Il paraît que Méséglise aussi c'est bien joli, madame, interrompit le jeune valet de pied au gré de qui la conversation prenait un tour un peu abstrait et qui se souvenait par hasard de nous avoir entendus parler à table de Méséglise.

—Oh! Méséglise, disait Françoise avec le large sourire qu'on amenait toujours sur ses lèvres quand on prononçait ces noms de Méséglise, de Combray, de Tansonville. Ils faisaient tellement partie de sa propre existence qu'elle éprouvait à les rencontrer au dehors, à les entendre dans une conversation, une gaieté assez voisine de celle qu'un professeur excite dans sa classe en faisant allusion à tel personnage contemporain dont ses élèves n'auraient pas cru que le nom pût jamais tomber du haut de la chaire. Son plaisir venait aussi de sentir que ces pays-là étaient pour elle quelque chose qu'ils n'étaient pas pour les autres, de vieux camarades avec qui on a fait bien des parties; et elle leur souriait comme si elle leur trouvait de l'esprit, parce qu'elle retrouvait en eux beaucoup d'elle-même.

—Oui, tu peux le dire, mon fils, c'est assez joli Méséglise, reprenait-elle en riant finement; mais comment que tu en as eu entendu causer, toi, de Méséglise?

—Comment que j'ai entendu causer de Méséglise? mais c'est bien connu; on m'en a causé et même souventes fois causé, répondait-il avec cette criminelle inexactitude des informateurs qui, chaque fois que nous cherchons à nous rendre compte objectivement de l'importance que peut avoir pour les autres une chose qui nous concerne, nous mettent dans l'impossibilité d'y réussir.

—Ah! je vous réponds qu'il fait meilleur là sous les cerisiers que près du fourneau", Marcel PROUST, *Le côté de Guermantes*, ed. cit., pp. 23-24]

¹⁸ [7/22/6]

Al acercarse a los nobles se sufre la inevitable desilusión que resulta del conflicto entre lo heroico de sus nombres y lo cotidiano de sus gestos.

* * 19

* 20

Antiguas²¹

Proust I

Da un tono nuevo y extraño a las memorias de Proust su intención de contar su pasado no a otro sino a sí mismo. Por ej[ejemplo] “L’année où nous mangeâmes tant d’asperges”. Du Côté. 78²². El mundo que recorre no es referido y creado en esta referencia que sólo logra dar a sus objetos una existencia espectral sino que se parte de él como de una realidad dada y supuesta, sobre la cual no hay dudas y se camina por él. La descripción se hace de dentro afuera de ese mundo. //

El placer de ser único hijo. El dulce hermetismo de la tristeza. El yo, la intimidad personal un quiste o una herida como la perla.

Los “côté” – Topografía sentimental – Lo que me dice Don Juan el Rinoceronte.

* 23

4

Antiguas²⁴

Compara las cosas a cuadros, a *bibelots*, sin decir sobre éstos nada interesante.

¿Hay hoy alguien elegante?

/Goethe²⁵: vida tiene profundo sentido/²⁶

¹⁹ [7/22/1]

²⁰ [7/22/1-1]

²¹ [En lápiz rojo]

²² [“L’année où nous mangeâmes tant d’asperges, la fille de cuisine habituellement chargée de les «plumer» était une pauvre créature malade, dans un état de grossesse déjà assez avancé quand nous arrivâmes à Pâques, et on s’étonnait même que Françoise lui laissât faire tant de courses et de besogne, car elle commençait à porter difficilement devant elle la mystérieuse corbeille, chaque jour plus remplie, dont on devinait sous ses amples sarraux la forme magnifique”, en Marcel PROUST, *Du côté de chez Swann*. París: Bernard Grasset, 1914, p. 78]

²³ [7/22/1-2]

²⁴ [En lápiz rojo]

²⁵ [Johann Wolfgang von GOETHE (28-VIII-1749 / 2-III-1832), poeta, novelista, filósofo y científico alemán]

²⁶ [Superpuesto. En lápiz]

/Breve meditación de la elegancia/²⁷

/En qué consiste el gesto elegante. Sordello²⁸, Simmel²⁹. Las maneras de los hijos de las eminencias/³⁰

Tirar contra el Hotel Ritz.

/Misión del salón: las mujeres *juges de mérites*³¹, salón contra especialismo³². Sobre el ideal de un salón, cima de la vida³³.

Titular: Du côté de Proust –

Hablar de las «femmes filles» en general.

El amor en Proust, como en Stendhal, se nutre de ficciones.

*³⁴

5

Antiguas³⁵

²⁷ [Superpuesto. En lápiz rojo]

²⁸ [SORDELLO DA GOITO o SORDEL o SORDELL DE GOIT fue un trovador italiano del siglo XIII de la escuela poética provenzal del amor cortés. Es autor de un largo poema didáctico, *Ensenbamen*, y es uno de los personajes relevantes en el canto sexto del *Purgatorio* de Dante]

²⁹ [Georg SIMMEL, (Berlín, 1 de marzo de 1858 – Estrasburgo, 28 de septiembre de 1918), filósofo y sociólogo]

³⁰ [Superpuesto]

³¹ ["Es curioso que ya en los comienzos de la historia europea, allá en el primer canto de la *Ilíada*, aparece la mujer como galardón al que vence en los juegos o en la guerra. Al más diestro, al más bravo la más bella. De suerte que hallamos, desde luego, a los varones aspirando en concurrencia y certamen a conquistar la mujer. Posteriormente no es ésta sólo el premio que se otorga al mejor, sino que ella misma es encargada de juzgar quién vale más y preferir al excelente. La vida social es un continuado concurso abierto entre los hombres para medir sus aptitudes con ánimo de ser preferidos por la mujer. Sobre todo en las épocas más fecundas y gloriosas –el siglo XIII, el Renacimiento, el siglo XVIII–, las costumbres permitieron con peculiar intensidad que fuesen las mujeres, como Stendhal dice, *juges des mérites*. Pero se objetará que la mujer prefiere no al mejor, sino al que a ella le parece mejor, al individuo en que ve concretado su ideal del varón. En efecto, así es. El ideal, el diseño exaltado que del hombre tiene la mujer, actúa como un aparato de selección sobre la muchedumbre de los varones y destaca los que con él coinciden", "Epílogo al libro de *Francesca a Beatrice*" (1924). III, 732]

³² [Superpuesto]

³³ [Añadido en lápiz]

³⁴ [7/22/3-1. Esta nota conservada suelta en la carpetilla 7/22/3 es continuación de la nota 7/22/1-2, por eso aparece aquí, para permitir la lectura ordenada. Como el lector verá, está numerada por Ortega como "Antiguas. 5", y la anterior como "Antiguas. 4"]

³⁵ [En lápiz rojo]

Mi estimación –extemporánea– por las obras que tienen mucho trabajo interior como la de Proust. Libros que toleran, que demandan muchas lecturas.

Gran diferencia con Stendhal. Éste es constructor de mecanismos psicológicos – Proust un descriptor – va la diferencia del fisiólogo al anatómico. Stendhal es dinámico, Proust estático.

*36

Snobismo

II, A. p. 80-81 – 83-85³⁷

³⁶ [7/22/1-3]

³⁷ [Se seleccionan los siguientes párrafos de la extensa cita que señala Ortega: “Du reste, les personnes qui n’avaient pas seulement connu l’ancien Swann en dehors du monde, comme j’avais fait, mais dans le monde, dans ce milieu Guermantes, où, en exceptant les Altesses et les Duchesses, on était d’une exigence infinie pour l’esprit et le charme, où on prononçait l’exclusive pour des hommes éminents qu’on trouvait ennuyeux ou vulgaires, ces personnes-là auraient pu s’étonner en constatant que l’ancien Swann avait cessé d’être non seulement discret quand il parlait de ses relations mais difficile quand il s’agissait de les choisir. Comment M^{me} Bontemps, si commune, si méchante, ne l’exaspérait-elle pas? Comment pouvait-il la déclarer agréable? Le souvenir du milieu Guermantes aurait dû l’en empêcher, semblait-il; en réalité, il l’y aidait. Il y avait certes chez les Guermantes, à l’encontre des trois quarts des milieux mondains, du goût, un goût raffiné même, mais aussi du snobisme, d’où possibilité d’une interruption momentanée dans l’exercice du goût. S’il s’agissait de quelqu’un qui n’était pas indispensable à cette coterie, d’un ministre des Affaires étrangères, républicain un peu solennel, d’un académicien bavard, le goût s’exerçait à fond contre lui, Swann plaignait M^{me} de Guermantes d’avoir dîné à côté de pareils convives dans une ambassade et on leur préférerait mille fois un homme élégant, c’est-à-dire un homme du milieu Guermantes, bon à rien, mais possédant l’esprit des Guermantes, quelqu’un qui était de la même chapelle. Seulement, une grande-duchesse, une princesse du sang dînait-elle souvent chez M^{me} de Guermantes, elle se trouvait alors faire partie de cette chapelle elle aussi, sans y avoir aucun droit, sans en posséder en rien l’esprit. Mais avec la naïveté des gens du monde, du moment qu’on la recevait, on s’ingéniait à la trouver agréable, faute de pouvoir se dire que c’est parce qu’on l’avait trouvée agréable qu’on la recevait. Swann venant au secours de M^{me} de Guermantes lui disait quand l’Altesse était partie: «Au fond elle est bonne femme, elle a même un certain sens du comique. Mon Dieu je ne pense pas qu’elle ait approfondi la *Critique de la Raison pure*, mais elle n’est pas déplaisante. –Je suis absolument de votre avis, répondait la duchesse. Et encore elle était intimidée, mais vous verrez qu’elle peut être charmante. –Elle est bien moins embêtante que M^{me} X (la femme de l’académicien bavard, laquelle était remarquable) qui vous cite vingt volumes. –Mais il n’y a même pas de comparaison possible.» La faculté de dire de telles choses, de les dire sincèrement, Swann l’avait acquise chez la duchesse, et conservée”, Marcel PROUST, *A la recherche du temps perdu. Tome II. A l’ombre de jeunes filles en fleurs*. Paris: éditions de la *Nouvelle Revue Française*, 1919, pp. 80-81. También el siguiente: “L’affaire Dreyfus en amena un nouveau, à une époque un peu postérieure à celle où je commençais à aller chez M^{me} Swann, et le kaléidoscope renversa une fois de plus ses petits losanges colorés. Tout ce qui était juif passa en bas, fût-ce la dame élégante, et des nationalistes obscurs montèrent prendre sa place. Le salon le plus brillant de Paris fut celui d’un prince autrichien et ultra-catholique. Qu’au lieu de l’affaire Dreyfus il fût survenu une guerre avec l’Allemagne, le tour du

No sé si en tiempo de Proust era lo mismo pero, referido al presente, es exagerado suponer ³⁹ en las gentes tanto snobismo. Es éste una inspiración especial, como el gusto auténtico por el arte, que sólo algunos poseen. El que es

kaléidoscope se fût produit dans un autre sens. Les Juifs ayant, à l'étonnement général, montré qu'ils étaient patriotes, auraient gardé leur situation, et personne n'aurait plus voulu aller ni même avouer être jamais allé chez le prince autrichien. Cela n'empêche pas que chaque fois que la société est momentanément immobile, ceux qui y vivent s'imaginent qu'aucun changement n'aura plus lieu, de même qu'ayant vu commencer le téléphone, ils ne veulent pas croire à l'aéroplane. Cependant, les philosophes du journalisme flétrissent la période précédente, non seulement le genre de plaisirs que l'on y prenait et qui leur semble le dernier mot de la corruption, mais même les œuvres des artistes et des philosophes qui n'ont plus à leurs yeux aucune valeur, comme si elles étaient reliées indissolublement aux modalités successives de la frivolité mondaine. La seule chose qui ne change pas est qu'il semble chaque fois qu'il y ait «quelque chose de changé en France». Au moment où j'allai chez M^{me} Swann, l'affaire Dreyfus n'avait pas encore éclaté, et certains grands Juifs étaient fort puissants. Aucun ne l'était plus que sir Rufus Israels dont la femme, lady Israels, était tante de Swann. Elle n'avait pas personnellement des intimités aussi élégantes que son neveu qui, d'autre part, ne l'aimant pas, ne l'avait jamais beaucoup cultivée, quoiqu'il dût vraisemblablement être son héritier. Mais c'était la seule des parentes de Swann qui eût conscience de la situation mondaine de celui-ci, les autres étant toujours restées à cet égard dans la même ignorance qui avait été longtemps la nôtre. Quand, dans une famille, un des membres émigre dans la haute société –ce qui lui semble à lui un phénomène unique, mais ce qu'à dix ans de distance il constate avoir été accompli d'une autre façon et pour des raisons différentes par plus d'un jeune homme avec qui il avait été élevé– il décrit autour de lui une zone d'ombre, une *terra incognita*, fort visible en ses moindres nuances pour tous ceux qui l'habitent, mais qui n'est que nuit et pur néant pour ceux qui n'y pénètrent pas et la côtoient sans en soupçonner, tout près d'eux, l'existence. Aucune Agence Havas n'ayant renseigné les cousines de Swann sur les gens qu'il fréquentait, c'est (avant son horrible mariage, bien entendu) avec des sourires de condescendance qu'on se racontait dans les dîners de famille qu'on avait «vertueusement» employé son dimanche à aller voir le «cousin Charles» que, le croyant un peu envieux et parent pauvre, on appelait spirituellement, en jouant sur le titre du roman de Balzac: «Le Cousin Bête». Lady Rufus Israels, elle, savait à merveille qui étaient ces gens qui prodiguaient à Swann une amitié dont elle était jalouse. La famille de son mari, qui était à peu près l'équivalent des Rothschild, faisait depuis plusieurs générations les affaires des princes d'Orléans. Lady Israels, excessivement riche, disposait d'une grande influence et elle l'avait employée à ce qu'aucune personne qu'elle connaissait ne reçût Odette. Une seule avait désobéi, en cachette. C'était la comtesse de Marsantes. Or, le malheur avait voulu qu'Odette étant allé faire visite à M^{me} de Marsantes, lady Israels était entrée presque en même temps. M^{me} de Marsantes était sur des épines. Avec la lâcheté des gens qui pourtant pourraient tout se permettre, elle n'adressa pas une fois la parole à Odette qui ne fut pas encouragée à pousser désormais plus loin une incursion dans un monde qui du reste n'était nullement celui où elle eût aimé être reçue", Marcel PROUST, *A l'ombre de jeunes filles en fleurs*, ed. cit., pp. 84-85]

³⁸ [7/22/1-4]

³⁹ que [...] el snob [tachado]

snob sufre de advertir la ceguera de los demás que no percibe el mundo riquísimo ante él evidente. Los matices delicadísimos de rango etc. etc.⁴⁰

*41

Antiguas⁴²

2

104-105⁴³ – El sábado se adelanta una hora la comida: valor heroico de este hecho.

⁴⁰ ["Esa tendencia adinámica [...] basta para explicar todas las facetas de la obra de Proust, por ejemplo, la anómala perspicacia con que describe las aventuras de la circulación sanguínea en su personaje, su fina percepción de los cambios higrométricos y de las sensaciones musculares; en fin, su trascendente, omnímodo *snobismo*", "Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust" (1923), en *El Espectador VIII*, II, 798]

⁴¹ [7/22/1-5]

⁴² [En lápiz rojo]

⁴³ ["Mais tous les sentiments que nous font éprouver la joie ou l'infortune d'un personnage réel ne se produisent en nous que par l'intermédiaire d'une image de cette joie ou de cette infortune; l'ingéniosité du premier romancier consista à comprendre que dans l'appareil de nos émotions, l'image étant le seul élément essentiel, la simplification qui consisterait à supprimer purement et simplement les personnages réels serait un perfectionnement décisif. Un être réel, si profondément que nous sympathisons avec lui, pour une grande part est perçu par nos sens, c'est-à-dire nous reste opaque, offre un poids mort que notre sensibilité ne peut soulever. Qu'un malheur le frappe, ce n'est qu'en une petite partie de la notion totale que nous avons de lui que nous pourrions en être émus; bien plus, ce n'est qu'en une partie de la notion totale qu'il a de soi qu'il pourra l'être lui-même. La trouvaille du romancier a été d'avoir l'idée de remplacer ces parties impénétrables à l'âme par une quantité égale de parties immatérielles, c'est-à-dire que notre âme peut s'assimiler. Qu'importe dès lors que les actions, les émotions de ces êtres d'un nouveau genre nous apparaissent comme vraies, puisque nous les avons faites nôtres, puisque c'est en nous qu'elles se produisent, qu'elles tiennent sous leur dépendance, tandis que nous tournons fiévreusement les pages du livre, la rapidité de notre respiration et l'intensité de notre regard. Et une fois que le romancier nous a mis dans cet état, où comme dans tous les états purement intérieurs toute émotion est décuplée, où son livre va nous troubler à la façon d'un rêve mais d'un rêve plus clair que ceux que nous avons en dormant et dont le souvenir durera davantage, alors, voici qu'il déchaîne en nous pendant une heure tous les bonheurs et tous les malheurs possibles dont nous mettrions dans la vie des années à connaître quelques-uns, et dont les plus intenses ne nous seraient jamais révélés parce que la lenteur avec laquelle ils se produisent nous en ôte la perception; (ainsi notre cœur change, dans la vie, et c'est la pire douleur; mais nous ne la connaissons que dans la lecture, en imagination: dans la réalité il change, comme certains phénomènes de la nature se produisent assez lentement pour que, si nous pouvions constater successivement chacun de ses états différents, en revanche, la sensation même du changement nous soit épargnée)."]

Déjà moins intérieur à mon corps que cette vie des personnages, venait ensuite, à demi projeté devant moi, le paysage où se déroulait l'action et qui exerçait sur ma pensée une bien plus grande influence que l'autre, que celui que j'avais sous les yeux quand je les levais du livre. C'est ainsi que pendant deux étés, dans la chaleur du jardin de Combray, j'ai eu, à cause du livre que je lisais alors, la nostalgie d'un pays montueux et fluvial, où je verrais beaucoup de scieries et

121⁴⁴ – Snobismo. I A p. 83 y sig[uientes].

125-126⁴⁵ – Explicación de los títulos “Du côté...” Son puntos cardinales de donde sopla la vida y ahora el recuerdo.

où, au fond de l'eau claire, des morceaux de bois pourrissaient sous des touffes de cresson: non loin montaient le long de murs bas des grappes de fleurs violettes et rougeâtres. Et comme le rêve d'une femme qui m'aurait aimé était toujours présent à ma pensée, ces étés-là ce rêve fut imprégné de la fraîcheur des eaux courantes; et quelle que fût la femme que j'évoquais, des grappes de fleurs violettes et rougeâtres s'élevaient aussitôt de chaque côté d'elle comme des couleurs complémentaires”, Marcel PROUST, *Du côté de chez Swann*, ed. cit., pp. 104-105]

⁴⁴ [“Comme Swann, ils disaient de Bergotte: «C'est un charmant esprit, si particulier, il a une façon à lui de dire les choses un peu cherchée, mais si agréable. On n'a pas besoin de voir la signature, on reconnaît tout de suite que c'est de lui.» Mais aucun n'aurait été jusqu'à dire: «C'est un grand écrivain, il a un grand talent». Ils ne disaient même pas qu'il avait du talent. Ils ne le disaient pas parce qu'ils ne le savaient pas. Nous sommes très longs à reconnaître dans la physiologie particulière d'un nouvel écrivain le modèle qui porte le nom de «grand talent» dans notre musée des idées générales. Justement parce que cette physiologie est nouvelle, nous ne la trouvons pas tout à fait ressemblante à ce que nous appelons talent. Nous disons plutôt originalité, charme, délicatesse, force; et puis un jour nous nous rendons compte que c'est justement tout cela le talent.

–Est-ce qu'il y a des ouvrages de Bergotte où il ait parlé de la Berma? demandai-je à Swann.

–Je crois dans sa petite plaquette sur Racine, mais elle doit être épuisée. Il y a peut-être eu cependant une réimpression. Je m'informerai. Je peux d'ailleurs demander à Bergotte tout ce que vous voulez, il n'y a pas de semaine dans l'année où il ne dîne à la maison. C'est le grand ami de ma fille. Ils vont ensemble visiter les vieilles villes, les cathédrales, les châteaux.”, Marcel PROUST, *Du côté de chez Swann*, ed. cit., p. 121]

⁴⁵ [“–Eh bien! Françoise, qu'est-ce que je disais? Ce que cela tombe! Mais je crois que j'ai entendu le grelot de la porte du jardin, allez donc voir qui est-ce qui peut être dehors par un temps pareil.

Françoise revenait:

–C'est M^{me} Amédée (ma grand'mère) qui a dit qu'elle allait faire un tour. Ça pleut pourtant fort.

–Cela ne me surprend point, disait ma tante en levant les yeux au ciel. J'ai toujours dit qu'elle n'avait point l'esprit fait comme tout le monde. J'aime mieux que ce soit elle que moi qui soit dehors en ce moment.

–M^{me} Amédée, c'est toujours tout l'extrême des autres, disait Françoise avec douceur, réservant pour le moment où elle serait seule avec les autres domestiques, de dire qu'elle croyait ma grand'mère un peu «piquée».

–Voilà le salut passé! Eulalie ne viendra plus, soupirait ma tante; ce sera le temps qui lui aura fait peur.

–Mais il n'est pas cinq heures, madame Octave, il n'est que quatre heures et demie.

–Que quatre heures et demie? et j'ai été obligée de relever les petits rideaux pour avoir un méchant rayon de jour. À quatre heures et demie! Huit jours avant les Rogations! Ah! ma pauvre Françoise! il faut que le bon Dieu soit bien en colère après nous. Aussi, le monde d'aujourd'hui en fait trop! Comme disait mon pauvre Octave, on a trop oublié le bon Dieu et il se venge.

Une vive rougeur animait les joues de ma tante, c'était Eulalie. Malheureusement, à peine venait-elle d'être introduite que Françoise rentrait et avec un sourire qui avait pour but de se mettre elle-même à l'unisson de la joie qu'elle ne doutait pas que ses paroles allaient causer à ma tante, articulant les syllabes pour montrer que, malgré l'emploi du style indirect, elle rapportait, en bonne domestique, les paroles mêmes dont avait daigné se servir le visiteur:

140⁴⁶ – Ejemplo de mal estilo.

311⁴⁷ – El mundo se compone de “coterias” que son como /sub/⁴⁸-especies biológicas.

—M. le Curé serait enchanté, ravi, si Madame Octave ne repose pas et pouvait le recevoir. M. le Curé ne veut pas déranger. M. le Curé est en bas, j’y ai dit d’entrer dans la salle.

En réalité, les visites du curé ne faisaient pas à ma tante un aussi grand plaisir que le supposait Françoise et l’air de jubilation dont celle-ci croyait devoir pavoiser son visage chaque fois qu’elle avait à l’annoncer ne répondait pas entièrement au sentiment de la malade. Le curé (excellent homme avec qui je regrette de ne pas avoir causé davantage, car s’il n’entendait rien aux arts, il connaissait beaucoup d’étymologies), habitué à donner aux visiteurs de marque des renseignements sur l’église (il avait même l’intention d’écrire un livre sur la paroisse de Combray), la fatiguait par des explications infinies et d’ailleurs toujours les mêmes. Mais quand elle arrivait ainsi juste en même temps que celle d’Eulalie, sa visite devenait franchement désagréable à ma tante. Elle eût mieux aimé bien profiter d’Eulalie et ne pas avoir tout le monde à la fois. Mais elle n’osait pas ne pas recevoir le curé et faisait seulement signe à Eulalie de ne pas s’en aller en même temps que lui, qu’elle la garderait un peu seule quand il serait parti”, Marcel PROUST, *Du côté de chez Swann*, ed. cit., pp. 125-126]

⁴⁶ [“Il intervenait entre les gamins qui se chamaillaient sur la place, prenait la défense des petits, faisait des sermons aux grands. Si sa fille nous disait de sa grosse voix combien elle avait été contente de nous voir, aussitôt il semblait qu’en elle-même une sœur plus sensible rougissait de ce propos de bon garçon étourdi qui avait pu nous faire croire qu’elle sollicitait d’être invitée chez nous. Son père lui jetait un manteau sur les épaules, ils montaient dans un petit buggy qu’elle conduisait elle-même et tous deux retournaient à Montjouvain. Quant à nous, comme c’était le lendemain dimanche et qu’on ne se lèverait que pour la grand’messe, s’il faisait clair de lune et que l’air fût chaud, au lieu de nous faire rentrer directement, mon père, par amour de la gloire, nous faisait faire par le calvaire une longue promenade, que le peu d’aptitude de ma mère à s’orienter et à se reconnaître dans son chemin, lui faisait considérer comme la prouesse d’un génie stratégique. Parfois nous allions jusqu’au viaduc, dont les enjambées de pierre commençaient à la gare et me représentaient l’exil et la détresse hors du monde civilisé, parce que chaque année en venant de Paris, on nous recommandait de faire bien attention, quand ce serait Combray, de ne pas laisser passer la station, d’être prêts d’avance, car le train repartait au bout de deux minutes et s’engageait sur le viaduc au delà des pays chrétiens dont Combray marquait pour moi l’extrême limite. Nous revenions par le boulevard de la gare, où étaient les plus agréables villas de la commune”, Marcel PROUST, *Du côté de chez Swann*, ed. cit., p. 140]

⁴⁷ [“Ainsi Brichot, ce soir, ce n’est rien: je l’ai vu, vous savez, chez moi, éblouissant, à se mettre à genoux devant; eh bien! chez les autres, ce n’est plus le même homme, il n’a plus d’esprit, il faut lui arracher les mots, il est même ennuyeux.

—C’est curieux!, dit Forcheville étonné.

Un genre d’esprit comme celui de Brichot aurait été tenu pour stupidité pure dans la coterie où Swann avait passé sa jeunesse, bien qu’il soit compatible avec une intelligence réelle. Et celle du professeur, vigoureuse et bien nourrie, aurait probablement pu être enviée par bien des gens du monde que Swann trouvait spirituels. Mais ceux-ci avaient fini par lui inculquer si bien leurs goûts et leurs répugnances, au moins en tout ce qui touche à la vie mondaine et même en celle de ses parties annexes qui devrait plutôt relever du domaine de l’intelligence: la conversation, que Swann ne put trouver les plaisanteries de Brichot que pédantesques, vulgaires et grasses à écœurer. Puis il était choqué dans l’habitude qu’il avait des bonnes manières, par le ton rude et militaire qu’affectait, en s’adressant à chacun, l’universitaire cocardier. Enfin, peut-être avait-il surtout perdu, ce soir-là, de son indulgence, en voyant l’amabilité que M^{me} Verdurin dé

300⁴⁹ y s[iguientes] – Los Verdurin eran idiotas pero no veo “l’esprit des Guermentes” – ¿Es el “monde”, aun el más // chic, sólo eso? Vanidad ridícula y necedad – Lo que yo entendería por un salón: “isla de selección” – “Ejercicios de perfección espiritual”. La música de cámara.

El amor de Swann – Es un ensayo de describir un amor al modo que Stendhal describe la batalla de Waterloo – Puntillismo de novelista – se supera la “forma de las cosas”.

ployait pour ce Forcheville qu’Odette avait eu la singulière idée d’amener. Un peu gênée vis-à-vis de Swann, elle lui avait demandé en arrivant:

–Comment trouvez-vous mon invité?

Et lui, s’apercevant pour la première fois que Forcheville qu’il connaissait depuis longtemps pouvait plaire à une femme et était assez bel homme, avait répondu: «Immonde!» Certes, il n’avait pas l’idée d’être jaloux d’Odette, mais il ne se sentait pas aussi heureux que d’habitude et quand Brichot, ayant commencé à raconter l’histoire de la mère de Blanche de Castille qui «avait été avec Henri Plantagenet des années avant de l’épouser», voulut s’en faire demander la suite par Swann en lui disant: «n’est-ce pas, monsieur Swann» – sur le ton martial qu’on prend pour se mettre à la portée d’un paysan ou pour donner du cœur à un troupier, Swann coupa l’effet de Brichot à la grande fureur de la maîtresse de la maison, en répondant qu’on voulût bien l’excuser de s’intéresser si peu à Blanche de Castille, mais qu’il avait quelque chose à demander au peintre”, Marcel PROUST, *Du côté de chez Swann*, ed. cit., p. 311]

⁴⁸ [Superpuesto]

⁴⁹ [Se cita únicamente la alusión al matrimonio Verdurin: “Comme tout ce qui environnait Odette et n’était en quelque sorte que le mode selon lequel il pouvait la voir, causer avec elle, il aimait la société des Verdurin. Là, comme au fond de tous les divertissements, repas, musique, jeux, soupers costumés, parties de campagne, parties de théâtre, même les rares «grandes soirées» données pour les «ennuyeux», il y avait la présence d’Odette, la vue d’Odette, la conversation avec Odette, dont les Verdurin faisaient à Swann, en l’invitant, le don inestimable; il se plaisait mieux que partout ailleurs dans le «petit noyau», et cherchait à lui attribuer des mérites réels, car il s’imaginait ainsi que par goût il le fréquenterait toute sa vie. Or, n’osant pas se dire, par peur de ne pas le croire, qu’il aimerait toujours Odette, du moins en cherchant à supposer qu’il fréquenterait toujours les Verdurin (proposition qui, *a priori*, soulevait moins d’objections de principe de la part de son intelligence), il se voyait dans l’avenir continuant à rencontrer chaque soir Odette; cela ne revenait peut-être pas tout à fait au même que l’aimer toujours, mais, pour le moment, pendant qu’il l’aimait, croire qu’il ne cesserait pas un jour de la voir, c’est tout ce qu’il demandait. «Quel charmant milieu, se disait-il. Comme c’est au fond la vraie vie qu’on mène là! Comme on y est plus intelligent, plus artiste que dans le monde! Comme M^{me} Verdurin, malgré de petites exagérations un peu risibles, a un amour sincère de la peinture, de la musique! Quelle passion pour les œuvres, quel désir de faire plaisir aux artistes! Elle se fait une idée inexacte des gens du monde; mais avec cela que le monde n’en a pas une plus fausse encore, des milieux artistes! Peut-être n’ai-je pas de grands besoins intellectuels à assouvir dans la conversation, mais je me plais parfaitement bien avec Cottard, quoiqu’il fasse des calembours ineptes. Et quant au peintre, si sa prétention est déplaisante quand il cherche à étonner, en revanche c’est une des plus belles intelligences que j’aie connues. Et puis surtout, là, on se sent libre, on fait ce qu’on veut sans contrainte, sans cérémonie. Quelle dépense de bonne humeur il se fait par jour dans ce salon-là. Décidément, sauf quelques rares exceptions, je n’irai plus jamais que dans ce milieu. C’est là que j’aurai de plus en plus mes habitudes et ma vie”», Marcel PROUST, *Du côté de chez Swann*, ed. cit., p. 313]

*50

8 – 15-16 – 17 –
29 – 30 – 34 – 37 –
41 –
Batalla de Waterloo⁵¹

*52

Antiguas⁵³

3

Proust es un Degas – Atención a lo ininteresante.
Inexistencia de todo lo “público” para Proust. Esto es lo que me es más simpático.

Psicología de la vida atmosférica o vegetativa espiritual – Todo acto animal es ⁵⁴ algo dramático y lineal, /con/⁵⁵ peripecia en comparación con la función clorofílica.

*56

Al'Ombre. II. A

1 El arte literario es el más alto pero a la vez el menos puro. Arrastra una porción de cosas no artísticas. Proust está cuajado de observaciones científicas: páginas y páginas son psicología. Véase por ej[emplo] 8, 9-58⁵⁷

⁵⁰ [7/22/1-6]

⁵¹ [Ortega señala las páginas en su ejemplar, custodiado en la Biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset, de la novela de STENDHAL, *La Chartreuse de Parme*. París: Bibliothèque Larousse, s. a., en que bien el prologuista Auguste Dupouy (páginas 8, 15, 16 y 17) o bien en el texto (páginas 29, 30, 34, 37, 41) hacen referencia a Napoleón Bonaparte y a la muy famosa descripción de la batalla de Waterloo en *La Cartuja de Parma*]

⁵² [7/22/1-7]

⁵³ [En lápiz rojo]

⁵⁴ un [tachado]

⁵⁵ [Superpuesto]

⁵⁶ [7/22/1-8]

⁵⁷ [Debido al extenso número de páginas citadas, remitimos a cualquier edición de *A la sombra de las muchachas en flor*, texto que incluso se puede consultar electrónicamente (por ejemplo, la misma edición original francesa en la Biblioteca digital Gallica, de la Biblioteca Nacional de París, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k80501b.r=proust+.langES>, última consulta 5-julio-2013)]

2 [página] 40 – “le caractère purement subjectif du phénomène qu’est l’amour”⁵⁸, etc.

3 Tendencia Larochefoucauld⁵⁹ – 61⁶⁰.

4 Los “côté” atmosféricos tienen una materia, como ellos aérea, donde imprimen su ella, que son como su condensación en capos: los vocabularios – Cuando atravesamos unos //

II⁶¹

“côté” se nos quedan prendidos unos vocablos típicos, por ej[emplo] 78⁶².

⁵⁸ [“Sans doute peu de personnes comprennent le caractère purement subjectif du phénomène qu’est l’amour, et la sorte de création que c’est d’une personne supplémentaire, distincte de celle qui porte le même nom dans le monde, et dont la plupart des éléments sont tirés de nous-mêmes. Aussi y a-t-il peu de gens qui puissent trouver naturelles les proportions énormes que finit par prendre pour nous un être qui n’est pas le même que celui qu’ils voient”, Marcel PROUST, *A l’ombre de jeunes filles en fleurs*, ed. cit., p. 40]

⁵⁹ [Se refiere Ortega al estilo de las *Máximas* de François de LA ROCHEFOUCAULD (París, 1613-1680), libro citado en la novela]

⁶⁰ [“Or, peut-être simplement Swann savait-il que la générosité n’est souvent que l’aspect intérieur que prennent nos sentiments égoïstes quand nous ne les avons pas encore nommés et classés. Peut-être avait-il reconnu dans la sympathie que je lui exprimais un simple effet –et une confirmation enthousiaste– de mon amour pour Gilberte, par lequel –et non par ma vénération secondaire pour lui– seraient fatalement dans la suite dirigés mes actes. Je ne pouvais partager ses prévisions, car je n’avais pas réussi à abstraire de moi-même mon amour, à le faire rentrer dans la généralité des autres et à en supporter expérimentalement les conséquences; j’étais désespéré. Je dus quitter un instant Gilberte, Françoise m’ayant appelé. Il me fallut l’accompagner dans un petit pavillon treillisé de vert, assez semblable aux bureaux d’octroi désaffectés du vieux Paris, et dans lequel étaient depuis peu installés ce qu’on appelle en Angleterre un lavabo, et en France, par une anglomanie mal informée, des water-closets. Les murs humides et anciens de l’entrée, où je restai à attendre Françoise, dégageaient une fraîche odeur de renfermé qui, m’allégeant aussitôt des soucis que venaient de faire naître en moi les paroles de Swann rapportées par Gilberte, me pénétra d’un plaisir non pas de la même espèce que les autres, lesquels nous laissent plus instables, incapables de les retenir, de les posséder, mais au contraire d’un plaisir consistant auquel je pouvais m’étayer, délicieux, paisible, riche d’une vérité durable, inexpliquée et certaine. J’aurais voulu, comme autrefois dans mes promenades du côté de Guermantes, essayer de pénétrer le charme de cette impression qui m’avait saisi et rester immobile à interroger cette émanation vieillotte qui me proposait non de jouir du plaisir qu’elle ne me donnait que par surcroît, mais de descendre dans la réalité qu’elle ne m’avait pas dévoilée. Mais la tenancière de l’établissement, vieille dame à joues plâtrées et à perruque rousse, se mit à me parler”, Marcel PROUST, *A l’ombre de jeunes filles en fleurs*, ed. cit., p. 61]

⁶¹ [7/22/1-9]

⁶² [“Quand M^{me} Swann était retournée auprès de ses visites, nous l’entendions encore parler et rire, car même devant deux personnes et comme si elle avait eu à tenir tête à tous les «camarades», elle élevait la voix, lançait les mots, comme elle avait si souvent, dans le petit clan, en-

5 [página] 80⁶³. “es inútil observar las costumbres, puesto que se las puede deducir de las leyes psicológicas”.

En efecto, se trata de una intención pareja y no menos exacta que la geométrica. Sobre el área imaginaria del tiempo donde innumerables figuras son posibles nos resolvemos a dibujar una. Cumplida esa elección las consecuencias de la figura son unívocas e inexcusables.

6 Es la historia de Proust, snob nato. Snob es el hombre que se orienta en cada paisaje hacia los individuos de mayor soltura vital – Meditación //

III ⁶⁴

de la elegancia.

7 A veces observaciones banales y banalmente dichas, por ej[emplo] 95⁶⁵ – que parece /por su desgarbo/⁶⁶ un trozo de los “Nouveaux Essais”⁶⁷.

tendu faire à la «patronne», dans les moments où celle-ci «dirigeait la conversation». Les expressions que nous avons récemment empruntées aux autres étant celles, au moins pendant un temps, dont nous aimons le plus à nous servir, M^{me} Swann choisissait tantôt celles qu'elle avait apprises de gens distingués que son mari n'avait pu éviter de lui faire connaître (c'est d'eux qu'elle tenait le maniérisme qui consiste à supprimer l'article ou le pronom démonstratif devant un adjectif qualifiant une personne), tantôt de plus vulgaires (par exemple: «C'est un rien!» mot favori d'une de ses amies) et cherchait à les placer dans toutes les histoires que, selon une habitude prise dans le «petit clan», elle aimait à raconter. Elle disait volontiers ensuite: «J'aime beaucoup cette histoire», «ah! avouez, c'est une bien *belle* histoire!»; ce qui lui venait, par son mari, des Guermantes qu'elle ne connaissait pas”, Marcel PROUST, *A l'ombre de jeunes filles en fleurs*, ed. cit., p. 78]

⁶³ [“Aussi est-il inutile d'observer les mœurs, puisqu'on peut les déduire des lois psychologiques”, Marcel PROUST, *A l'ombre de jeunes filles en fleurs*, ed. cit., p. 80]

⁶⁴ [7/22/1-10]

⁶⁵ [“Au reste, le plus souvent, nous ne restions pas à la maison, nous allions nous promener. Parfois, avant d'aller s'habiller, M^{me} Swann se mettait au piano. Ses belles mains, sortant des manches roses, ou blanches, souvent de couleurs très vives, de sa robe de chambre de crêpe de Chine, allongeaient leurs phalanges sur le piano avec cette même mélancolie qui était dans ses yeux et n'était pas dans son cœur. Ce fut un de ces jours-là qu'il lui arriva de me jouer la partie de la Sonate de Vinteuil où se trouve la petite phrase que Swann avait tant aimée. Mais souvent on n'entend rien, si c'est une musique un peu compliquée qu'on écoute pour la première fois. Et pourtant quand plus tard on m'eut joué deux ou trois fois cette Sonate, je me trouvais la connaître parfaitement. Aussi n'a-t-on pas tort de dire «entendre pour la première fois». Si l'on n'avait vraiment, comme on l'a cru, rien distingué à la première audition, la deuxième, la troisième seraient autant de premières, et il n'y aurait pas de raison pour qu'on comprît quelque chose de plus à la dixième. Probablement ce qui fait défaut, la première fois, ce n'est pas la compréhension, mais la mémoire. Car la nôtre, relativement à la complexité des impressions auxquelles elle a à faire face pendant que nous écoutons, est infime, aussi brève que la mémoire d'un homme

8 p. 98 – Impresión de la sonata de Vinteuil⁶⁸ – Error de estas transcripciones de músicas y cuadros sólo se puede hablar de anatómica. Falsa pretensión de sensibilidad exquisita a que opta Proust en ⁶⁹ tales trozos. Uno se siente al pronto humillado porque no ha sentido eso. Pero que eso no tiene nada que ver con el goce estético.

qui en dormant pense mille choses qu'il oublie aussitôt, ou d'un homme tombé à moitié en enfance qui ne se rappelle pas la minute d'après ce qu'on vient de lui dire. Ces impressions multiples, la mémoire n'est pas capable de nous en fournir immédiatement le souvenir. Mais celui-ci se forme en elle peu à peu et, à l'égard des œuvres qu'on a entendues deux ou trois fois, on est comme le collégien qui a relu à plusieurs reprises avant de s'endormir une leçon qu'il croyait ne pas savoir et qui la récite par cœur le lendemain matin. Seulement je n'avais encore, jusqu'à ce jour, rien entendu de cette Sonate, et là où Swann et sa femme voyaient une phrase distincte, celle-ci était aussi loin de ma perception claire qu'un nom qu'on cherche à se rappeler et à la place duquel on ne trouve que du néant, un néant d'où une heure plus tard, sans qu'on y pense, s'élanceront d'elles-mêmes, en un seul bond, les syllabes d'abord vainement sollicitées", Marcel PROUST, *A l'ombre de jeunes filles en fleurs*, ed. cit., p. 95]

⁶⁶ [Superpuesto]

⁶⁷ ["La fraseología no es sino el utopismo como método intelectual. En vez de ajustar el pensamiento a lo que son las cosas, el utopismo supone que la realidad se ajusta al perfil abstracto, formalista, que abandonado a sí mismo dibuja el intelecto. Yo consideraría como lugar clásico de este régimen intelectual esta frase de Leibniz: *Le fond des choses est partout le même, ce qui est une maxime fondamentale chez moi et qui règne dans toute ma philosophie. Et je ne conçois les choses inconnues ou confusément connues que de la manière de celles qui nous sont distinctement connues: ce qui rend la philosophie bien aisée.* (Nouveaux Essais, libro IV, capítulo XVII. *De la raison*)", "Fraseología y sinceridad" (1927), en *El Espectador V*, II, 595]

⁶⁸ ["Si je ne compris pas la Sonate, je fus ravi d'entendre jouer M^{me} Swann. Son toucher me paraissait, comme son peignoir, comme le parfum de son escalier, comme ses manteaux, comme ses chrysanthèmes, faire partie d'un tout individuel et mystérieux, dans un monde infiniment supérieur à celui où la raison peut analyser le talent. «N'est-ce pas que c'est beau cette Sonate de Vinteuil? me dit Swann. Le moment où il fait nuit sous les arbres, où les arpèges du violon font tomber la fraîcheur. Avouez que c'est bien joli; il y a là tout le côté statique du clair de lune, qui est le côté essentiel. Ce n'est pas extraordinaire qu'une cure de lumière comme celle que suit ma femme agisse sur les muscles, puisque le clair de lune empêche les feuilles de bouger. C'est cela qui est si bien peint dans cette petite phrase, c'est le bois de Boulogne tombé en catalepsie. Au bord de la mer c'est encore plus frappant, parce qu'il y a les réponses faibles des vagues que naturellement on entend très bien puisque le reste ne peut pas remuer. À Paris c'est le contraire; c'est tout au plus si on remarque ces lueurs insolites sur les monuments, ce ciel éclairé comme par un incendie sans couleurs et sans danger, cette espèce d'immense fait divers deviné. Mais dans la petite phrase de Vinteuil, et du reste dans toute la Sonate, ce n'est pas cela, cela se passe au Bois, dans le gruppette on entend distinctement la voix de quelqu'un qui dit: «On pourrait presque lire son journal». Ces paroles de Swann auraient pu fausser, pour plus tard, ma compréhension de la Sonate, la musique étant trop peu exclusive pour écarter absolument ce qu'on nous suggère d'y trouver", Marcel PROUST, *A l'ombre de jeunes filles en fleurs*, ed. cit., p. 98]

⁶⁹ estos [tachado]

*70

A l'ombre – II –

8 El mar siempre distinto. Impresionismo – Las cosas procesos, procesión de reflejos.

Sensibilidad femenina de Pr[oust] para los paisajes, estados de clima y atmosféricos. La vegetabilidad de la mujer. /La humedad del aire rectifica la mitología de una fecha⁷¹ II, A. 57/⁷².

La simpatía ejerce inevitable su influjo por más que se quiera frenarla. Pr[oust] simpatiza con Swann y con los Guermantes –y por eso son los únicos personajes– junto con su abuela, que están contados desde dentro. Sus actos y reacciones son presentados en *status nascens* y vemos sus raicillas ⁷³ inmerger en la atmósfera espiritual como en el aire las de las orquídeas. Los demás //

*74

2

están descritos desde fuera. Sus actos y palabras se presentan en discontinuidad, psicológicamente incompletos y por lo mismo, desagradables.

⁷⁰ [7/22/1-11]

⁷¹ ["C'était un temps que je connaissais; j'eus la sensation et le pressentiment que le jour de l'an n'était pas un jour différent des autres, qu'il n'était pas le premier d'un monde nouveau où j'aurais pu, avec une chance encore intacte, refaire la connaissance de Gilberte comme au temps de la Création, comme s'il n'existait pas encore de passé, comme si eussent été anéanties, avec les indices qu'on aurait pu en tirer pour l'avenir, les déceptions qu'elle m'avait parfois causées: un nouveau monde où rien ne subsistât de l'ancien... rien qu'une chose: mon désir que Gilberte m'aimât. Je compris que si mon cœur souhaitait ce renouvellement autour de lui d'un univers qui ne l'avait pas satisfait, c'est que lui, mon cœur, n'avait pas changé, et je me dis qu'il n'y avait pas de raison pour que celui de Gilberte eût changé davantage; je sentis que cette nouvelle amitié c'était la même, comme ne sont pas séparées des autres par un fossé les années nouvelles que notre désir, sans pouvoir les atteindre et les modifier, recouvre à leur insu d'un nom différent. J'avais beau dédier celle-ci à Gilberte, et comme on superpose une religion aux lois aveugles de la nature essayer d'imprimer au jour de l'an l'idée particulière que je m'étais faite de lui, c'était en vain; je sentais qu'il ne savait pas qu'on l'appelât le jour de l'an, qu'il finissait dans le crépuscule d'une façon qui ne m'était pas nouvelle: dans le vent doux qui soufflait autour de la colonne d'affiches, j'avais reconnu, j'avais senti reparaître la matière éternelle et commune, l'humidité familière, l'ignorante fluidité des anciens jours", Marcel PROUST, *A l'ombre de jeunes filles en fleurs*, ed. cit., p. 57]

⁷² [Superpuesto]

⁷³ de v [tachado]

⁷⁴ [7/22/1-12]

*75

Imágenes

Sw[ann], trad.[ucción] I, 122-128⁷⁶ – 219⁷⁷.⁷⁵ [7/22/1-13]⁷⁶ [De las siete páginas que cita Ortega, seleccionamos el siguiente texto: “Aquel año que comimos tantos espárragos, la moza usualmente encargada de «pelarlos» era una pobre criatura enfermiza, embarazada ya de bastantes meses, cuando llegamos para Pascua, y a la que nos extrañábamos que Francisca dejara trabajar y corretear tanto, porque ya empezaba a serla difícil llevar por delante el misterioso canastillo, cada día más lleno, cuya forma magnífica se adivinaba bajo sus toscos sayos. Sayos que recordaban las hopalandas que visten algunas figuras simbólicas de Giotto, que el señor Swann me había regalado en fotografía. Él mismo nos lo había hecho notar, y para preguntarnos por la moza, nos decía: «¿Qué tal va la *Caridad* de Giotto?». Y, en efecto, la pobre muchacha, muy gorda ahora por el embarazo, gruesa hasta de cara y de carrillos, que caían cuadrados y fuertes, se parecía bastante a esas vírgenes robustas y hombrunas, matronas más bien, que en *La Arena* sirven de personificación a las virtudes. Y me doy cuenta ahora de que, además, se parecía a ellas por otra cosa. Lo mismo que la figura de aquella moza se agrandaba por la adición del símbolo que llevaba delante del vientre, sin comprender su significación y sin que nada de su belleza y su sentido se transparenten en su rostro como un simple fardo pesado, así, sin sospecharlo, encarna la robusta matrona que está representada en *La Arena*, encima del nombre «*Caritas*», y cuya fotografía tenía yo colgada en mi cuarto de estudio, la dicha virtud de la caridad, sin que ningún pensamiento caritativo haya cruzado jamás por su rostro enérgico y vulgar. (...)»A pesar de toda la admiración que profesaba el señor Swann por esas figuras de Giotto, por mucho tiempo no me dio mucho gusto contemplar en el cuarto de estudio, donde estaban colgadas las copias que me trajo Swann, aquella Caridad sin caridad; aquella Envidia que parecía una lámina de tratado de Medicina para explicar la comprensión de la glotis o de la campanilla por un tumor de la lengua o por el instrumento del operador, y aquella Justicia que tenía el mismo rostro grisáceo y pobremente proporcionado que en Combray caracterizaba a algunas burguesitas lindas, piadosas y secas que yo veía en misa, y que estaban ya algunas alistadas en las milicias de reserva de la Injusticia. Pero más tarde comprendí que la seductora rareza y la hermosura especial de aquellos frescos consistía en el mucho espacio que en ellos ocupaba el símbolo, y que el hecho de que estuviera representado, no como símbolo, puesto que no estaba expresada la idea simbolizada, sino como real, como efectivamente sufrido o manejado materialmente, daba a la significación de la obra un carácter más material y preciso, y a su enseñanza algo de sorprendente y concreto”, Marcel PROUST, *Por el camino de Swann*, traducción de Pedro Salinas. Madrid: Calpe, 1920, tomo I, pp. 122-128]⁷⁷ [“Era, por ejemplo, en una novela de Saintine, en un paisaje de Gleyre, donde dibuja limpiamente el cielo su hoz de plata, en obras de esas ingenuamente incompletas, como lo eran mis propias impresiones, obras que indignaba a las hermanas de mi abuela el que yo admirara. Creían ellas que debe presentarse a los niños obras de arte de las que admiramos definitivamente cuando somos hombres maduros, y que los niños demuestran buen gusto si las encuentran agradables desde un principio. Y es porque, sin duda, se representaban los méritos estéticos como objetos materiales que unos ojos abiertos no tienen más remedio que percibir, sin necesidad de haber ido madurando lentamente sus equivalentes dentro del propio corazón”, Marcel PROUST, *Por el camino de Swann*, ed. cit., tomo I, p. 219]

*78

Cosas bien

La lluvia, Sw[ann]. Tr[aducción]. I, 155⁷⁹.

*80

Nombres y cosas

⁸¹Importante la pág[ina] 45⁸² – de Guerm[antes]. Explica su preocupación en el análisis de ir a la realidad más allá de la idea.

*83

Sinfonía de los ruidos. Guerm[antes] 67⁸⁴ – Guerm[antes].

⁷⁸ [7/22/1-14]

⁷⁹ [“Un golpecito en el cristal, como si hubieran tirado algo; luego, un caer ligero y amplio, como de granos de arena lanzados desde una ventana de arriba, y por fin, ese caer que se extiende, toma reglas, adopta un ritmo y se hace fluido, sonoro, musical, incontable, universal: llueve.

–Qué, Francisca, ¿no lo había yo dicho? Y cómo cae. Pero me parece que he oído el cascabel de la puerta del jardín. Vaya usted a ver quién está fuera de casa con este tiempo. (...)

–La señora siempre es al revés que los demás –decía Francisca suavemente, reservándose, para el momento en que estuviera sola con los criados, su opinión de que mi abuela estaba un poco «tocada», Marcel PROUST, *Por el camino de Swann*, ed. cit., tomo I, p. 155]

⁸⁰ [7/22/1-15]

⁸¹ Impor [tachado]

⁸² [“C’était précisément ce que me montrait le jeu de la Berma. C’était bien cela, la noblesse, l’intelligence de la diction. Maintenant je me rendais compte des mérites d’une interprétation large, poétique, puissante; ou plutôt, c’était cela à quoi on a convenu de décerner ces titres, mais comme on donne le nom de Mars, de Vénus, de Saturne à des étoiles qui n’ont rien de mythologique. Nous sentons dans un monde, nous pensons, nous nommons dans un autre, nous pouvons entre les deux établir une concordance mais non combler l’intervalle. C’est bien un peu, cet intervalle, cette faille, que j’avais à franchir quand, le premier jour où j’étais allé voir jouer la Berma, l’ayant écoutée de toutes mes oreilles, j’avais eu quelque peine à rejoindre mes idées de «noblesse d’interprétation», d’«originalité» et n’avais éclaté en applaudissements qu’après un moment de vide, et comme s’ils naissaient non pas de mon impression même, mais comme si je les rattachais à mes idées préalables, au plaisir que j’avais à me dire: «J’entends enfin la Berma.» Et la différence qu’il y a entre une personne, une œuvre fortement individuelle et l’idée de beauté existe aussi grande entre ce qu’elles nous font ressentir et les idées d’amour, d’admiration. Aussi ne les reconnaît-on pas. Je n’avais pas eu de plaisir à entendre la Berma (pas plus que je n’en avais à voir Gilberte). Je m’étais dit: «Je ne l’admire donc pas». Mais cependant je ne songeais alors qu’à approfondir le jeu de la Berma, je n’étais préoccupé que de cela, je tâchais d’ouvrir ma pensée le plus largement possible pour recevoir tout ce qu’il contenait. Je comprenais maintenant que c’était justement cela: admirer”, Marcel PROUST, *Le côté de Guermantes*, ed. cit., p. 45]

⁸³ [7/22/1-16]

⁸⁴ [“On m’indiqua la chambre de Saint-Loup. Je restai un instant devant sa porte fermée, car j’entendais remuer; on bougeait une chose, on en laissait tomber une autre; je sentais que la chambre n’était pas vide et qu’il y avait quelqu’un. Mais ce n’était que le feu allumé qui brûlait.

*85

Belle

Cuidado con el exceso de “psicología”. Ésta puede entenderse mal, como un análisis minucioso de lo que pasa en cada personaje. Pero entonces pierde movimiento la novela –como en Proust. No lo que pasa en cada, sino lo que pasa entre los personajes.

* *86

87

*88

2

El hombre Pr[oust]: un apráxico, neurastenia – espectacularismo.

El snobismo como espectacularismo: entusiasmo vital del apráxico.

Il ne pouvait pas se tenir tranquille, il déplaçait les bûches et fort maladroitement. J’entrai; il en laissa rouler une, en fit fumer une autre. Et même quand il ne bougeait pas, comme les gens vulgaires il faisait tout le temps entendre des bruits qui, du moment que je voyais monter la flamme, se montraient à moi des bruits de feu, mais que, si j’eusse été de l’autre côté du mur, j’aurais cru venir de quelqu’un qui se mouchait et marchait. Enfin, je m’assis dans la chambre. Des tentures de liberty et de vieilles étoffes allemandes du XVIII^e siècle la préservaient de l’odeur qu’exhalait le reste du bâtiment, grossière, fade et corruptible comme celle du pain bis. C’est là, dans cette chambre charmante, que j’eusse dîné et dormi avec bonheur et avec calme. Saint-Loup y semblait presque présent grâce aux livres de travail qui étaient sur sa table à côté des photographies parmi lesquelles je reconnus la mienne et celle de M^{me} de Guermantes, grâce au feu qui avait fini par s’habituer à la cheminée et, comme une bête couchée en une attente ardente, silencieuse et fidèle, laissait seulement de temps à autre tomber une braise qui s’émiettait, ou léchait d’une flamme la paroi de la cheminée. J’entendais le tic tac de la montre de Saint-Loup, laquelle ne devait pas être bien loin de moi. Ce tic tac changeait de place à tout moment, car je ne voyais pas la montre; il me semblait venir de derrière moi, de devant, d’à droite, d’à gauche, parfois s’éteindre comme s’il était très loin. Tout d’un coup je découvris la montre sur la table. Alors j’entendis le tic tac en un lieu fixe d’où il ne bougea plus. Je croyais l’entendre à cet endroit-là; je ne l’y entendais pas, je l’y voyais, les sons n’ont pas de lieu. Du moins les rattachons-nous à des mouvements et par là ont-ils l’utilité de nous prévenir de ceux-ci, de paraître les rendre nécessaires et naturels. Certes il arrive quelquefois qu’un malade auquel on a hermétiquement bouché les oreilles n’entende plus le bruit d’un feu pareil à celui qui rabâchait en ce moment dans la cheminée de Saint-Loup, tout en travaillant à faire des tisons et des cendres qu’il laissait ensuite tomber dans sa corbeille, n’entende pas non plus le passage des tramways dont la musique prenait son vol, à intervalles réguliers, sur la grand’place de Doncières”, Marcel PROUST, *Le côté de Guermantes*, ed. cit., p. 67]

⁸⁵ [7/22/1-17]

⁸⁶ [7/22/2]

⁸⁷ [“Falta 1”]: nota de Soledad Ortega Spottorno, al comienzo de esta carpeta 7/22/2]

⁸⁸ [7/22/2-1]

Carácter vegetativo, femenino de Pr[oust].

Amor a la vida de Francia. Sus crónicas y las nuestras. Las “Memoires” – Proust autor de memoires. El recuerdo, único elemento poético⁸⁹.

⁹⁰

En la reminiscencia no hay serie como en el pensar sino dilatación elástica. Consecuencia gramatical: la dilatación del párrafo. La inactividad de Pr[oust] no limita, como es sabido, la expansión dilatante del recuerdo.

Ausencia de toda preocupación pública, como ética y política, son retórica y no poética.

*91

/Moridad de la poesía, sigue pintura, luego música. Es una obra póstuma – se quedó sin hacer en su tiempo –⁹²

Moridad de estilo de una época. El psicologismo: no hay cosas. Impresionismo (cree llegar a una más profunda verdad plástica).⁹³ “Weltidee” de Proust. El mundo es reflejos y “cotés” [sic].

Atmosferismo artístico –puntillismo. El amor de Swann. Las cosas no tienen forma externa sino textura interna, *feinere Ban*⁹⁴ – Microscopismo – Proust es una “nueva distancia”. Miopía artística de Pr[oust] nimiedad⁹⁵.

⁸⁹ [“Proust es un investigador del tiempo perdido como tal. Renuncia con todo escrúpulo a imponer al pasado la anatomía de lo presente y practica un riguroso no-intervencionismo, guiado por la más decidida voluntad de eludir toda construcción. Del fondo nocturno del alma se desprende ascendente un recuerdo, como sobre la línea del horizonte se eleva, patética, en la noche una constelación. Proust inhibe todo afán de restaurar, y se limita a describir eso que ve remontar de su memoria. En vez de restaurar el tiempo perdido, se complace en edificar su ruina. Puede decirse que el género *Mémoires* alcanza en él la dignidad de un método literario puro”, “Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust” (1923), en *El Espectador VIII*, II, 792]

⁹⁰ Dilatación de tod [tachado]

⁹¹ [7/22/2-2]

⁹² [Superpuesto]

⁹³ Ser [tachado]

⁹⁴ [“Ni es extraña la frecuencia con que este escritor habla de *côtés*, pues siendo para él el universo una realidad meteorológica, lo esencial son los cuadrantes. Tenemos, pues, que un genial abandono de la forma externa y convencional de las cosas obliga a Proust a definir las en su forma interna, por la estructura de su forma interior. Pero esta estructura es de condición microscópica. He aquí por qué Proust ha sido llevado a acercarse anómalamente a las cosas y a practicar histología poética. A lo que más se parece su obra es a esos tratados anatómicos que los alemanes titulan, por ejemplo, *Über feineren Ban der Retina des Kaninchens*. «Sobre la más fina estructura de la retina del conejo», en “Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust” (1923), en *El Espectador VIII*, II, 796]

⁹⁵ [“Se ha contado el número de páginas que Proust emplea para decirnos que la abuela se pone el termómetro. No es posible, en efecto, hablar de Proust sin hacer constar su prolijidad y su nimiedad. Mas en este caso prolijidad y nimiedad dejan de ser dos vicios, para convertirse en

A-dramatismo – Estatismo – Morosidad.

Realismo /el recuerdo/⁹⁶ psicológico – Diferencia con Stendhal.

Cientificismo de la literatura⁹⁷.

Intuición psicológica y matemática.

*98

4

9. Es indiferente – con el método de Pr[oust] – qué sea el caso que se anatomicice. Ocurre como en el impresionismo. Como no es la línea exterior, el perfil y dintorno lo que se ofrece, sino su textura interna, la *feinere Ban*, tanto da

dos potencias de inspiración, en dos musas que es preciso agregar a la nonaria comunidad. Proust necesita ser prolijo y nimio por la sencilla razón de que se acerca a los objetos más de lo acostumbrado. Ha sido el inventor de una nueva distancia entre nosotros y las cosas. Esta sencilla reforma es de unos resultados, como he dicho, tan estupefacientes, que casi toda la anterior producción literaria toma un aspecto de literatura a vista de pájaro toscamente panorámica cuando se la compara con este genio deliciosamente miope”, “Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust” (1923), en *El Espectador VIII*, II, 793]

⁹⁶ [Superpuesto]

⁹⁷ [“Proust, el gran novelista, no tenía la menor idea científica de que la vida humana y su mundo estuviesen realmente estructurados en una articulación de *lados*. No obstante, en los primeros tomos de su fluvial novela nos habla de un adolescente cuya sensibilidad estaba prematuramente desarrollada, adolescente que es él mismo. Vive el muchacho durante el verano en el Hotel Palace de un pueblito normando que es lugar de veraneo elegante. Su familia le saca a pasear por las tardes; unas veces toman la dirección de la izquierda, otras veces la de la derecha. En la dirección de la izquierda está la casa de un señor Swann, algo amigo de su familia, un hombre de origen judío, sin estirpe ilustre, pero que tiene por su persona el raro talento de la elegancia, a que se agregan algunos retorcidos vicios. En la dirección de la derecha está el palacio estival de los Guermantes, una de las familias francesas de más vieja nobleza. Para un adolescente cuya alerta hipersensibilidad registra las menores diferencias y elabora en vegetativa amplificación de fantasía todo dato real que se le arroja, estos dos nombres, *Swann* y *Guermantes*, representan dos mundos, es decir, en nuestra terminología, dos campos pragmáticos distintos, pues el hecho de que Swann, aun siendo judío, aun nacido sin pergamino, filtre una de las dimensiones de su vida en el mundo *Guermantes* no hace sino acusar más la diferencia entre ambos mundos. Swann y Guermantes son, pues, como dos puntos cardinales contrapuestos, como dos cuadrantes del gran mundo unitario del muchacho, de los cuales soplan sobre el alma de éste, en ráfagas discontinuas, los estímulos, incitaciones, entusiasmos, tristezas sobremediana diferentes. Y he aquí que, genialmente, nos titula Proust dos de sus tomos, uno, *Du côté de chez Swann* — *Por el lado de Swann* — y el otro, *El lado de los Guermantes*. Ahora, con lo que hemos conversado en la anterior lección y lo que de ésta va, ¡díganme si esos títulos de intuición poética no son dos términos técnicos en la teoría científica de la vida! ¡Bien haría cada cual en precisarse cuáles son los *lad*os de su vida de donde soplan sobre él con más insistencia y vehemencia y abundancia los vientos de su vivir!”, *El hombre y la gente*. [Curso de 1949-1950], X, 188-189]

⁹⁸ [7/22/2-3]

una cosa u otra⁹⁹. Cuando lo que se ofrece son los poros tanto da que sean los de la cara o los de la rabadilla.

10. Ad. 6)¹⁰⁰ – V-105¹⁰¹.– El snob suele tener nativamente de la vida un sentimiento y tendencia de espectador. La gracia de los “mejores” le atrae porque la percibe mejor que nadie y la percibe porque no hallándose ocupado en vivir su vida es todo ojos para las ajenas. Pero además desea ser uno de los “me //

5¹⁰²

jores”¹⁰³ y vivir entre ellos porque imagina que los demás son como él gente ocupada en mirar y admirar a aquéllos. En el tránsito que el snob hace de su vida oscura primera al círculo brillante de los distinguidos, deja siempre como

⁹⁹ [“Cuando un artista primitivo pinta una jarra o un árbol, parte del supuesto de que toda cosa tiene realmente un perfil; esto es, un inequívoco dintorno o forma externa, que, como una frontera bien definida, le separa o aísla de todas las demás. Fijar exacta, pulcramente ese perfil de los objetos constituye el mayor afán del primitivo. El impresionista, en cambio, cree advertir que ese perfil es ilusorio y no nos es dado en la visión real. Si nos atenemos a lo que de un árbol vemos, en el riguroso sentido del vocablo, descubrimos que no queda recortado del contorno, que su silueta es difusa e imprecisa, y lo que le distingue de cuanto le rodea no es aquel perfil inexistente, sino la masa de tonos cromáticos interior a él. Por esta razón el impresionismo no dibuja el objeto, sino que lo obtiene amontonando pequeñas manchas de color, cada una informe, pero capaces en su combinación de engendrar ante los ojos entornados la vibrante presencia de aquél. El impresionista pinta una jarra o un árbol sin que en su cuadro haya nada que tenga la figura de árbol o jarra. Como estilo pictórico consiste, pues, el impresionismo en negar la forma externa de las realidades y en reproducir su forma interna: la masa cromática interior”, “Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust” (1923), en *El Espectador VIII*, II, 793-794]

¹⁰⁰ [Pudiera ser una referencia, quizás “A[ddenda]”, al apartado numerado 6, que habla del esnobismo en Proust]

¹⁰¹ [“Elle allait s'habiller elle aussi, bien que j'eusse protesté qu'aucune robe «de ville» ne vaudrait à beaucoup près la merveilleuse robe de chambre de crêpe de Chine ou de soie, vieux rose, cerise, rose Tiepolo, blanche, mauve, verte, rouge, jaune unie ou à dessins, dans laquelle M^{me} Swann avait déjeuné et qu'elle allait ôter. Quand je disais qu'elle aurait dû sortir ainsi, elle riait, par moquerie de mon ignorance ou plaisir de mon compliment. Elle s'excusait de posséder tant de peignoirs parce qu'elle prétendait qu'il n'y avait que là dedans qu'elle se sentait bien et elle nous quittait pour aller mettre une de ces toilettes souveraines qui s'imposaient à tous, et entre lesquelles pourtant j'étais parfois appelé à choisir celle que je préférais qu'elle revêtît. Au Jardin d'Acclimatation, que j'étais fier, quand nous étions descendus de voiture, de m'avancer à côté de M^{me} Swann! Tandis que dans sa démarche nonchalante elle laissait flotter son manteau, je jetais sur elle des regards d'admiration auxquels elle répondait coquettement par un long sourire. Maintenant si nous rencontrons l'un ou l'autre des camarades, fille ou garçon, de Gilberte, qui nous saluait de loin, j'étais à mon tour regardé par eux comme un de ces êtres que j'avais enviés, un de ces amis de Gilberte qui connaissaient sa famille et étaient mêlés à l'autre partie de sa vie, celle qui ne se passait pas aux Champs-Élysées”, Marcel PROUST, *A l'ombre de jeunes filles en fleurs*, ed. cit., p. 105]

¹⁰² [7/22/2-4]

¹⁰³ porque [tachado]

un sustituto de sí mismo en aquella vida oscura encargado de admirar su gesto sublime en la vida segunda.

11 Otro de los principios de Pr[oust] – junto a que la “realidad” es, en definitiva, atmósferas – es que cosas y personas son una sucesión de reflejos ¹⁰⁴ /articulados ¹⁰⁵. El nombre nos da de un sitio o persona una primera interpretación, una primera articulación de reflejos. Mi idea de que las cosas son “escenas vitales”: v[er] 112¹⁰⁶. //

6¹⁰⁷

12 Idea muy exacta de en qué consisten las facultades artísticas a diferencia de las vitales –117¹⁰⁸ –

¹⁰⁴ conglomerados [tachado]

¹⁰⁵ [Superpuesto]

¹⁰⁶ [“Mais pour Bergotte la gêne du nom préalable n’était rien auprès de celle que me causait l’œuvre connue, à laquelle j’étais obligé d’attacher, comme après un ballon, l’homme à barbe sans savoir si elle garderait la force de s’élever. Il semblait bien pourtant que ce fût lui qui eût écrit les livres que j’avais tant aimés, car M^{me} Swann ayant cru devoir lui dire mon goût pour l’un d’eux, il ne montra nul étonnement qu’elle en eût fait part à lui plutôt qu’à un autre convive, et ne sembla pas voir là l’effet d’une méprise; mais, emplissant la redingote qu’il avait mise en l’honneur de tous ces invités, d’un corps avide du déjeuner prochain, ayant son attention occupée d’autres réalités importantes, ce ne fut que comme à un épisode révolu de sa vie antérieure, et comme si on avait fait allusion à un costume du duc de Guise qu’il eût mis une certaine année à un bal costumé, qu’il sourit en se reportant à l’idée de ses livres, lesquels aussitôt déclinerent pour moi (entraînant dans leur chute toute la valeur du Beau, de l’univers, de la vie), jusqu’à n’avoir été que quelque médiocre divertissement d’homme à barbe. Je me disais qu’il avait dû s’y appliquer, mais que s’il avait vécu dans une île entourée par des bancs d’huîtres perlières, il se fût à la place livré avec succès au commerce des perles. Son œuvre ne me semblait plus aussi inévitable. Et alors je me demandais si l’originalité prouve vraiment que les grands écrivains soient des dieux régnant chacun dans un royaume qui n’est qu’à lui, ou bien s’il n’y a pas dans tout cela un peu de feinte, si les différences entre les œuvres ne seraient pas le résultat du travail, plutôt que l’expression d’une différence radicale d’essence entre les diverses personnalités”, Marcel PROUST, *A l’ombre de jeunes filles en fleurs*, ed. cit., p. 112]

¹⁰⁷ [7/22/2-5]

¹⁰⁸ [“Ces jeunes Bergotte –le futur écrivain et ses frères et sœurs– n’étaient sans doute pas supérieurs, au contraire, à des jeunes gens plus fins, plus spirituels qui trouvaient les Bergotte bien bruyants, voire un peu vulgaires, agaçants dans leurs plaisanteries qui caractérisaient le «genre» moitié prétentieux, moitié bête, de la maison. Mais le génie, même le grand talent, vient moins d’éléments intellectuels et d’affinement spécial supérieurs à ceux d’autrui, que de la faculté de les transformer, de les transposer. Pour faire chauffer un liquide avec une lampe électrique, il ne s’agit pas d’avoir la plus forte lampe possible, mais une dont le courant puisse cesser d’éclairer, être dérivé et donner, au lieu de lumière, de la chaleur. Pour se promener dans les airs, il n’est pas nécessaire d’avoir l’automobile la plus puissante, mais une automobile qui ne continuant pas de courir à terre et coupant d’une verticale la ligne qu’elle suivait soit capable de convertir en force ascensionnelle sa vitesse horizontale. De même ceux qui produisent des œuvres géniales ne sont pas ceux qui vivent dans le milieu le plus délicat, qui ont la conversation la plus brillante, la culture la plus étendue, mais ceux qui ont eu le pouvoir, cessant brusquement de vi-

13 Uno de los signos de decadencia es que las obras se escapan de los “géneros”. Así esto no es una novela buena, sino un buen libro.

14 Hubo evidentemente en el impresionismo la ilusión de conseguir una mayor proximidad a la realidad. No lo consiguió claro está. Así todo el impresionismo no ha conseguido pintar una mujer bella. El procedimiento lo excluye. Y sin embargo, que hay mujeres bellas en la realidad lo garantiza el hecho de que la especie se perpetúa. /Como Rafael una sobre-realidad, Monet infrarealidad/¹⁰⁹.

La duquesa de Guermantes es fea y quisiera no serlo. //

7¹¹⁰

15 El libro de Proust no se ¹¹¹ forma de *novela*, sino de *Memoires*. De ahí su desmesuramiento. El carácter irreal, aéreo de la novela hace que el error de perspectiva que hay en ella sea alojado en la perspectiva real sin dificultad, como en nuestra pared puede colgar una fotografía del Himalaya o del ¹¹² Vaticano.

Pero las memorias tienen un irredimible sabor de realidad y lo que aparece para el memoriador en primer término lucha por conservar su rango monstruoso con la perspectiva histórica. //

8¹¹³

Tiene también de las *Memoires* el valor atmosférico. Cuando buscamos las *memorias* no es /el perfil/¹¹⁴ la línea singular y dramática de una existencia, sino los hábitos de una época y un medio, su cotidianeidad.

También tiene –y por lo últimamente dicho– de las *memorias* el carácter fatigante. Falta la peripecia de la novela – es el viaje en diligencia. Donde lo grato es precisamente lo lento, el ambiente que acaba por formarse en el cupé¹¹⁵.– //

vre pour eux-mêmes, de rendre leur personnalité pareille à un miroir, de telle sorte que leur vie, si médiocre d'ailleurs qu'elle pouvait être mondainement et même, dans un certain sens, intellectuellement parlant, s'y reflète, le génie consistant dans le pouvoir réfléchissant et non dans la qualité intrinsèque du spectacle reflété”, Marcel PROUST, *A l'ombre de jeunes filles en fleurs*, ed. cit., p. 117]

¹⁰⁹ [Superpuesto]

¹¹⁰ [7/22/2-6]

¹¹¹ [...] [tachado]

¹¹² San Pedr [tachado]

¹¹³ [7/22/2-7]

¹¹⁴ [Superpuesto]

¹¹⁵ [“Proust aporta a la literatura lo que pudiera denominarse una intención general atmosférica. Paisajes y personas, mundo interior y exterior, todo queda volatilizado en una aérea palpación difusa. Yo diría que el universo de Proust está hecho para ser percibido en forma de respiración porque todo en él es ambiente, “Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust” (1923), en *El Espectador VIII*, II, 795]

9¹¹⁶

16 Convencido de las escasas posibilidades del arte actual, ¹¹⁷ sólo espero obras monstruosas. Acomodado así el órgano de antemano, la monstruosidad –que unas veces es exceso y otras defecto– no me hiere y puedo gozar lo que en la obra haya de suficiente. /la decadencia en las artes: defensa de la literatura: apoyo en la ciencia/¹¹⁸.

17 Realismo de Pr[oust]. Hay gentes y yo con ellas ¹¹⁹ las cuales creen que el arte /superior/¹²⁰ sólo debe hacer con la realidad una cosa: evitarla o como Nietzsche decía, reconocerla sólo como el buen bailarín con la punta del pie. Porque el arte //

10¹²¹

es eso – danza superpuesta al área deshabitada de lo real y lo que añade a la plancha nula del escenario la fantasmagoría del *ballet*, Mallarmé y la evitación de la realidad: Mallarmé y el ciclista entre botellas¹²².

También en el caso de Pr[oust] –aun publicada su obra 20 años después del impresionismo– es anterior. Su obra ¹²³ tiene la misma cronología que sus personajes – y sus personajes aparecen fechados por ser del momento en que en París el té triunfa del chocolate. ¿Qué hecho más característico puede calificar un[a] generación de snobs en la milenaria tradición del snobismo?

18 Es literatura de *canotier*: Las mucha //

11¹²⁴

[chas] en flor son las primeras en que, por fin, el campo recobra la mujer. Porque es un fenómeno que va progresando y tiene todo el aire de un esencial e incontrastable movimiento geológico. La mujer /empieza por ser ninfa de salón, y/¹²⁵ raptada un día al campo por el centauro varonil permaneció durante

¹¹⁶ [7/22/2-8]

¹¹⁷ me acerco a las obras con [tachado]

¹¹⁸ [Superpuesto]

¹¹⁹ que [tachado]

¹²⁰ [Superpuesto]

¹²¹ [7/22/2-9]

¹²² ["«La poesía es esto y nada más que esto, y cuando es otra cosa, no es poesía ni nada. El nombre directo denomina una realidad, y la poesía es, ante todo, una valerosa fuga, una ardua evitación de realidad... El ciclista de circo que corre entre botellas evitando tocarlas»", "Mallarmé" (1923), V, 197]

¹²³ se sitúa [tachado]

¹²⁴ [7/22/2-10]

¹²⁵ [Superpuesto]

centurias prisionera en la ciudad. Los deportes iniciaron su liberación: la bicicleta fue el primer pretexto para volver al sol y a la soledad. Antes –por ejemplo, la emperatriz en Cauterets– aun sumidas en la naturaleza se ve que van con la casa en torno, y están ante las montañas como ante el cuadro del museo que las copia. Ahora vuelve a la mujer a ser ninfa ¿Será mejor, será peor? //

12¹²⁶

Yo no lo sé, más por lo menos tiene una ventaja que vuelva a ser ninfa, a saber, que vuelve a ser posible el rapto y la subsecuente galopada con la ninfa en el anca.

19. Es pesado, no hay duda que son demasiadas las superfluidades que al joven Proust le inspiran las flores habitantes ¹²⁷ /en/¹²⁸ la sala de Mad[ame] Swann, como sus impresiones de cuadros y músicas. V[er] n° 8¹²⁹.

20. Amor a la vida de Francia.

Miedo a la vida de Inglaterra.

Desdén a la vida de España.

13¹³⁰

Como en estos ¹³¹ /libros/¹³² no pasa nada, los diálogos que se transmiten no son, como suelen /en/¹³³ las novelas, revelaciones necesarias para el desarrollo dramático. En ellos no avanzamos, son también elementos estáticos del paisaje.

21 “ Bien que les mérites spirituels d’un salon et son élégance soient généralement en rapports inverses...” p. 163¹³⁴.

¹²⁶ [7/22/2-11]

¹²⁷ de [tachado]

¹²⁸ [Superpuesto]

¹²⁹ [Ortega parece referirse al punto 8 de sus propias notas, en el que analiza las impresiones a la Sonata de Vinteuil]

¹³⁰ [7/22/2-12]

¹³¹ novelas [tachado]

¹³² [Superpuesto]

¹³³ [Superpuesto]

¹³⁴ [“Bien que les mérites spirituels d’un salon et son élégance soient généralement en rapports inverses plutôt que directs, il faut croire, puisque Swann trouvait M^{me} Bontemps agréable, que toute déchéance acceptée a pour conséquence de rendre les gens moins difficiles sur ceux avec qui ils sont résignés à se plaire, moins difficiles sur leur esprit comme sur le reste. Et si cela est vrai, les hommes doivent, comme les peuples, voir leur culture et même leur langage disparaître avec leur indépendance”, Marcel PROUST, *A l’ombre de jeunes filles en fleurs*, ed. cit., p. 163]

22 La novela psicológica –Stendhal no es eso sólo– se funda en el placer de comprender. El goce que obtenemos leyéndola consiste en darnos cuenta de que la sucesión de pensamientos y emociones del personaje individual que nos es presentado, va dirigida, regida por una necesidad clara y evidente. Lo que //

14¹³⁵

pasa no nos interesaría: lo que /nos/¹³⁶ interesa es tener la clave de por qué pasa. Como el placer que sentimos en un viaje al ver que vamos pasando realmente por los valles, cimas y parajes ¹³⁷ señalados en el plano que llevamos en la mano.

Ahora bien, el porqué de una sucesión de estados últimos es siempre una ley general. La psicología es siempre general como toda ciencia. De aquí que la novela psicológica generalice siempre – Tiene que descubrirnos la ley general que revela el porqué de un caso singular.

23 Leer un párrafo muy representativo sobre los pequeños recuerdos – p. 195-196¹³⁸.

15¹³⁹

24 Este carácter estático y no dinámico de la obra de Pr[oust] es la causa principal de la fatiga que aun a los que más la apreciamos nos produce su lectura¹⁴⁰. Cuando Pr[oust] nos dice que suena la campanilla de la puerta del jar-

¹³⁵ [7/22/2-13]

¹³⁶ [Superpuesto]

¹³⁷ que [tachado]

¹³⁸ [“Or, les souvenirs d’amour ne font pas exception aux lois générales de la mémoire, elles-mêmes régies par les lois plus générales de l’habitude. Comme celle-ci affaiblit tout, ce qui nous rappelle le mieux un être, c’est justement ce que nous avons oublié (parce que c’était insignifiant et que nous lui avons ainsi laissé toute sa force). C’est pourquoi la meilleure part de notre mémoire est hors de nous, dans un souffle pluvieux, dans l’odeur de renfermé d’une chambre ou dans l’odeur d’une première flambée, partout où nous retrouvons de nous-même ce que notre intelligence, n’en ayant pas l’emploi, avait dédaigné, la dernière réserve du passé, la meilleure, celle qui, quand toutes nos larmes semblent tarir, sait nous faire pleurer encore. Hors de nous? En nous pour mieux dire, mais dérobée à nos propres regards, dans un oubli plus ou moins prolongé. C’est grâce à cet oubli seul que nous pouvons de temps à autre retrouver l’être que nous fûmes, nous placer vis-à-vis des choses comme cet être l’était, souffrir à nouveau, parce que nous ne sommes plus nous, mais lui, et qu’il aimait ce qui nous est maintenant indifférent. Au grand jour de la mémoire habituelle, les images du passé pâlissent peu à peu, s’effacent, il ne reste plus rien d’elles, nous ne le retrouvons plus. Ou plutôt nous ne le retrouverions plus, si quelques mots (comme «directeur au ministère des Postes») n’avaient été soigneusement enfermés dans l’oubli, de même qu’on dépose à la Bibliothèque Nationale un exemplaire d’un livre qui sans cela risquerait de devenir introuvable”, Marcel PROUST, *A l’ombre de jeunes filles en fleurs*, ed. cit., p. 196]

¹³⁹ [7/22/2-14]

¹⁴⁰ [“Microscopismo significa, de suyo, nimiedad. Nimiedad exige prolijidad. La interpretación atmosférica de la vida humana y la minuciosidad consecuente con que se la describe, im-

dín de Combray que en la oscuridad nocturna se siente la voz de *savoir* que llega, nuestro espíritu se sitúa sobre el¹⁴¹ hecho encogiéndose¹⁴² dispuesto a dar un brinco hacia otro ello que sin duda le va a suceder y de que es aquél preparación¹⁴³. No nos quedamos en un hecho sino que¹⁴⁴ una vez sabido nos sentimos disparados hacia otro porque en la vida es cada uno de ellos anuncio y punto de tránsito para otro y así sucede //

16¹⁴⁵

vamente hasta formar una trayectoria, como a un punto sigue otro punto hasta formar la línea. Pero la obra de Pr[oust] martiriza esta nuestra condición dinámica y nos obliga a retenernos sobre el hecho primero. A la llegada de Swann no sigue nada; al punto no sigue otro punto sino que la llegada de Swann, ese hecho simple, momentáneo, ese punto de realidad se dilata sin progresar, sin mudarse en otro, se va hinchando de volumen y son páginas y páginas en que no nos movemos de aquel hecho primero, solamente lo vemos crecer, engrosar como una pompa de jabón y como ella poblarse de reflejos e irisaciones¹⁴⁶.

ne a los libros de Proust irremediamente un aparente defecto. Me refiero a la peculiar fatiga que aun en el más aficionado a estos volúmenes produce su lectura. Si se tratase de la fatiga usual que segregan los libros necios, no había más que hablar, pero la fatiga del lector de Proust goza de caracteres específicos y no tiene nada que ver con el aburrimiento. Con Proust no nos aburriríamos nunca. Es muy raro que falte a alguna de estas páginas la intensidad bastante y aun la suficiente. Sin embargo, estamos dispuestos en cualquier momento a abandonar la lectura”, “Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust” (1923), en *El Espectador VIII*, II, 796]

¹⁴¹ [Superpuesto] ello [tachado]

¹⁴² como [tachado]

¹⁴³ [Marcel Proust, *Por el camino de Swann*, ed. cit., I, pp. 27 y ss.]

¹⁴⁴ del [tachado]

¹⁴⁵ [7/22/2-15]

¹⁴⁶ [“Cuando Proust nos dice que suena la campanilla de la puerta del jardín de Combray y en la oscuridad se oye la voz de Swann que llega, nuestra atención se sitúa sobre este hecho y encogiéndose se dispone a brincar sobre otro hecho que, sin duda, le va a seguir, y del que aquél es preparación. No nos acomodamos inertes en el primer hecho, sino que una vez conocido someramente, nos sentimos disparados hacia otro venidero, porque en la vida, creemos, es cada uno de ellos anuncio y punto de tránsito para otro, y así sucesivamente hasta formar una trayectoria, como al punto matemático sigue otro punto hasta formar una línea. Proust martiriza esta nuestra condición dinámica obligándola sin remisión a demorar en el primer hecho, a veces durante ciento y más páginas. A la llegada de Swann no sigue nada: al punto no se agrega otro punto, sino que, por el contrario, la llegada de Swann al jardín, ese simple hecho momentáneo, ese punto de realidad, se dilata sin progresar, se ensancha sin mudarse en otro, va hinchando su volumen y son pliegos y pliegos en que no nos movemos de él, solamente le vemos crecer elásticamente, cargarse de nuevos detalles y de nuevo sentido, engrosar como una pompa de jabón y como ella recamarse de irisaciones y reflejos”, “Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust” (1923), en *El Espectador VIII*, II, 795-796]

17¹⁴⁷

Hay, pues, algo de tortura en la lección de Pr[oust]¹⁴⁸: su arte actúa sobre nuestro dinamismo, nuestro apetito de acción, progreso, y movimiento como un freno constante y sufrimos como la codorniz que al saltar en su jaula tropieza con la ¹⁴⁹ aérea bóveda de alambres que define su jaula¹⁵⁰. /Asenta en ritmo ritardando/¹⁵¹.

En suma, en vez de dramatismo, morosidad¹⁵². Somos, por naturaleza, todavía menos contemplativos de lo que se supone. Las cosas, en rigor, no suelen existir para nosotros según lo que ellas son, en su quieta sustancialidad, sino que son más bien que cosas, “sucesos”, mejor aun, trozos de escenas vitales. ¿Qué es un bastón? ¿Y una flecha?¹⁵³.

¹⁴⁷ [7/22/2-16]

¹⁴⁸ [“Experimentamos, pues, algo de tortura al leer a Proust; su arte opera sobre nuestro apetito de acción, de movimiento, de progreso, al modo de un freno constante que nos retiene, y sufrimos como la codorniz que al saltar dentro de su jaula tropieza con la bovedilla de alambres en que termina su prisión. Ello es que la musa de Proust podría llamarse «morosidad», y su estilo consiste en el aprovechamiento literario de aquella *delectatio morosa* que tanto castigaban los Concilios”, “Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust” (1923), en *El Espectador VIII*, II, 797]

¹⁴⁹ los alambres [tachado]

¹⁵⁰ [“Proust ha demostrado la necesidad del movimiento escribiendo una novela paralítica”, *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela* (1925), III, 897]

¹⁵¹ [Superpuesto. “Por otra parte, a lo largo de la obra nos sentimos constantemente detenidos, como si no se nos dejase avanzar a nuestro gusto, como si el ritmo del autor fuese menos ligero que el nuestro y un perpetuo *ritardando* a nuestra prisa. Es el inconveniente y la ventaja del impresionismo; en los volúmenes de Proust, según he dicho, no acontece nada, no hay dramatismo, no hay proceso. Se componen de una serie de vistas sumamente ricas de contenido, pero estáticas. Ahora bien, somos los mortales, por naturaleza, seres dinámicos y sólo nos interesa el movimiento”, “Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust” (1923), en *El Espectador VIII*, II, 796]

¹⁵² [“En Proust, la morosidad, la lentitud llega a su extremo y casi se convierte en una serie de planos estáticos, sin movimiento alguno, sin progreso ni tensión. Su lectura nos convence de que la medida de la lentitud conveniente se ha traspasado. La trama queda casi anulada y se borra el postrer resto de interés dramático. La novela queda así reducida a pura descripción inmóvil, y exagerado con exclusivismo el carácter difuso, atmosférico, sin acción concreta que es, en efecto, esencial al género. Notamos que le falta el esqueleto, el sostén rígido y tenso, que son los alambres en el paraguas. Deshuesado el cuerpo novelesco se convierte en nube informe, en plasma sin figura, en pulpa sin dintorno. Por esta razón, he dicho antes que aunque la trama o acción posee un papel mínimo en la novela actual, en la novela posible no cabe eliminarla por completo y conserva la función, ciertamente no más que mecánica, del hilo en el collar de perlas, de los alambres en el paraguas, de las estacas en la tienda de campaña”, *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela* (1925). III, 893]

¹⁵³ [En la obra de Proust: “se extrema hasta la más superlativa exageración el carácter no dramático de la novela. Proust renuncia del todo a arrebatar al lector mediante el dinamismo de una acción y le deja en una actitud puramente contemplativa. Ahora bien, este radicalismo es causa de las dificultades y la insatisfacción que el lector encuentra en la lectura de Proust. Al pie de cada página, pediríamos al autor un poco de interés dramático, aun reconociendo que no es éste, sino lo que el autor nos ofrece con tan excesiva abundancia, el manjar más delicioso. Lo que el autor nos ofrece es un análisis microscópico de almas humanas. Con un ápice de dramatismo –porque, en rigor, nos contentaríamos con casi nada– la obra hubiera resultado perfecta”, *La deshumanización del arte e Ideas sobre la novela* (1925). III, 894]

18¹⁵⁴

25 Las cosas y seres son reflejos en sí mismas, cambiantes reflejos. Pero además, en cada uno de nosotros se reflejan de distinta manera, de suerte la inquietud del reflejo que es sustancia de las cosas viene a duplicarse por los reflejos que en nosotros son –por tanto, reflejos de reflejos.

Véase en *Chez Swann* – trad[ucción] I, 34¹⁵⁵.

26 El neurasténico, in-activo y las apraxias. El golpe de la sangre en las venas. La emergencia del yo como un Himalaya sobre el mundo.

27 Cuando en un arte se llega a la atmósfera, el arte se evapora: así poesía, música y pintura.

19¹⁵⁶

28 Ejemplo típico y consciente de dilatación de un punto reminiscente –en *Swann* trad[ucción]: I– la cucharada de té – sabor – junto a la magdalena, 74-75 de que va a salir medio volumen¹⁵⁷.

¹⁵⁴ [7/22/2-17]

¹⁵⁵ [“Pero ni siquiera desde el punto de vista de las cosas más insignificantes de la vida somos los hombres un todo materialmente constituido, idéntico para todos, y del que cualquiera puede enterarse como de un pliego de condiciones o de un testamento; no, nuestra personalidad social es una creación del pensamiento de los demás. Y hasta ese acto tan sencillo que llamamos «ver a una persona conocida» es, en parte, un acto intelectual. Llenamos la apariencia física del ser que está ante nosotros con todas las nociones que respecto a él tenemos, y el aspecto total que de una persona nos formamos está integrado en su mayor parte por dichas nociones. Y ellas acaban por inflar tan cabalmente las mejillas, por seguir con tan perfecta adherencia la línea de la nariz, y por matizar tan delicadamente la sonoridad de la voz, como si ésta no fuera más que una transparente envoltura, que cada vez que vemos ese rostro y oímos esa voz, lo que se mira y lo que se oye son nociones”, Marcel PROUST, *Por el camino de Swann*, ed. cit., I, p. 34]

¹⁵⁶ [7/22/2-18]

¹⁵⁷ [“Hacía ya muchos años que no existía para mí de Combray más que el escenario y el drama del momento de acostarme, cuando un día de invierno, al volver a casa, mi madre, viendo que yo tenía frío, me propuso que tomara, en contra de mi costumbre, una taza de té. Primero dije que no, pero luego, sin saber por qué, volví de mi acuerdo. Mandó mi madre por uno de esos bollos, cortos y abultados, que llaman magdalenas, que parece que tienen un molde de malva de concha de peregrino. Y muy pronto, abrumado por el triste día que había pasado y por la perspectiva de otro tan melancólico por venir, me llevé a los labios una cucharada de té en el que había echado un trozo de magdalena. (...)”]

Y otra vez me pregunto: ¿Cuál puede ser ese desconocido estado que no trae consigo ninguna prueba lógica, sino la evidencia de su felicidad, y de su realidad junto a la que se desvanecen todas las restantes realidades? Intento hacerle aparecer de nuevo. Vuelvo con el pensamiento al instante en que tomé la primera cucharada de té. Y me encuentro con el mismo estado, sin ninguna claridad nueva. (...)”]

Y de pronto el recuerdo surge. Ese sabor es el que tenía el pedazo de magdalena que mi tía Leoncia me ofrecía, después de mojado en su infusión de té o de tila, los domingos por la mañana en Combray (...)”]

29 El recuerdo no tiene la tercera dimensión,¹⁵⁸ la profundidad de un movimiento, de un camino – sino que se dilata en superficie.

30 Ad. 9)¹⁵⁹ Si la forma de un objeto coincide con nuestro campo visual no la vemos – sólo vemos su estructura interior. Si nos acercamos mucho a una mano no vemos su forma de mano sino los pequeños valles de los poros y la selva vellosa¹⁶⁰.

19¹⁶¹

31 El Debussismo de Proust. Tampoco en Debussy pasa nada.

32 Pr[ou]st es lo contrario de la invención – es el no-intervencionismo, el evitar toda construcción. Del fondo del alma emerge el recuerdo como sobre la línea nocturna del horizonte se alza, patética, una constelación. Proust tiene toda actividad y se limita a describir lo que ve.

33 Decir algo sentimental sobre el tema principal de¹⁶² Pr[ou]st]: el lado vegetativo, habitual, atmosférico de la vida.

En cuanto reconocí el sabor del pedazo de magdalena mojado en tila que mi tía me daba (aunque todavía no había descubierto y tardaría mucho en averiguar el por qué ese recuerdo me daba tanta dicha), la vieja casa gris con fachada a la calle, donde estaba su cuarto, vino como una decoración de teatro a ajustarse al pabelloncito del jardín que detrás de la fábrica principal se había construido para mis padres, y en donde estaba ese troncado lienzo de casa que yo únicamente recordaba hasta entonces; y con la casa vino el pueblo, desde la hora matinal hasta la vespertina y en todo tiempo, la plaza, adonde me mandaban antes de almorzar, y las calles por donde iba a hacer los recados, y los caminos que seguíamos cuando hacía buen tiempo”, Marcel PROUST, *Por el camino de Swann*, ed. cit., I, pp. 74-75]

¹⁵⁸ del [tachado]

¹⁵⁹ [Ortega se refiere al punto 9 de sus anotaciones, enlazando sus reflexiones sobre el impresionismo en Proust]

¹⁶⁰ [“El que quiere ver bien una piedra se acerca a ella hasta poder divisar la porosidad de su superficie. Pero el que quiere ver bien una catedral tendrá que renunciar a ver los poros de sus piedras, y alejándose, ampliar sobremanera el campo visual. La norma de estas distancias se regula por el utilitarismo orgánico que gobierna los hechos de la vida. Mas tal vez fue un error de los poetas creer que ese sistema de distancia, excelente para los usos vitales, lo era también para el arte. Proust, hastiado acaso de ver siempre dibujada una mano como si fuese un monumento, la acerca a sus ojos, y cubriendo con ella el horizonte ve, sorprendido, aparecer en primer plano un sugestivo paisaje, donde ondulan los valles de los poros, coronados por la selva liliputiense del vello. Esto es, naturalmente, una manera de decir: a Proust no le interesan las manos ni, en general, las cosas corporales tanto como la fauna y flora íntimas. Rectifica nuestra distancia ante los sentimientos humanos y rompe con la tradición de describirlos monumentalmente”, “Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust” (1923), en *El Espectador VIII*, II, 793]

¹⁶¹ [7/22/2-19. Ortega numera dos hojas 19]

¹⁶² Sw [tachado]

20¹⁶³

34 De las diferentes formas de amor es el del francés a la vida amor de fruición. La vida como algo apetitoso.¹⁶⁴ Es el sentimiento que adecuadamente¹⁶⁵ tiene que producir una tierra como la de Francia. Jugosidad del paisaje. Falta de dramatismo pero encanto y caricia perdurable. Es la tierra muelle, rezumante /que da/¹⁶⁶ segura su fruto. – no como la nuestra, que sólo puede producir heroicas descargas eléctricas, espasmos de energía o frenesí, crispamientos de místico arrobó.

V[er] Swann trad[ucción] I, 274¹⁶⁷.

168

21¹⁶⁹

35 Genoveva de Brabante era una Germantes – Swann – trad[ucción] I, 159¹⁷⁰.

36 Los “lados” – Sw[ann] tra[ucción] I, 201¹⁷¹.

¹⁶³ [7/22/2-20]

¹⁶⁴ Toda la [tachado]

¹⁶⁵ había de [tachado]

¹⁶⁶ [Superpuesto]

¹⁶⁷ [“Muchas veces, ese trozo de paisaje que así llegaba hasta mí se destaca tan aislado de todo lo que flota vagamente en mi pensamiento como una florida Delos, sin que me sea posible decir de qué país, de qué época –quizá de qué sueño, sencillamente– me viene. (...) El lado de Méséglise, con sus lilas, sus espinos blancos, sus acianos, sus amapolas y sus manzanos; el lado de Guermentes, con el río lleno de renacuajos, sus ninfeas y sus botones de oro, forman para siempre jamás la fisonomía de la tierra donde quisiera vivir, y a la que exijo, ante todo, que en ella se pueda ir a pescar, pasearse en barca, ver ruinas de fortificaciones góticas y encontrarse en medio de los trigales, como San Andrés del Campo estaba, una iglesia monumental, rústica y dorada como un almiar...”, Marcel PROUST, *Por el camino de Swann*, ed. cit., I, p. 274]

¹⁶⁸ [159] tachado

¹⁶⁹ [7/22/2-21]

¹⁷⁰ [“Desde luego, señora –contestaba el cura–. Pero es que precisamente monseñor llamó la atención hacia esa desdichada vidriera demostrando que representa a Gilberto el Malo, señor de Guermentes, descendiente directo de Genoveva de Brabante, que era una Guermentes, en el momento de recibir la absolución de San Hilario”, en Marcel PROUST, *Por el camino de Swann*, ed. cit., I, p. 159]

¹⁷¹ [“Porque alrededor de Combray había dos «lados» para ir de paseo, y tan opuestos, que teníamos que salir de casa por distinta puerta, según quisiéramos ir por uno u otro: el lado de Méséglise la Vineuse, que llamábamos también el camino de Swann, porque yendo por allí se pasaba por delante de la posesión del señor Swann, y el lado de Guermentes”, Marcel PROUST, *Por el camino de Swann*, ed. cit., I, p. 201]

37 El vegetativismo de Pr[oust]. Su vivir los paisajes, los cambios meteorológicos, la humedad, soles y sombras, los olores de las cosas. Las sensaciones intracorporales¹⁷².

38 Pr[oust] no reconstruye lo que fue partiendo del recuerdo – sino que describe el recuerdo sin reconstruir lo que fue carácter abstracto, idealizador del recuerdo¹⁷³. Todo recuerdo es mitología.

22¹⁷⁴

39 Manera de datar del recuerdo: El año aquel que comimos tantos espárragos.

40 La población del recuerdo es como la de toda nación fuerte de dos castas: la noble y la plebeya: v[er]. p[ágina]. II, I, 244¹⁷⁵ – “deux noms qui étaient entrés en moi l’un par la porte basse et honteuse de l’expérience, l’autre par la porte d’or de l’imagination[?]”. La “realidad” es intercesión de ambos y el hilo de oro se anuda al de cáñamo.

41 Los párrafos fueron tal vez en su origen bien proporcionados: pero el recuerdo encerrado en ellos ha tenido rebrotes y se han anudado¹⁷⁶.

¹⁷² [Está última frase está añadida en lápiz]

¹⁷³ [“Como los datos de la memoria son insuficientes y retienen de la realidad pretérita sólo un extracto arbitrario, el novelista tradicional completa aquéllos con observaciones del presente, con toda suerte de hipótesis e ideas convencionales, uniendo así al material auténtico del recuerdo estos otros fraudulentos. Tal método tiene sentido cuando el propósito es, como solía, restaurar las cosas pasadas; esto es, fingirles una nueva presencia y actualidad. Mas el propósito de Proust es totalmente inverso: no quiere, valiéndose de sus recuerdos como de un material, reconstruir aquellas realidades antiguas, sino, al contrario, quiere, usando de todos los medios imaginables –observaciones de lo presente, análisis reflexivos, teorizaciones psicológicas–, llegar a reconstruir literariamente sus recuerdos.

Proust (...) no quiere, valiéndose de sus recuerdos como de un material, reconstruir aquellas realidades antiguas, sino, al contrario, quiere, usando de todos los medios imaginables –observaciones de lo presente, análisis reflexivos, teorizaciones psicológicas–, llegar a reconstruir literariamente sus recuerdos. No, pues, las cosas que se recuerdan, sino el recuerdo de las cosas es el tema general de Proust. Por vez primera pasa aquí formalmente el recuerdo de ser material con que se describe otra cosa a ser la cosa misma que se describe”, “Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust” (1923), en *El Espectador VIII*, II, 791-792]

¹⁷⁴ [7/22/2-22]

¹⁷⁵ [“«Il faudra que je pense une fois à lui demander si je me trompe et si elle n’a pas quel que parenté avec les Guermentes», me dit ma grand’mère qui excita par là mon indignation. Comment aurais-je pu croire à une communauté d’origine entre deux noms qui étaient entrés en moi l’un par la porte basse et honteuse de l’expérience, l’autre par la porte d’or de l’imagination?”, Marcel PROUST, *A l’ombre de jeunes filles en fleurs*, ed. cit., p. 244]

¹⁷⁶ [En “Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust” (1923), en *El Espectador VIII*, II, 797 leemos: “Ignoro qué prácticas solía emplear Proust para escribir. Pero sus párrafos, de conducta

23¹⁷⁷

42 Ejemplo de mal construcción. II P[ágina] 17¹⁷⁸.

43 Recuerdos incompletos, mutilados. Los tres árboles recordados sin que pudiera saber lo que había tras ellos – ¹⁷⁹ supervivientes de un naufragio, de una obliuiscencia¹⁸⁰.

44 Los nombres, primero henchidos por la imaginación, luego se acomoda en ellos la realidad. III, A 10 y s[iguientes]¹⁸¹.

Es investigador del corazón humano como Stendhal – pero para Pr[oust] el corazón no es un sólido sino un volumen gaseoso, un algo atmosférico. De los que Pr[oust] pinta a los que St[endhal] dibu[ja] //

tan sinuosa y compleja, parecen haber sufrido después de escritos internas vicisitudes. Se advierte que fueron, tal vez, en su origen bien proporcionados, mas el recuerdo encerrado en ellos ha tenido luego espontáneos rebrotes y como excrescencias que han producido extraños y –para mi gusto– deliciosos anudamientos gramaticales parecidos a las corcovas óseas que se forman en los pies de las chinas en la reclusión de las chinelas”]

¹⁷⁷ [7/22/2-23]

¹⁷⁸ [“Le médecin qui me soignait –celui qui m’avait défendu tout voyage– déconseilla à mes parents de me laisser aller au théâtre; j’en reviendrais malade, pour longtemps peut-être, et j’aurais en fin de compte plus de souffrance que de plaisir. Cette crainte eût pu m’arrêter si ce que j’avais attendu d’une telle représentation eût été seulement un plaisir qu’en somme une souffrance ultérieure peut annuler, par compensation. Mais –de même qu’au voyage à Balbec, au voyage à Venise que j’avais tant désirés– ce que je demandais à cette matinée, c’était tout autre chose qu’un plaisir: des vérités appartenant à un monde plus réel que celui où je vivais, et desquelles l’acquisition une fois faite ne pourrait pas m’être enlevée par des incidents insignifiants, fussent-ils douloureux à mon corps, de mon oiseuse existence. Tout au plus, le plaisir que j’aurais pendant le spectacle m’apparaissait-il comme la forme peut-être nécessaire de la perception de ces vérités; et c’était assez pour que je souhaitasse que les malaises prédits ne commençassent qu’une fois la représentation finie, afin qu’il ne fût pas par eux compromis et faussé. J’implorais mes parents, qui, depuis la visite du médecin, ne voulaient plus me permettre d’aller à *Phèdre*. Je me récitais sans cesse la tirade: «On dit qu’un prompt départ vous éloigne de nous», cherchant toutes les intonations qu’on pouvait y mettre, afin de mieux mesurer l’inattendu de celle que la Berma trouverait”, Marcel PROUST, *A l’ombre de jeunes filles en fleurs*, ed. cit., p. 17]

¹⁷⁹ náufragos [tachado]

¹⁸⁰ [Proust “no suele añadir a lo recordado las partes de la realidad que al recuerdo faltan, sino que deja a éste intacto, según él es, objetivamente incompleto, tal vez mutilado y agitando en su espectral lejanía los pobres muñones que le han quedado. Hay una página muy sugestiva, donde se habla de tres árboles sobre un lomo de tierra, tras de los cuales sólo se recuerda que había algo, algo muy importante, pero que se borró, que fue abolido de la memoria. El autor forcejea vanamente para encontrar lo que allí falta e integrar con ello aquel trozo de paisaje periclitado, aquellos tres árboles, únicos supervivientes de una catástrofe mental, de una tormentosa obliuiscencia”, “Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust” (1923), en *El Espectador VIII*, II, 792]

¹⁸¹ [Quiere significar: ver en el volumen “III” y relacionar con sus “anotaciones” numeradas “10 y las siguientes”]

24¹⁸²

va la distancia que de Rafael a Renoir. Para St[endhal] el carácter existe – no es asociacionista, para Pr[oust] no¹⁸³.

**184

*185

© Herederos de José Ortega y Gasset.

¹⁸² [7/22/2-24]

¹⁸³ [“La monografía sobre un amor de Swann es un caso de puntillismo psicológico. Para el autor medieval de *Tristán e Iseo* es el amor un sentimiento que posee un claro perfil propio: para él, primitivo de la novela psicológica, el amor es amor y nada más que amor. En cambio, Proust nos describe un amor de Swann que no tiene forma alguna de amor. Hay en él de todo: puntos de sensualidad cálida, pigmentos morados de recelo, pardos de hábito, grises de cansancio vital. Lo único que no hay es amor. Éste resulta como resulta la figura del tapiz, por intersección de unos hilos, ninguno de los cuales tiene la forma de la figura. Sin Proust hubiera quedado non-nata una literatura que necesita ser leída como son mirados los cuadros de Monet, entornando los ojos. Por este motivo, cuando se le aproxima a Stendhal conviene usar de cautela. En muchos sentidos representan dos polos y son antagonistas. Es ante todo Stendhal un imaginador: imagina las tramas, las situaciones y los personajes. No copia nunca: todo en él queda resuelto en fantasía, una fantasía enjuta y concentrada. Sus almas son tan «ideadas» como pueda serlo la línea de una *madonna* en los cuadros de Rafael. Cree Stendhal firmemente en la realidad de los caracteres y se afana en dibujar su inequívoco perfil. Las personas de Proust, por el contrario, carecen de silueta, son más bien mudables concreciones atmosféricas, nubes de espíritu que vientos y luces a toda hora transforman. Ciertamente que es del gremio de Stendhal, «investigador del corazón humano». Pero, en tanto que para Stendhal es el corazón humano un sólido de rígidas líneas plásticas, es para Proust nuestro corazón un difuso volumen gaseoso que varía de momento a momento con una versatilidad meteorológica. De lo que Stendhal dibuja a lo que Proust pinta, va la misma distancia que de Ingres a Renoir. Ingres ha definido mujeres bellas de que podríamos enamorarnos; Renoir, no; su procedimiento lo excluye”, “Tiempo, distancia y forma en el arte de Proust” (1923), en *El Espectador VIII*, II, 793-794]

¹⁸⁴ [7/22/3]

¹⁸⁵ [7/22/3-1. Esta nota conservada suelta en esta carpeta es continuación de la nota 7/22/1-2 donde aparece en la presente edición para permitir la lectura ordenada]

ITINERARIO BIOGRÁFICO

Relato de una vida

En julio de 1949, Ortega estuvo por vez primera en los Estados Unidos de América, en la montañosa ciudad de Aspen (Colorado), donde le habían invitado a impartir dos conferencias para conmemorar el nacimiento de Goethe: “Sobre un Goethe bicentenario” y “Goethe sin Weimar”. En agosto de ese mismo año, tras su regreso de Estados Unidos en el transatlántico “Italia”, emprendió viaje junto a su esposa Rosa Spottorno y al hijo de ambos Miguel, en el coche de este, hacia Hamburgo, para participar como conferenciante de honor en el festival con el que el Senado (ayuntamiento) de la ciudad hanseática celebraba el doscientos cumpleaños del poeta nacido en Fráncfort el 28 de agosto de 1749. Atravesaron Francia, se detuvieron en Chartres, donde el matrimonio posó ante la catedral, y visitaron los Países Bajos.

Provistos de los correspondientes permisos, entraron en la zona de ocupación británica de la recién creada República Federal de Alemania por la frontera norte, siguiendo la carretera paralela a la costa del Mar del Norte desde Groningen hasta Bunde y Weener, e iniciaron un periplo por el país que los llevaría de la Libre y Hanseática ciudad, en las orillas del Elba, a Marburgo primero y a Fráncfort después, desde donde voló a Berlín, para participar en los actos de homenaje a Goethe, organizados por el ayuntamiento occidental y la Sociedad de Amigos de las Ciencias Naturales y las Humanidades, y pronunciar su famosa conferencia *De Europa meditatio quaedam* en la Universidad Libre; regresó, de nuevo en avión, a Fráncfort, para desde allí trasladarse a Stuttgart, en la zona de ocupación norteamericana, visitar la feria del libro y pronunciar el último discurso goethiano de la gira alemana. Del 28 de agosto al 9 de septiembre, fechas de la primera y de la última de sus charlas, Ortega se reencontró con la amada y admirada Alemania, muy cambiada desde sus años de estudiante en Leipzig, Berlín y Marburgo, después de dos guerras mundiales y un período de entreguerras que la habían dejado devastada, mermada territorialmente, ocupada, desmoralizada y dividida. En septiembre, a su vuelta a

Cómo citar este artículo:

Carriazo Ruiz, J. R. (2013). Viaje de Ortega a Alemania, 1949. Primera parte. *Revista de Estudios Orteguianos*, (27), 49-104.
<https://doi.org/10.63487/reo.397>



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 27. 2013
noviembre-abril

España, Ortega contará sus impresiones de la aventura americanogermana al periodista Miguel Pérez Ferrero en Radio San Sebastián y dará una conferencia más sobre el bicentenario goethiano en la librería alemana Buchholtz, en el paseo de Recoletos de Madrid, el 24 de noviembre.

VIAJE DE ORTEGA A ALEMANIA, 1949. PRIMERA PARTE

José Ramón Carriazo Ruiz

ORCID: 0000-0002-0347-1284

Introducción. El regreso de Aspen y el viaje a Alemania

Desde el verano de 1948, la situación en Alemania había avanzado progresivamente hacia la partición en dos entidades políticas y la doble integración en los bloques occidental y oriental característica del período de la guerra fría y prácticamente de toda la segunda mitad del siglo XX. Desde las reformas monetarias del 23 de junio en la zona soviética y de 18-21 de junio en las áreas francesa, británica y norteamericana, con el principio del bloqueo de Berlín, la división era un hecho. El primero de septiembre se había reunido en Bonn el parlamento constituyente que el 8 de mayo de 1949 aprobaría la constitución de la República Federal, en vigor tras su proclamación el 23 de mayo. El 14 de agosto, tan solo dos semanas antes de la primera conferencia de Ortega en Hamburgo, se celebraron las primeras elecciones conjuntas en las tres zonas de ocupación occidentales, ya constituidas oficialmente en República Federal. El 15 de septiembre, menos de una semana después de que el madrileño abandonase el país, Konrad Adenauer fue elegido primer canciller federal. Casi un mes más tarde, el 7 de octubre, se fundaba la República Democrática de Alemania, con la transformación del Consejo Nacional Alemán (*Deutschen Volksrat*) en la Cámara Popular Provisional (*Provisorische Volkskammer*) y la proclamación de la constitución.

En el viaje del verano de 1949 y durante su preparación en los meses previos, Ortega y su familia fueron testigos activos, en cierto sentido protagonistas y actores como veremos a continuación, del paso de la Alemania ocupada,

dividida en cuatro zonas militarizadas y sumida en un profundo caos económico, político y social, a las dos Alemanias, del bloqueo de Berlín y de la situación que caracterizaría las décadas siguientes. Este protagonismo puede apreciarse al contemplar la lista de los nombres de aquellos con los que entraron en contacto los Ortega durante su gira alemana y en la preparación de esta: Julio Palencia Tubau, Max Brauer, Friedrich Friedensburg, Hans Clemens Doerr, Gustav Kilpper, Hans Juretschke o Rudolf Grossmann, entre otros. También al observar el enorme interés informativo despertado por la visita del español y el número de actos a los que fue invitado, cenas íntimas, recepciones multitudinarias, ruedas de prensa, entrevistas radiofónicas, las seis conferencias que impartió, no solo sobre tema goethiano, y las polémicas periodísticas y políticas suscitadas por su invitación, presencia y participación en los actos en los que intervino.

La etapa europea de la gira goethiana de 1949 comienza, según el pasaporte de Ortega y Gasset (página 14), cuando desembarca en Lisboa del transatlántico "Italia" el 10 de agosto, tras haber salido de Nueva York, con el correspondiente permiso de las autoridades consulares españolas expedido el 1 del mismo mes, y haber puesto fin, así, a la fase norteamericana. Nueve días después, el 19 de agosto, entra en España procedente de la capital portuguesa. El 18 de agosto había obtenido en Portugal los visados de tránsito preceptivos para atravesar Bélgica y los Países Bajos en las legaciones diplomáticas de ambos estados en Lisboa. El día 22, ya en Madrid, consigue los correspondientes permisos para entrar en las zonas de ocupación británica y norteamericana de Alemania, válidos por un mes para Berlín, hasta el 22 de septiembre, y el visado para atravesar Francia, con una validez de tres meses. El 23 de agosto cruzan la frontera francoespañola por Hendaya y el día 26 entran en la zona británica de ocupación de Alemania. El 5 de septiembre vuela a Berlín, adonde no era posible llegar por otros medios debido al bloqueo, desde el aeropuerto de Fráncfort, al cual regresará el día 8 después de haber impartido dos conferencias: "Goethe ohne Weimar" en la sede de la Sociedad de Amigos de las Ciencias Naturales y las Humanidades (*Gesellschaft der Freunde der Natur- und Geisteswissenschaften*) y "De Europa meditatio quaedam" en la *Cecilienaal* de la *Freie Universität*, en la zona occidental de la antigua capital del Reich. El 11 de septiembre cruzan de regreso a la Península la frontera francesa por Hendaya.

Documentos:

Fotografías de José Ortega y Gasset en el barco “Italia”, de vuelta a Europa procedente de Aspen (Colorado). Había embarcado en Nueva York. Agosto de 1949



José Ortega y Gasset fotografiado en Chartres (Francia), junto a su mujer Rosa Spottorno Topete, de camino a Holanda. Agosto de 1949



Fotografía de José Ortega y Gasset con su mujer Rosa Spottorno y el hijo de ambos, Miguel Ortega Spottorno, camino de Alemania. Agosto de 1949



Fotografía de José Ortega y Gasset en Holanda. Agosto de 1949



Fotografía de José Ortega y Gasset en Holanda con su mujer Rosa Spottorno. Agosto de 1949



Portada, hoja de firmas y páginas 14 a 24 del pasaporte de José Ortega y Gasset expedido en Portugal. 1949-1950







La invitación al bicentenario de Goethe en Hamburgo. Diciembre de 1948 - febrero de 1949

En carta del 10 de diciembre de 1948, dirigida al profesor Hans Juretschke de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central de Madrid¹ y re-

¹ Hans Juretschke, nacido en 1909, fue Jefe del Departamento Cultural de la Embajada del Reich en Madrid durante la II Guerra Mundial y profesor en la Universidad Complutense de Madrid, donde impartió clases desde 1942 hasta 1979. A los 88 años, ya retirado, declaró al diario *El País*, a propósito de su colaboración con el régimen nacionalsocialista durante los años de la guerra: "O lo aceptaba o me mandaban al frente. No tuve otra opción" (José María Irujo: "Un presunto nazi es el cónsul general de Alemania en Málaga desde 1974", *El País*. 1 de abril 1997). Falleció el 16 de junio de 2004, a los 94 años, en Madrid. Unos días después apareció publicada en *El Mundo* una amplia necrológica, con algunos detalles sobre su trabajo en el CSIC durante

mitida por el hispanista Rudolf Grossmann, director del *Ibero-Amerikanisches Forschungsinstitut* de la Universidad de Hamburgo², se informa de las intenciones del gobierno municipal de Hamburgo de festejar el bicentenario del nacimiento de Goethe, que se celebraría en agosto del año siguiente, mediante un acto oficial, en el cual querría contar con una conferencia de Ortega y Gasset como evento central. El Senado o Ayuntamiento de la ciudad haría llegar la invitación oficial al filósofo madrileño en los próximos días por vía diplomática, a través de las autoridades militares y el representante acreditado del gobierno madrileño en Hamburgo. La idea de la invitación había sido sugerida al Senado espontáneamente por el cónsul general de España en la ciudad, don Julio Palencia Tubau³, quien era amigo personal de Ortega. En cualquier caso, las autoridades de la Universidad y el Ayuntamiento de Hamburgo no estaban del todo seguras de si el español temería los posibles rigores del viaje o de si estaría realmente orientado respecto al carácter del acto. La administración hamburguesa no quería hacer un simple “homenaje”, para lo cual sería absurdo molestar a un orador de la altura de Ortega, “sino que la intención sería más bien tener una interpretación transcendental, con amplia repercusión, de Goethe como europeo y ciudadano del mundo desde el punto de vista del mayor «europeo» que tenemos hoy entre los filósofos occidentales, y que por otra parte también tiene la ventaja de haberse ocupado durante décadas profundamente de Goethe. Usted [Hans Juretschke] realizaría con total seguridad un

los años del franquismo: “Colaboró, en 1945, con el Instituto Nebrija y con el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) desde 1946 hasta 1974, año en que abandonó esta actividad por incompatibilidad con su trabajo como profesor en la Universidad Complutense de Madrid” (EFE, *El Mundo*. 22 de junio de 2004).

² Rudolf Grossmann (nacido el 1 de julio de 1892 en Rosario, Argentina, y fallecido el 19 de febrero de 1980, en Hamburgo) fue un lingüista e hispanista alemán formado en Marburgo, Múnich y Leipzig. En esta última universidad recibió su doctorado en 1920 con un trabajo sobre *Spanien und das elisabethanische Drama* (Hamburgo, 1920). En 1919, ingresó como investigador en el Instituto Ibero-Americano de la Universidad de Hamburgo, dirigido por Bernhard Schädcl, y consiguió su habilitación con una disertación sobre “El patrimonio lingüístico extranjero en el español del Río de la Plata. Una contribución al problema del idioma nacional argentino” (Hamburgo, 1926). Fue durante muchos años director del Instituto Ibero-Americano y profesor de la Universidad de Hamburgo.

³ Julio Palencia Tubau (1884 - 25 de marzo de 1952) fue un diplomático español que, como Ministro de la Embajada de España en Sofía (1940-1943), denunció la legislación antisemita del gobierno búlgaro —que afectaba a 50000 judíos— e intercedió ante Bulgaria y Alemania para proteger los derechos y bienes de 150 judíos sefardíes. Se enfrentó sin éxito con las autoridades nazis para evitar la ejecución del judío León Arié (León Arie según algunos documentos), a cuyos hijos adoptó para que pudiesen salir del país y reencontrarse con su madre. El embajador de Alemania en Sofía, entonces controlada por el régimen nazi y la Gestapo, calificó a Julio Palencia de “fanático antialemán” y “amigo de los judíos”. Cfr. The International Raoul Wallenberg Foundation: *The diplomats*, <<http://www.raoulwallenberg.net/saviors/diplomats/spanish/diplomats-52/julio-palencia/>> [Consulta del 26 de septiembre de 2013].

gran servicio al Senado de Hamburgo si le fuera posible consultar en el sentido antes mencionado con Ortega, quien se encuentra actualmente en Madrid según informes que leo en la prensa”⁴.

El alcalde presidente del ayuntamiento de Hamburgo, el burgomaestre Max Brauer⁵, se dirigió personalmente a Ortega en carta del 15 de diciembre de 1948 para cursarle invitación a participar como conferenciante principal en la fiesta de cumpleaños que con ocasión del segundo centenario de su nacimiento iba a tributar la ciudad de Hamburgo a Johann Wolfgang von Goethe. La misiva llegó a Madrid, al Ministerio de Asuntos Exteriores, en el despacho número 117 de 16 de diciembre procedente del Consulado General en Hamburgo, sección Asuntos Generales. Tras mantenerla retenida más de un mes, el 17 de enero de 1949 Federico Oliván, Jefe de la Sección de Personal, envió al domicilio de la calle Montesquín 28, por orden del señor Ministro de Asuntos Exteriores, la carta con la invitación del burgomaestre de Hamburgo “a pronunciar una conferencia o discurso de apertura de las ceremonias y solemnidades con que piensan festejar el segundo centenario del natalicio de Goethe el año entrante no solo el Senado o Municipio de Hamburgo, sino también todas las entidades culturales y universitarias de la mencionada Capital”. No sabemos cuándo pudo leer Ortega esta invitación, pues no existe contestación a la misma.

La carta, firmada personalmente por el burgomaestre Max Brauer, comienza con el anuncio de que al año siguiente, en 1949, se celebraría la conmemoración del segundo centenario del nacimiento de Goethe. Las sociedades literarias y el teatro ya habían anunciado entonces sus planes para la celebración y la ciudad estaba preparando su propio programa festivo. La intención del municipio era llevar a cabo dos eventos: uno en enero, como inauguración del año goethiano, y otro el 28 de agosto, fecha del nacimiento en Fráncfort

⁴ “Sondern gemeint wäre ein weithin hallende, transzendente Würdigung Goethes als Europäer und Weltbürger von der Warte des grössten «Europäers» aus, den wir heute unter den abendländischen Philosophen besitzen, und der überdies auch noch den Vorzug hat, sich seit Jahrzehnten tiefgehend mit Goethe beschäftigt zu haben. Sie würden dem hamburgischen Senat sicherlich einen grossen Dienst erweisen, wenn es Ihnen möglich wäre, mit Ortega, von dem ich Zeitungsberichten zufolge annehme, dass er sich augenblicklich in Madrid aufhält, in dem oben angeführten Sinn Rücksprache zu nehmen”.

⁵ Max Julius Friedrich Brauer (nacido el 3 de septiembre de 1887, en Ottensen, y fallecido el 2 de febrero de 1973, en Hamburgo) fue un político alemán. Después de una primera experiencia en el movimiento obrero socialdemócrata, fue miembro del Consejo Municipal de Altona, en la estela de la revolución de noviembre. En 1924, durante la República de Weimar, fue elegido alcalde de la ciudad por el partido socialdemócrata. Después de la toma del poder por los nacionalsocialistas, Brauer huyó de Alemania a los Estados Unidos de América, donde pasó los años siguientes en el exilio. En 1946 regresó a Alemania y se convirtió en el primer alcalde de Hamburgo elegido libremente después de la Segunda Guerra Mundial. Ocupó este puesto —con una interrupción desde finales de 1953 hasta finales de 1957— hasta 1960.

del poeta. En una reunión de los representantes del Senado y de la Universidad con artistas y científicos, se había decidido solicitar a Ortega que impartiera una conferencia en la gran celebración estival. Como burgomaestre de la ciudad hanseática, Max Brauer tenía mediante la misiva el honor de invitar al madrileño a que aceptase el encargo de la impartición de la conferencia. La formulación del tema en relación con Goethe sería totalmente tarea de Ortega. Al hacer la propuesta, las autoridades e instituciones de Hamburgo pensaban que Goethe y Europa podrían ser un indicio de por qué se había decidido por unanimidad invitar a Ortega, pues lo consideraban entre las pocas personalidades que podían, por su producción y calibre, estimarse como buenos europeos. El pensamiento orteguiano había influido a multitud de literatos y científicos alemanes y muchas de las ideas vertidas por Ortega en sus obras se habían demostrado como verdaderas advertencias o avisos en confrontación con la realidad. Se les hacía necesario, en definitiva, escuchar a Ortega y constituiría un inmenso placer que pudiera acudir a Hamburgo. Por todo ello, el burgomaestre Brauer “le invita en nombre de la hanseática ciudad de Hamburgo cordialmente a dirigirse a nosotros el 28 de agosto de 1949” (“Ich lade Sie in Namen der Hansestadt Hamburg herzlich ein, am 28. August 1949 zu uns zu sprechen”) y se despide con el testimonio de su más alta consideración (“Mit dem Ausdruck meiner vorzüglichen Hochachtung”).

A principios de 1949, al no haberse recibido en Hamburgo respuesta alguna desde Madrid, el profesor Rudolf Grossmann, director del *Ibero-Amerikanisches Forschungsinstitut* de la *Universität Hamburg*, vuelve a recurrir a Hans Juretschke para que insista en la invitación a Ortega. El profesor de la Universidad Central e investigador del CSIC debía de mantener una relación fluida con el filósofo madrileño, pues le remite inmediatamente copia de la misiva de Grossmann a Bárbara de Braganza 12, con una tarjeta en la que aparece la dirección de la calle Pinar, número 21, acompañada de la siguiente nota fechada el 15 de enero:

Muy distinguido Sr. mío:

Conforme quedamos el jueves, le envío adjunto copia de la carta que me dirigió el Profesor Grossmann, de Hamburgo.

Tan pronto como reciba más noticias sobre el particular, se las transmitiré inmediatamente.

Aprovecho la ocasión para reiterarme suyo afmo. s. s.

q. e. s. m.

Firmado: H. Juretschke.

En la carta adjunta, Grossmann se lamenta de que no haya llegado aún la invitación de la ciudad de Hamburgo a Ortega y le anuncia que el doctor

Hans-Werner Wasmuth le hará llegar de nuevo el correspondiente escrito de invitación (“nochmals ein entsprechendes Einladungsschreiben”). La intención del doctor Wasmuth era ponerse en contacto con Ortega: “Esperemos –dice Grossmann a Juretschke– que el asunto funcione y, finalmente, el señor Ortega se comprometa y acepte”⁶. El hispanista de la Universidad de Hamburgo aprovecha la carta para agradecer el envío de un ejemplar de la revista *Arbor*, editada por el CSIC, el cual le había dado ocasión de ponerse en contacto con el cónsul español Julio Palencia, “un muy buen amigo e invitado frecuente de nuestro Instituto” (“ein guter Freund und sehr häufiger Gast unseres Instituts”).

El 20 de enero de 1949, ante la falta de respuesta por parte del filósofo madrileño, el burgomaestre Brauer vuelve a pedirle personalmente y de corazón (“herzlich bitte”) que le comunique telegráficamente “si estaría en condición de acudir a Hamburgo o no” (“ob Sie in der Lage sein werden, nach Hamburg zu kommen oder nicht”). La invitación va acompañada de insistentes halagos: “No necesito repetir cuán sinceramente estaría encantado de darle la bienvenida en la antigua ciudad hanseática”⁷ y de buenos deseos para una pronta recuperación de la salud: “Por otro lado, he sabido, para mi pesar, que su salud deja mucho que desear. Déjeme, por ello, unir a mis saludos los sinceros deseos de que recobre y mantenga su salud de parte de todos sus amigos en Hamburgo”⁸. La respuesta de Ortega, esta vez, no se hizo esperar.

Ante tan insistente invitación, el 26 de enero de 1949 firma don José la aceptación, de la cual se conserva copia y traducción en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón en Madrid:

Sehr geehrter Herr Buergermeister:

Trasmitida por el Ministerio de Asuntos Exteriores de mi país he recibido la amable carta que Vd., representando al Senado y Universidad de Hamburgo, me escribe. Ha sido grande la emoción que el deseo manifestado por Vds. de que hable yo sobre Goethe en tan memorable fiesta me ha producido. En esa emoción colaboran cuarenta años de afecto, fidelidad, gratitud y entusiasmo por Alemania, que en mí he acumulado.

Aunque el benévolo propósito de Vds. sobrepasa casi seguramente mis capacidades lo acepto (ueberwältigt) por el deseo de complacerles. Me tienen Vds.

⁶ “Wir wollen hoffen, dass die Angelegenheit klappt und Herr Ortega seine Zusage gibt und auch hält”.

⁷ “Ich brauche nicht zu wiederholen, wie aufrichtig ich mich freuen würde, Sie in der alten Hansestadt begrüßen zu können”.

⁸ “Andererseits habe ich zu meinem schmerzlichen Bedauern erfahren, daß Ihre Gesundheit zu wünschen übrig ließ. Ich verbinde deshalb mit meinem Grüßen an Sie auch die aufrichtigen Wünsche aller Ihrer Hamburguer Freunde für die Wiederherstellung und die Erhaltung Ihrer Gesundheit”.

pues a su disposición para esa fecha y pondré todo mi esfuerzo en colaborar a ese homenaje que viene de tan hondo en el alma alemán [sic].

Le agradeceré que me comunique cualesquiera otros detalles que convenga tener en cuenta.

A Vd. y a través de Vd. al Senado Universidad y grupos de Artistas y Hombres de ciencia que se han interesado en mi participación envío mi agradecimiento.

A partir de ese momento se da a conocer a través de la prensa la asistencia de Ortega a la fiesta goethiana en Hamburgo y se van preparando todos los detalles del viaje.

El 7 de febrero se publica, a tres columnas y con una fotografía del filósofo, la noticia en el *Hamburger Allgemeine* bajo el título “Hamburger Goethe Feier mit Ortega y Gasset. Der große spanische Philosoph nimmt die Einladung der Hansestadt an” (La fiesta de Goethe en Hamburgo con Ortega y Gasset. El gran filósofo español acepta la invitación de la ciudad hanseática). En el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón se conserva un recorte del periódico enviado mediante despacho diplomático por el cónsul general de España en Hamburgo, Julio Palencia. El recorte llega a manos de Ortega en un correo del Ministerio de Asuntos Exteriores remitido con un saluda por Federico Oliván el 18 de marzo de 1949.

El texto aplaude la aceptación por parte de Ortega y hace una semblanza del filósofo español desde su etapa de formación en Leipzig, Berlín y Marburgo hasta su reciente exilio de la España en guerra. Comienza alabando que el Senado hamburgués haya conseguido llevar a la ciudad para el festival del 28 de agosto a “una personalidad de rango europeo [...] el famoso filósofo y crítico cultural español José Ortega y Gasset” (“eine Persönlichkeit von europäischem Rang [...] den berühmten spanischen Philosophen und Kulturkritiker José Ortega y Gasset”). El articulista repasa los motivos por los que el filósofo español es conocido en Alemania, remontándose a las primeras traducciones, “desde principios de los años treinta” (“Seit Anfang der dreißiger Jahre”), período muy significativo, previo al ascenso de Hitler a la cancillería, de *La rebelión de las masas*, *El tema de nuestro tiempo*... “die ersten Werke des heute Fünfundsechzigjährigen ins Deutsche übersetzt wurden, zählt er zu den für uns einflußreichsten Exponenten des europäischen Geisteslebens” (“las primeras obras traducidas al alemán del autor, que hoy cuenta con sesenta y cinco años de edad, lo sitúan como uno de los exponentes de la vida espiritual europea más influyentes para nosotros”). A continuación, recuerda su dedicación como catedrático de Metafísica en la Universidad Central (“damalige Professor für Metaphysik an der Universität Madrid”) y su período de formación en la educación superior alemana (“hatte seine Studienzeit großen Teils an deutschen Hochschulen verbracht”), mencionando entre sus maestros los

nombres del neokantiano Hermann Cohen, del filósofo y sociólogo berlinés Georg Simmel y sobre todo el del casi olvidado en Alemania (“der bei uns schon fast vergessene”) Wilhelm Dilthey⁹.

El diario hanseático sitúa a Ortega, por su influencia sobre la moderna conciencia cultural europea, junto a Croce, Huizinga, Jaspers o Heidegger¹⁰. Sus profundas convicciones liberales “lo convierten –según el cronista– en un ilustrado enemigo de cualquier tiranía política” (“machten ihn zum erklärten Gegner jeglicher politischen Tyrannei”). La *Revista de Occidente* por él fundada puede colocarse como plataforma de la Europa de espíritu liberal a la altura de *La Crítica* de Croce o del famoso trimestral *The Criterion* de T. S. Elliot¹¹. Como consecuencia del estallido de la Guerra Civil, dejó Madrid, como Unamuno o Blasco Ibáñez con la dictadura de Primo de Rivera, y se retiró, en exilio voluntario, a Portugal, Francia, Sudamérica y finalmente, según el periodista, a Tánger¹²; causando un gran revuelo con su repentino regreso a Madrid, por sorpresa, a finales del año anterior¹³, para llevar adelante el programa del Instituto de Humanidades por él fundado (“das Programm für das von ihm begründete «Institut der Humanitäten»”).

Para el articulista alemán, el Ortega del momento, quien visitará Hamburgo el verano siguiente, es nada menos que el principal retador del nihilismo existencialista francés, para el cual la pregunta planteada por el español “¿Qué es el hombre?” resulta un verdadero desafío¹⁴. Por supuesto, la actualidad política obliga al periodista a escribir: “Resulta ocioso preguntar si Ortega, cansado de vagar, ha hecho las paces con la España de Franco”¹⁵; y cita, al respecto, el rotativo *Arriba*, al que describe como “el órgano oficial de Falange”

⁹ Ortega y Gasset no fue alumno de Dilthey durante sus estancias formativas en Alemania a principios de siglo.

¹⁰ “Ortega steht in seiner Wirkung auf das moderne europäische Kulturbewußtsein unmittelbar neben Croce, Huizinga, Jaspers, Heidegger”.

¹¹ “Die von Ihm herausgegebene Zeitschrift «Revista de Occidente» wurde ebenso zum Plattform des freiheitlichen geistigen Europa wie Benedetto Croce «La Critica» oder T. S. Elliot berühmte Vierteljahresschrift «The Criterion».

¹² “Es war nur folgerichtig, wenn er mit dem Ausbruch des spanischen Bürgerkrieges Madrid verließ und sich –wie Unamuno und Blasco Ibáñez unter der Diktatur Primo de Riveras– in eine allerdings freiwillige Verbannung nach Portugal, Frankreich, Südamerika und schließlich Tanger zurückzog”. No estuvo exiliado en Tánger, como aquí afirma el periodista alemán.

¹³ “Um so größeres Aufsehen erregte Ende vergangenen Jahres seine plötzliche Rückkehr nach Madrid”.

¹⁴ “Die von ihm neu gestellte Frage «Was ist der Mensch?» hat den Tenor einer entschiedenen Kampfansage an den Nihilismus des französischen Existenzialismus”.

¹⁵ “Es ist müßig zu fragen, ob Ortega, des Umherirrens müde, seinen Frieden mit dem Spanien Francos geschlossen hat”.

(“von dem offiziellen Falange-Organ”), el cual afirma: “su nombre significa para España honor, reputación y fama, y si no se está de acuerdo con sus pensamientos, al menos merece el más profundo respeto de su pueblo”¹⁶.

La aceptación de la invitación por parte del gran filósofo español para ir a Hamburgo en el aniversario de Goethe representa, para el *Hamburger Allgemeine*, mucho más que un gesto o un acto de reverencia del madrileño al poeta alemán; es, sobre todo para los hamburgueses, un acto de compromiso personal y, para el conjunto de Alemania, un paso importante y significativo: “La voluntad del gran filósofo español de demostrar su reverencia con su visita en este año a la Alemania de Goethe como una parte de la Europa intelectual, que él mismo representa, es más que un gesto. Es también –para nosotros– no solo un acto de compromiso personal, sino un primer paso importante para romper el aislamiento intelectual de Alemania”¹⁷.

La Vanguardia Española publica en un breve, el 16 de febrero, la noticia de la próxima visita de Ortega a Hamburgo y Chicago para celebrar el bicentenario de Goethe: “El señor Ortega y Gasset ha sido invitado por la Universidad de Chicago y «Goethe Foundation» para asistir a los actos de homenaje a Goethe, organizados para los días 2 al 18 de julio, con motivo del bicentenario. Con el mismo motivo, el profesor Ortega y Gasset ha sido también invitado a Hamburgo por el lugarteniente [*vic*] de esta ciudad”.

El 28 de febrero escribe a Ortega el presidente en funciones del Senado de Hamburgo, señor Koch, durante la ausencia del burgomaestre Brauer quien se encontraba por entonces en Bruselas, para agradecerle su aceptación y expresarle su reconocimiento. Le informa, asimismo, de que “su conferencia en Hamburgo es esperada con una expectación inusual no solo por el estrecho ámbito de los empleados del Senado de Hamburgo y de los docentes y estudiantes de la Universidad, sino también por otros círculos más amplios de público en general”¹⁸. Gracias al profesor Grossmann y al señor Hans-Werner Wasmuth, quien había visitado a Ortega en Madrid como hemos visto, ya sabían en el Senado de Hamburgo que el filósofo español había empezado a

¹⁶ “sein Name bedeutet für Spanien Ehre, Ansehen und Ruhm, und wenn man mit seinen Gedanken auch nicht übereinstimme, so verdiene er zumindest die tiefste Achtung seines Volkes”.

¹⁷ “Die Bereitschaft des großen spanischen Philosophen, durch sein Kommen in diesem Jahr dem Deutschland Goethes als jenem Teil des geistigen Europa, das er selbst repräsentiert, seine Reverenz zu erweisen, ist mehr als eine Geste. Es ist auch –für uns– nicht nur ein Akt des persönlichen Bekenntnisses, sondern ein erster wirklich bedeutender Schritt, um Deutschlands geistige Isolierung zu sprengen”.

¹⁸ “Ihr Hamburger Vortrag wird nicht nur von den engeren Mitarbeitern des Hamburger Senats oder von den Dozenten und Studenten der Hamburger Universität, sondern von weiten Kreisen der Hamburger Öffentlichkeit mit ungewöhnlicher Spannung erwartet”.

hacer los preparativos de su viaje a Alemania y, por ello, el lugarteniente Koch quiere advertirle de que no tiene de qué preocuparse: “Todo va a estar bien y cuidadosamente preparado” (“Es wird alles gut und sorgfältig vorbereitet werden”). La principal dificultad que advierte en esta primera toma de contacto tras la aceptación se refiere a la provisión de divisas durante el viaje, que intentarán subsanar mediante una *Devisenbonus-Konto*; una vez que Ortega pise suelo alemán, entonces ya no habrá el más mínimo problema al respecto. “Es nuestra intención en todo caso ocuparnos tan minuciosa y concienzudamente que usted se sentirá, según esperamos, muy a gusto. Al acercarse la fecha de su estancia, volveremos a ponernos en contacto con usted para fijar las fechas exactas de su viaje y para poner en su conocimiento quiénes le recibirán y dónde residirá en Hamburgo”¹⁹.

Documentos:

Carta de Rudolf Grossmann, director del *Ibero-Amerikanisches Forschungsinstitut* de la *Universität Hamburg*, a Hans Juretschke. 10 de diciembre de 1948



¹⁹ “Wir wollen jedenfalls so gründlich und gewissenhaft vorsorgen, dass Sie sich in unserem Lande, wie wir hoffen, recht wohl fühlen werden. Rückt der Termin Ihrer Reise näher, so werden wir erneut die Verbindung mit Ihnen aufnehmen, genaue Reisetermine abstimmen und Ihnen mitteilen, welche Herren Sie empfangen und in welchem Haus in Hamburg Sie wohnen werden”.

Carta de Hans Juretschke, profesor de la Universidad Complutense e investigador del CSIC, a José Ortega y Gasset; contiene copia de la segunda carta de Rudolf Grossmann. 15 de enero de 1949

Madrid, 15 de enero de 1949.

Sr. D. José Ortega y Gasset.
Barbara de Braganza, 12.
M A D R I D.

Muy distinguido Sr. mío:

Conforme quedamos el jueves, le envío adjunto copia de la carta que me dirigió el Profesor Grossmann, de Hamburgo.

Tan pronto como reciba más noticias sobre el particular, se las transmitiré inmediatamente.

Aprovecho la ocasión para reiterarle muy
afmo. s.s.

G.G.S.M.

Hans Juretschke
Firmado: H. Juretschke.

DR. H. JURETSCHKE

MADRID
PINAR, 21

TELEF. 30-55 54

UNIVERSITÄT HAMBURG.
IBERO-AMERIKANISCHES
FORSCHUNGSINSTITUT

HAMBURG 13. 26.I.49.

COPIA

Herrn Dr. Hans Juretschke.
Residencia del Consejo S.I.C.
Pinar 21.- MADRID.

Sehr geehrter Herr Juretschke!

Ich bestätige den Empfang Ihrer ausführlichen Zeilen vom 15.I.49 und danke Ihnen für Ihre Bemühungen. Herr Dr. Wasmuth ist inzwischen von hier nach Spanien ausgereist. Für den Fall, dass die erste Einladung des Hamburger Staaes an Herrn Ortega y Gasset noch nicht dort eingetroffen ist, überbringt Herr Dr. Wasmuth nochmals ein entsprechendes Einladungsschreiben. Er wird sich auch nach seiner Ankunft in Madrid (seine Anschrift lautet: Dr. Hans-Werner Wasmuth, Madrid, Colegio de la Asunción, Calle Sta. Isabel 45) mit Ihnen in Verbindung setzen. Wir wollen hoffen, dass die Angelegenheit klappt und Herr Ortega seine Zusage gibt und auch hält.

Wegen der Zeitschrift "ARBOR", für deren Übergangung ich Ihnen danke, werden wir uns mit Herrn Generalkonsul Palencia in Verbindung setzen. Herr Palencia ist ein guter Freund und sehr häufiger Gast unseres Instituts.

Mit besten Grüßen
Ihr,
RUDOLF GROSSMANN.

Carta de Federico Oliván (Ministerio de Asuntos Exteriores), con la primera invitación del burgomaestre Max Brauer para José Ortega y Gasset. 17 de enero de 1949

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

Max Brauer
Bürgermeister der Hansestadt Hamburg

Madrid, 17 de enero de 1949.

MINISTERIO DE ASUNTOS EXTERIORES
ASUNTO: Rte. carta del Sr. Burgomaestre de Hamburgo.

REGIMEN INTERIOR
Co. 111 — Excmo. Señor:

De orden del señor Ministro de Asuntos Exteriores cúmplase manifestar a V.E. que el Consulado General de España en Hamburgo en despacho nº 117 de 16 de diciembre p.d., remite a este Departamento la adjunta carta del Sr. Burgomaestre de dicha localidad, invitando a V.E. a pronunciar una conferencia o discurso de apertura de las ceremonias y solemnidades con que piensan festejar el segundo centenario del natalicio de Goethe el año entrante no solo el Senado o Municipio de Hamburgo, sino también todas las entidades culturales y universitarias de la mencionada Capital.

Dios guarde a V.E. muchos años.

EL SUBSECRETARIO
F.O.
El Jefe de la sección de Personal,

F. Oliván

Señor D. José Ortega y Gasset, Montesquinos nº 28 MADRID.

Der Bürgermeister der Hansestadt Hamburg

Hamburg, den 15. Dezember 1948

Sehr verehrter Herr Ortega y Gasset,

Im Jahre 1949 wird in Deutschland die 200jährige Wiederkehr des Geburtstages von Goethe gefeiert werden. Die literarischen Gesellschaften und die Theater haben ihre Pläne bereits angemeldet und nun bereiten wir von der Stadt unser Programm vor. Wir wollen zwei repräsentative Veranstaltungen durchführen, eine im Januar zur Einleitung des Goethejahres und die zweite am 29. August 1949.

In einer Besprechung mit Herren des Senats und der Universität und mit Künstlern und Wissenschaftlern wurde einstimmig beschlossen, Sie zu bitten, auf der großen Feier des Jahres die Ansprache zu halten.

Ich habe nun, als Bürgermeister der Hansestadt Hamburg, die Ehre, Sie einzuladen, den Festvortrag zu übernehmen. Die Formulierung des Themas in seinem Bezug auf Goethe soll Ihnen ganz überlassen werden. Das wir, wenn wir Sie rufen, Goethe und Europa meinen, darf Ihnen ein Hinweis sein, wenn wir uns so einstimmig entschlossen haben, Sie nach Hamburg einzuladen. Sie gibt wenige Persönlichkeiten, die nach Leistung und Art als gute Europäer gelten können und Sie können dazu. Ihre Gedanken haben viele deutsche Dichter und Wissenschaftler beeinflusst und viele Erfindungen, die Sie in Ihren Büchern gesagt haben, haben sich in der Konfrontation mit der Wirklichkeit als wahrhaftige Warnungen erwiesen. Sie tut uns in Deutschland not, Sie zu hören, und die Freude wäre groß, wenn Sie nach Hamburg kommen könnten. Ich lade Sie in Namen der Hansestadt Hamburg herzlich ein, am 29. August 1949 zu uns zu sprechen.

-2-

Anstalt: Hamburg 1, Rathaus, Postfach 22 18 21, 11 14 21

gustaf... Hamburg... 1949

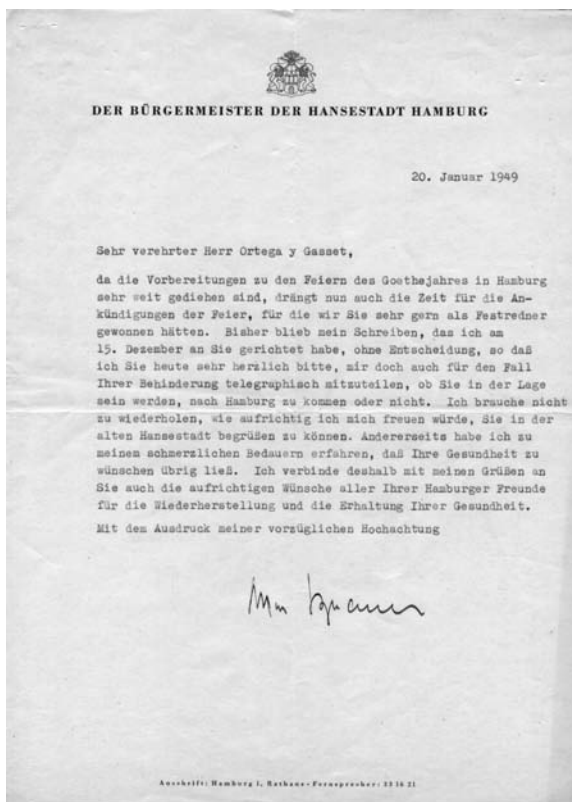
Su honor, y la Freude wäre groß, wenn Sie nach Hamburg kommen könnten. Ich lade Sie in Namen der Hansestadt Hamburg herzlich ein, am 29. August 1949 zu uns zu sprechen.

Mit den Ausdruck meiner vorzüglichen Hochachtung

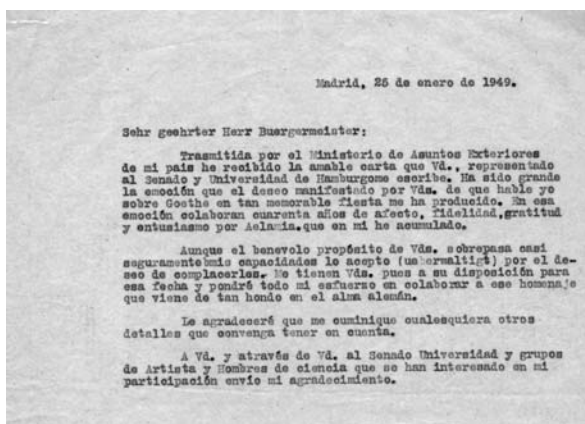
F. Oliván

Señor D. José Ortega y Gasset, Montesquinos nº 28 MADRID.

Carta del burgomaestre de Hamburgo, Max Brauer, a José Ortega y Gasset.
20 de enero de 1949



Carta de José Ortega y Gasset al burgomaestre de Hamburgo, Max Brauer. 26 de enero de 1949



Hamburger Allgemeine: “Hamburger Goethe Feier mit Ortega y Gasset | Der große spanische Philosoph nimmt die Einladung der Hansestadt an”. Reportaje de prensa enviado mediante valija diplomática por el Cónsul General de España en Hamburgo, Julio Palencia Tubau, y remitido a Ortega por Federico Oliván, del Ministerio de Asuntos Exteriores, el 18 de marzo de 1949. [7 de febrero de 1949]

Hamburger Goethe-Feier mit Ortega y Gasset

Der große spanische Philosoph nimmt die Einladung der Hansestadt an

Auf der letzten Sitzung des Lichtwerk-Ausschusses erhielt man erstmals, daß der Senat der Hansestadt Hamburg, in dem Heutigen, für die Goethe-Feier am 12. August eine Persönlichkeit von europäischem Rang zu gewinnen, den berühmten spanischen Philosophen und Kulturkritiker José Ortega y Gasset eingeladen haben. Bereits zwei Tage später, am Wochenende, lag die telegraphische Zusage Ortega vor.

José Ortega y Gasset ist in Deutschland längst kein Unbekannter mehr. Seit Anfang der dreißiger Jahre mit dem „Aufstand der Massen“, der „Aufgabe unserer Zeit“, dem Essay „Von Eudaimon der Frau auf die Geschichte“, die ersten Werke des heute fünfundschrägzigjährigen ins Deutsche übersetzt wurden, zählt er zu den für uns einflussreichsten Exponenten des europäischen Geisteslebens. Seine Beziehungen zu Deutschland reichen noch weiter zurück. Der damalige Professor für Metaphysik an der Universität Madrid hatte seine Studentzeit großen Teile an deutschen Hochschulen verbracht. Der Neukantianer Hermann Cohen (gest. 1918), der Begründer der „Marburger Schule“, wird unter seinen Lehrern und Anregern nicht minder oft in seinen Schriften erwähnt als der Berliner Philosoph und Soziologe Georg Simmel (gest. 1918) und vor allem als der bei uns schon fast vergessene Wilhelm Dilthey (gest. 1911), sein „bewunderter und verehrter Vorläufer“, dessen selbständige Methodenlehre der Geisteswissenschaften für Ortega geradezu wegweisend wurde.

Ortega steht in seiner Wirkung auf die moderne europäische Kulturbewusstsein unmittelbar neben Croce, Huizinga, Jaspers, Heidegger. Seine in den mannigfachen Abwandlungen immer wieder entwickelte Analyse der gesellschaftlichen Krise unserer Zeit, seine Warnung vor den Gefahren der Vermassung, seine Elitidee, sein Kampf gegen jede Form der geistigen Unterdrückung, die unbewusste Skepsis seines klaren lateinischen Verstandes machten ihn zum erklärten Gegner jeglicher politischer Tyrannie. Die von ihm herausgegebene Zeitschrift „Revista de Occidente“ wurde ebenso zur Plattform des freibeweglichen geistigen Europa wie Benedetto Croce „La Critica“ oder T. S. Eliot's berühmte Vierteljahresschrift „The Criterion“ (1923–39). Es war nur folgerichtig, wenn er mit dem Ausbruch des spanischen Bürgerkrieges Madrid verließ und sich — wie Unamuno und Blasco Ibañez unter der Diktatur Primo de Rivera — in eine allerdings freiwillige Verbannung nach Portugal, Frankreich, Südamerika und schließlich Tanger zurückzog.

Um so größerer Aufsehen erregte Ende vergangenen Jahres seine plötzliche Rückkehr nach Madrid. Es war nicht die Rückkehr eines Mannes, der resigniert hat, Anfang Dezember veröffentlichte Ortega auf knapp zwanzig Seiten das Programm für das von ihm begründete „Institut der Humanität“, das sich, in der Erkenntnis, „daß die Menschheit auf einem Vulkan lebt“, nichts Geringeres zum Ziel setzt als den Geheimnissen des menschlichen Lebens „mit jovialer Ruhe“ nachzuspüren. Die von ihm neu gestellte Frage „Was ist der Mensch?“ hat den Tenor einer entschiedenen Kampfansage an den Nihilismus des französischen Existentialismus. Es ist müßig zu fragen, ob Ortega, des Unheimlichen müde, seinen Frieden mit dem Spanien Franco's geschlossen hat. Es dürfte eher umgekehrt sein. Angriffe verschiedener spanischer Zeitungen gegen ihn wurden von dem offiziellen Falange-Organ „Arriba“ unmißverständlich zurückgewiesen; sein Name bedeute für Spanien Ehre, Ansehen und Ruhm, und wenn man mit seinen Gedanken auch nicht übereinstimme, so verdiene er zumindest die tiefste Achtung seines Volkes.

Die Bereitschaft des großen spanischen Philosophen, durch sein Kommen in diesem Jahr dem Deutschland Goethes als jenem Teil des geistigen Europa, das er selbst repräsentiert, seine Reverenz zu erweisen, ist mehr als eine Geste. Es ist auch — für uns — nicht nur ein Akt der persönlichen Bekenntnisses, sondern ein erster wirklich bedeutender Schritt, um Deutschlands geistige Isolierung zu sprengen. In welchem Kontrast steht sie zu der jüngst wiederholten



Abtats Thomas Manns auf deutsche Einladungen zum Goethe-Jahr! Wir entinnen uns im Übrigen noch des dankwürdigen Briefes Ortega „Um einen Goethe von innen bittend“ zu Goethis 100. Todestag im Jahre 1932. Es war eines der wenigen wesentlichen Worte, die damals in der Flut der Gedenkrede und -aufsätze über Goethe und sein Bild in unserer Zeit gesagt wurden. Es ist heute noch oder wieder aktuell.

„Goethe für Errückende“

Aus einem Brief 1937 / Von José Ortega y Gasset

Gibt es heute einen Europäer, der in der rechten Stimmung ist, um Jahrhundertfeiern zu begehen...? Das Schlimmste ist, daß an diesem so fragwürdigen Leben von 1932 nichts Fragwürdigeres gibt als gerade seine Beziehung zur Vergangenheit.

Wir glauben uns Erben einer berrlichen Vergangenheit, von deren Eizen wir leben wollen. ... Und plötzlich fühlen wir uns enterbt, ohne Tradition, mittellos, Neulinge im Leben und ohne Vorgänger. Patrizier nannten die Römer die Söhne derjenigen, die ein Testament machen konnten und eine Erbschaft hinterließen. Die anderen waren Proletarier; Nachkommen, aber keine Erben.

In der Stunde der Gefahr schüttelt das Leben alles ab, was unwesentlich, Ausrachs, Fettgewebe ist, und sucht sich schnell zu machen und auf die Teile zu beschränken, die reiner Nerv, reines Muskel sind. Dwa liegt die Rettung Europas, daß es sich auf das Wesentliche zusammenzieht.

Man sollte die Klassiker vor ein Tribunal von Schiffbrüchigen stellen und sie gewisse Urfragen des echten Lebens beantworten lassen.

Schreiben Sie einen Goethe für Errückende!

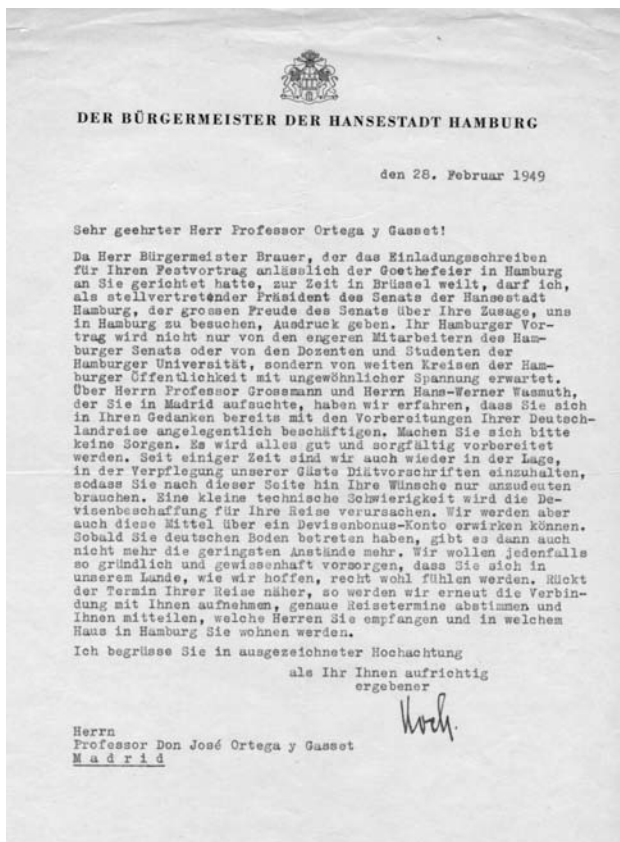
Weimar ist vielleicht das größte Mißverständnis in der deutschen Literaturgeschichte, weil, wie es nicht verhindert hat, daß die deutsche Literatur die erste der Welt wurde. Ich bitte Sie, sich ein Leben Goethes ohne Weimar vorzustellen — einen Goethe, eingesenkt in das Dasein des damaligen Deutschland, das ganz Gärung, brodelndes Element, gütisches Pochen war: einen Goethe, allen Unbilden preisgegeben, ohne die Basis materieller — wirtschaftlicher und gesellschaftlicher — Sicherheit, das Gegenteil jenes Goethe, der mit 25 Jahren in die keimfreie Glorie von Weimar gesperrt wird.

La Vanguardia Española: “Don José Ortega y Gasset, invitado a las fiestas | del bicentenario de Goethe, en Hamburgo y Chicago”. [16 de febrero de 1949]

Don José Ortega y Gasset, invitado a las fiestas del bicentenario de Goethe, en Hamburgo y Chicago

El señor Ortega y Gasset ha sido invitado por la Universidad de Chicago y a Goethe Fundations para asistir a los actos de homenaje a Goethe, organizados para los días 2 al 12 de julio, con motivo del bicentenario. Con el mismo motivo, el profesor Ortega y Gasset ha sido también invitado a Hamburgo por el lugarteniente de esta ciudad.

Carta del burgomaestre de Hamburgo, firmada por el lugarteniente Koch, a José Ortega y Gasset. 28 de febrero de 1949



Carta de Julio Palencia Tubau a José Ortega y Gasset. 24 de abril de 1949

Carta de Julio Palencia Tubau a José Ortega y Gasset. 13 de mayo de 1949

Carta de José Ortega y Gasset a Julio Palencia Tubau. 23 de septiembre de 1949

Telegrama de José Ortega y Gasset a Julio Palencia Tubau. [Septiembre u octubre de 1949]

Telegrama de Julio Palencia Tubau a José Ortega y Gasset, referido al anterior. 13 de octubre de 1949

Carta de José Ortega y Gasset a Rudolf Grossmann. 11 de noviembre de 1949

La preparación de la gira por Alemania. Febrero - agosto de 1949

Nada más difundirse la noticia de la aceptación por Ortega de la invitación del Ayuntamiento de la ciudad hanseática, aumenta la recepción de cartas de particulares interesados por la visita a Hamburgo del español, por su fundación del Instituto de Humanidades o por la publicación, difusión y traducción de su obra y pensamiento en Alemania. El 5 de febrero, escribió desde Múnich Elma Gruffke, la cual se había enterado por la prensa, asimismo, de que Ortega había fundado una universidad y le pide información sobre los nuevos métodos de enseñanza, profesores, autores, etc., en los que se ha inspirado para tan importante iniciativa. Al día siguiente, el 6 de febrero, desde Hamburgo, le escribe la periodista Regina Bohne, quien había sabido por la prensa (la carta adjunta un recorte) que el filósofo español impartiría en la ciudad una conferencia ese verano en los actos centrales del segundo bicentenario del nacimiento de Goethe. Le expresa sus deseos de poder conocerle cuando vaya a la ciudad y se muestra gran admiradora de su obra, detallando en su carta los libros de don José que ha leído. Ortega contestó a tan amable misiva el 13 de mayo, según consta en nota manuscrita añadida al texto en el Archivo de la Fundación. El 15 de febrero, Aurelio Fuentes y Rojo, lector de lengua y literatura españolas en la Universidad de Göttingen y doctor en filosofía por la Universidad de Bonn, le escribe desde la primera de estas dos ciudades para enviarle copia de un ensayo publicado por él en un periódico alemán sobre la filosofía orteguiana de la historia; se trata de un fragmento de una obra mayor que con el título “El Existencialismo histórico de J. Ortega y Gasset” piensa terminar ese mismo año. Anuncia, también, que pronto aparecerá su traducción al alemán, publicada por una editorial de Berlín occidental, del ensayo “José Ortega y Gasset y la razón vital” de Julián Marías, solo pendiente de la autorización de este. Un día después, el 16 de febrero, Richard Nevering escribe a Ortega en alemán desde París, para informarle de que el periódico *Merkur* de Baden está muy interesado en publicar textos suyos y se ofrece como traductor; ha traducido ya hace tiempo el artículo “Del punto de vista en las artes”.

Durante el resto del invierno, la primavera y el verano, se suceden los contactos con Alemania, incluidas invitaciones y ofertas recibidas de todo tipo y de variada procedencia, que podemos seguir gracias al buen número de cartas y documentos conservados en el Archivo. Desde que se confirmó que Ortega viajaría a la ciudad hanseática, a finales de enero, no dejaron de llegar las propuestas. En carta enviada desde París y fechada el 23 de febrero de 1949, Luis Díez del Corral invita a don José a visitar tierras francesas “a las que se debe animar a venir para pasar algún tiempo, aprovechando su proyectado viaje a Alemania”. Se conservan, en el Archivo de la Fundación, dos listados, uno mecanografiado y otro manuscrito, que detallan las invitaciones recibidas de

Alemania ese año, con la distinción entre las aceptadas, las rechazadas y las pendientes de confirmar fecha u otros detalles.

Cuando se redactaron estas listas, Ortega se había comprometido a acudir, además de al bicentenario de Goethe en Hamburgo (28 de agosto y 1 de septiembre), a los actos organizados por la *Gesellschaft der Freunde der Natur- und Geisteswissenschaften* en Berlín (invitado en carta remitida el 14 de febrero de 1949, desde Wannsee, Am Sandwerder 33), por la *Freie Universität* de Berlín (invitado por el profesor Redslob en carta del 11 de febrero, enviada desde Böltzmannstraße 4 y respondida por Ortega el 25 de abril) y a una comida en Berlín (Charlottenburg, Fasanenstraße 7/8) a la que había sido convidado por el *Oberbürgermeister von Gross-Berlin*. Además acudiría a la ciudad de su formación, de donde recibió una invitación del profesor de la Universidad Richard Hamann-Mac Lenan, en carta del general de brigada retirado Hans Clemens Doerr, remitida desde Ponzano 73, 4º, el 10 de marzo de 1949, para dar una conferencia en Marburgo, con fecha aún por determinar cuando se redactó el listado. El profesor Hamann-Mac Lenan escribirá personalmente a Ortega para agradecerle que aceptase la invitación transmitida en su nombre por Doerr en Madrid, en carta del 1 de abril de 1949, a la cual el madrileño contesta el 20 de mayo. De las visitas a Berlín y Marburgo nos ocuparemos en la segunda parte de este itinerario biográfico.

Por incompatibilidad de fechas se declinaron dos ofrecimientos: el del profesor Huebschmann, de la *Internationales Ferienkurs der Medizinischen Akademie* –Escuela Internacional de Verano de la Academia de Medicina– de Düsseldorf, para las semanas del 5 al 19 de agosto, recibido en carta desde Düsseldorf de 23 de mayo; y el de la *Goethe-Vereinigung* de Wetzlar –en el estado de Hesse, a unos 30 kilómetros al suroeste de Marburgo–, para los días 24 a 26 de agosto, realizado el 19 de mayo y rechazado por Ortega el 1 de junio, respuesta que provoca una carta del 9 de junio contestada desde la secretaría de la Revista de Occidente mediante una breve comunicación del día 21 en la que se indica que don José está en los Estados Unidos de América.

Cuando se confeccionó la nota manuscrita y la copia mecanografiada, todavía estaban por confirmar las fechas, aceptar o declinar, las siguientes invitaciones: Hannover, Wuppertal-Elberfeld, Bremen (reclamado por Theodor Spitta, alcalde nombrado por el presidente del Senado de la ciudad autónoma, del partido liberal, BDV/FDP), Lübeck, Kiel (invitado por el burgomaestre de la ciudad, el socialdemócrata Andreas Gayk), Stuttgart (de la que nos ocuparemos en la segunda parte de este itinerario biográfico) y Fráncfort (donde le habían concedido la medalla Goethe al mérito cultural en 1932 y querían que acudiese a recogerla, según le comunica en carta personal Walter Koch, socialdemócrata, primer alcalde de Fráncfort tras el fin del régimen nacionalsocialista).

V. Laudien, de la *Schmohl & von Seefeld Verlagsbuchhandlung*, escribió el 8 de febrero desde Hannover para interesarse por la posibilidad de que Ortega diese una conferencia en la ciudad después de su paso por Hamburgo. En respuesta remitida el 21 de marzo, les agradece la invitación y se disculpa por no poder aceptar todavía debido a que aún no se ha hecho el plan de viaje por Alemania. El 20 de mayo, Ortega declinará la invitación definitivamente, alegando que no puede atender todas las solicitudes recibidas.

El 14 de febrero, Hans Jürgen Leep, del *Bund* de Wuppertal-Elberfeld (una asociación académica fundada en 1946 como “Sociedad para la renovación espiritual”, “*Gesellschaft zur geistigen Erneuerung*”), se pone en contacto con Ortega, con el objeto de invitarle a que dé una conferencia aprovechando su viaje a Alemania. La respuesta sale de Madrid el 23 de marzo, excusando la imposibilidad del filósofo de acudir a la ciudad renana, debido a sus muchos compromisos y a la brevedad de su estancia en Alemania, de solo catorce días en esta visita. El director de la sociedad responde el 4 de abril para agradecer la amable respuesta y reiterar la invitación. Ante la falta de respuesta, vuelve a insistir el señor Leep en carta del 2 de junio, a la cual adjunta un artículo del *Rheinischer Merkur*, publicado el 23 de abril, sobre la vida intelectual de la ciudad. Le responde, con una breve nota enviada el 20 de junio, José Ortega Spottorno para informarle, lamentando no poder darle ninguna respuesta definitiva, de que su padre ya está camino de los Estados Unidos y que a su regreso se dirigirá directamente a Alemania.

El profesor doctor Entholt, de la oficina cultural del ayuntamiento de Bremen, remitió el 28 de febrero de 1949 una invitación para impartir una conferencia en la ciudad aprovechando el viaje a Alemania. En la carta aparece la indicación de que fue contestada por don José. El 16 de mayo, el comité para la semana internacional de Bremen (*Committee for the International Week Bremen 1949*) le invita a tomar parte en el evento entre el 14 y el 22 de julio, su conferencia se celebraría el día 18 y podría hablar sobre el humanismo o sobre algún otro asunto relacionado con el tema (“de l’humanisme ou d’un autre sujet en relation avec ce thème”). El 11 de junio se informa al comité desde Madrid de que Ortega ya se encuentra camino a los Estados Unidos y que no regresará hasta agosto, por lo que no podrá contestarles personalmente desde Alemania antes de principios de septiembre. El 9 de junio, Theodor Spitta, *Bürgermeister als Vertreter des Präsidenten des Senats* (“Alcalde como representante del Presidente del Senado”) de Bremen, invita personalmente a Ortega a dar una conferencia en la ciudad después de pasar por Hamburgo. El 11 de junio responde Ortega explicando que tiene muchos compromisos con universidades y entidades culturales alemanas ese verano y que no podrá atender la invitación de la Municipalidad de Bremen. Le informa de que se embarcará en Lisboa para

los Estados Unidos el día 17 y que estará en Hamburgo “Anfang August” (“a principios de agosto”) cuando podría darle una respuesta definitiva.

En nombre del Senado y de los ciudadanos de Lübeck, la *Gustav Weiland Nachf. Verlagsbuchhandlung* invita a Ortega a impartir una conferencia sobre tema goethiano, u otro que deja a su elección, en carta del 6 de abril, respondida el 6 de mayo con estas palabras: “Agradezco mucho la indicación que me hace referente a una posible *Vorlesung* en Lübeck, pero desgraciadamente no me es posible tomar sobre mí nuevos compromisos porque los ya adquiridos llenan por completo el tiempo de mi permanencia en Alemania. Si por azar cupiese más adelante hallar un hueco para ir a Lübeck, yo le avisaría con suficiente anticipación”.

Peter Jeschke, en nombre de Andreas Gayk, alcalde de la ciudad de Kiel desde 1946 cuando ganó las primeras elecciones democráticas el SPD, había invitado a Ortega a impartir alguna charla en la ciudad durante su gira alemana. El madrileño declinó la invitación en carta del 21 de mayo, a la cual responde el 13 de junio el doctor Jeschke, quien un año después sucedería a Gayk como Stadtpräsident de Kiel, lamentando profundamente que no pueda acudir a la ciudad a orillas del Báltico y esperando que en otra ocasión visite la ciudad. Le informa, anecdóticamente, de que su esposa es profesora auxiliar de español en la Universidad.

El 15 de agosto, Walter Kolb, primer alcalde democrático de Fráncfort después de la caída del régimen nacionalsocialista, escribió personalmente a Ortega para comunicarle que el Senado de la ciudad natal del poeta había decidido entregar a ocho poetas, artistas y científicos, el español entre ellos, la “Goethe-Plakette für kulturelle Verdienste” (“Medalla Goethe por méritos culturales”), con ocasión de los actos del segundo centenario de su nacimiento que se celebrarían en la ciudad el 28 de agosto. La medalla le había sido concedida a Ortega en 1932. Sería un gran honor para la ciudad que el español pudiese recoger la distinción en persona.

A pesar de su detalle, los listados no son completos, pues en el Archivo de la Fundación se conservan otras ofertas, recibidas también ese año, que no aparecen detalladas en los mismos. Así, por ejemplo, el 13 de febrero, desde Friburgo, escribía el doctor Haerdter, de la revista *Die Gegenwart*, quien le envió un número de la misma. Preguntaba si pasaría por la capital de Brisgovia en su gira alemana y le pedía que escribiese un artículo para publicarlo en esta revista coincidiendo con su visita a Alemania. Es el caso, también, de la invitación a la 79 asamblea general (*Hauptversammlung*) de la Asociación de Ingenieros Alemanes (*Verein Deutscher Ingenieure*), que tuvo lugar en Düsseldorf entre el 6 y el 9 de septiembre de 1949, y específicamente para la fiesta que con ocasión de la asamblea se celebró el miércoles 7 de septiembre. También se

conserva un folleto del recital goethiano preparado, asimismo en Düsseldorf, por la Asociación de Organizaciones Culturales de la capital de Renania del Norte-Westfalia (*Arbeitsgemeinschaft Kultureller Organisationen. Düsseldorf E[ingetragener] V[erein]*). Es seguro que Ortega no acudió a ninguno de estos dos actos, pues entre el 5 y el 8 estuvo en Berlín, el 9 en Stuttgart y el 11 de septiembre cruzaba la frontera francesa en Hendaya de vuelta a la Península.

Documentos:

Carta de Elma Gruffke a José Ortega y Gasset. 5 de febrero de 1949

Carta de Regina Bohne a José Ortega y Gasset. 6 de febrero de 1949

Carta de V. Laudien (*Schmorl & von Seefeld Verlagsbuchhandlung*) a José Ortega y Gasset, Hannover. 8 de febrero de 1949

Carta de Robert Haerdter a José Ortega y Gasset. 13 de febrero de 1949

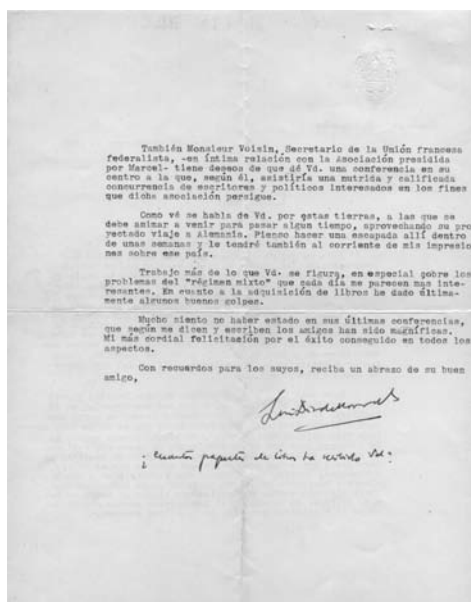
Carta de Hans Jürgen Leep a José Ortega y Gasset. 14 de febrero de 1949

Carta de Richard Nevering a José Ortega y Gasset. 16 de febrero de 1949

Carta de Luis Díez del Corral a José Ortega y Gasset. 23 de febrero de 1949

Carta de la oficina cultural de Bremen a José Ortega y Gasset. 28 de febrero de 1949

Carta de José Ortega y Gasset a *Schmorl & von Seefeld Verlagsbuchhandlung*. 21 de marzo de 1949



Carta de José Ortega y Gasset a Hans Jürgen Leep, Wuppertal. 23 de marzo de 1949

Carta de Hans Jürgen Leep a José Ortega y Gasset. 4 de abril de 1949

Carta de *Gustav Weiland Nachf Verlagsbuchhandlung* a José Ortega y Gasset, Lübeck. 6 de abril de 1949

Carta de José Ortega y Gasset a Gustav Weiland Nachf. 6 de mayo de 1949

Carta de *The International Week Bremen* a José Ortega y Gasset. 16 de mayo de 1949

Carta de la *Goethe-Vereinigung Wetzlar* a José Ortega y Gasset. 19 de mayo de 1949

Carta de José Ortega y Gasset a *Schmorl & von Seefeld Verlagsbuchhandlung*. 20 de mayo de 1949

Carta del señor Jeschke, alcalde de Kiel, a José Ortega y Gasset. 21 de mayo de 1949

Carta de P. Huebschmann a José Ortega y Gasset. 23 de mayo de 1949

Carta de José Ortega y Gasset a la *Goethe-Vereinigung Wetzlar*. 1 de junio de 1949

Carta de Hans Jürgen Leep a José Ortega y Gasset. Adjunta una hoja mecanografiada sobre la Universidad de Wuppertal y respuesta de José Ortega Spottorno. 2 de junio de 1949

Carta del doctor Spitta, alcalde de Bremen, a José Ortega y Gasset. 9 de junio de 1949

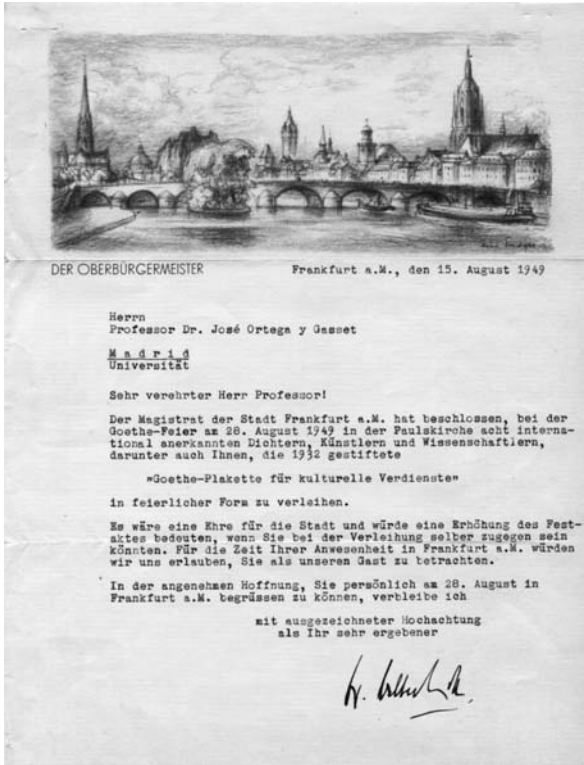
Carta de la *Goethe-Vereinigung Wetzlar* a José Ortega y Gasset. Adjunta contestación de la Revista de Occidente del 21 de Junio de 1949 y nota con resumen de contenido. 9 de junio de 1949

Carta de José Ortega y Gasset al doctor Spitta, alcalde de Bremen. 11 de junio de 1949

Carta del señor Jeschke, alcalde de Kiel, a José Ortega y Gasset. 13 de junio de 1949

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

Carta de la alcaldía de Fráncfort a José Ortega y Gasset comunicando que le ha sido concedida la Medalla “Goethe-Plakette für kulturelle Verdienste”.
15 de agosto de 1949



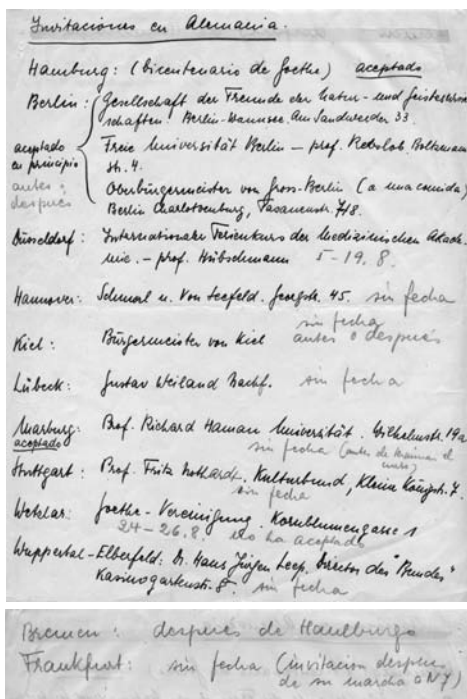
Lista mecanografiada de invitaciones en Alemania. [1949]

INVITACIONES EN ALEMANIA		

<u>Hamburg:</u>	Bicentenario de Goethe	Aceptado
<u>Berlin:</u>	Gesellschaft der Freunde der Natur- und Geisteswissenschaften, Berlin-Wannsee, Am Sandwerder, 33	" en principio
	Freie Universität Berlin - Prof. Redlob, Boltzmannstr. 4	" "
	Oberbürgermeister von Gross-Berlin (a una comida) Berlin - Charlottenburg, Pasanenstr. 7/8	" "
<u>Düsseldorf:</u>	Internationaler Ferienkurs der Medizinischen Akademie, prof. Rueschmann	
<u>Hannover:</u>	Eschl u. Von Seefeld, Georgstr. 45	
<u>Kiel:</u>	Bürgermeister von Kiel	
<u>Lübeck:</u>	Gustav Welland Nachf.	
<u>Munich:</u>	Prof. Richard Haman Universität, Wilhelmstr. 19 a	Aceptado
<u>Stuttgart:</u>	Prof. Fritz Rothardt, Kulturbund, Kleine Koenigstr. 7	
<u>Wetzlar:</u>	Goethe-Vereinigung, Kornblumengasse, 1	
	Wuppertal-Elberfeld: Dr. Hans Juergen Leop, Director des "Bundes", Kasinostr. 8	

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Lista manuscrita de invitaciones en Alemania. [1949]



Invitación y programa de la Asociación de Ingenieros Alemanes enviados a José Ortega y Gasset. [1949]



El viaje a Hamburgo. Verano de 1949

Desde el 17 de junio hasta su desembarco en Lisboa el 10 de agosto, Ortega estuvo fuera de Europa, por lo que han de enviarle el correo a los Estados Unidos de América, donde participa en la conmemoración del bicentenario de Goethe organizado por la Universidad de Chicago en Aspen (Colorado). Esta circunstancia origina algunas dificultades y retrasos en la comunicación. El 23 de junio de 1949 se envían dos misivas: una remitida por el señor Ostermann, representante del *Oberregierungsrat* (consejo superior) de la oficina del Senado (*Senatskanzlei*) de la ciudad hanseática, y otra firmada por el burgomaestre Brauer.

Herr Ostermann, del consejo superior de la oficina del Senado, se puso en contacto con Herr Professor Don José Ortega y Gasset, mediante las señas de la calle Bárbara de Branganza 12, de Madrid, para la preparación de su viaje a la ciudad hanseática. Le confirma que la fiesta goethiana, de la cual su conferencia sería el acto central, tendría lugar en la mañana del domingo 28 de agosto. “El principal problema es primero el del permiso de entrada en Alemania. Supongo que usted habrá hecho una solicitud al *Permit Officer* aliado en Madrid y espero que haya conseguido, gracias a la invitación del alcalde Brauer, los documentos necesarios para usted, su esposa y su hijo. Si fuera necesario, el burgomaestre Brauer solicitaría gustoso al gobierno militar británico en Hamburgo que recomendase su entrada”, en la zona de ocupación británica de Alemania²⁰. Como la intención de Ortega y su familia era hacer el viaje desde Madrid en el coche de Miguel Ortega Spottorno, Ostermann les informa de que la política en materia de tráfico se ha simplificado desde el pasado 21 de junio. “Los viajeros extranjeros reciben al entrar en las zonas occidentales un libro de control de divisas que explica en inglés, francés y alemán las regulaciones monetarias. Además, los viajeros reciben al cruzar las fronteras *Lebensmittelmärkte* [marcos para comprar alimentos] para 3 días y *Benzinmärkte* [marcos para comprar gasolina]. Las facturas de hotel, que anteriormente tenían que ser abonadas en moneda extranjera, se pueden pagar ahora con *Deutsche Mark*”²¹. En el momento de redactarse esta carta, el marco

²⁰ “Die wichtigste Frage ist zunächst die des Entry Permit nach Deutschland. Ich nehme an, daß Sie einen entsprechenden Antrag bei dem alliierten Permit Officer in Madrid gestellt haben und hoffe, dass Sie die erforderlichen Papiere für sich, Ihre Frau Gemahlin und Ihren Herrn Sohn auf Grund der Einladungsschreiben von Herrn Bürgermeister Brauer erhalten werden. Falls es erforderlich sein sollte, wird Herr Bürgermeister Brauer gern die Britische Militärregierung in Hamburg bitten, die Einreise zu befürworten”.

²¹ “Die ausländischen Reisenden erhalten bei Betreten der Westzonen ein Währungskontrollbuch, das in englischer, französischer und deutscher Sprache die Währungsbestimmungen erläutert. Außerdem erhalten die Reisenden beim Grenzübergang *Lebensmittelmärkte* für 3

alemán solo llevaba apenas un año circulando, desde la *Währungsreform* que se había efectuado en las zonas ocupadas por las potencias occidentales entre el 18 y el 21 de junio de 1948.

El funcionario municipal les pregunta por dónde y cuándo, exactamente, tienen planeado atravesar la frontera alemana, con el objeto de poder solicitar a las correspondientes autoridades fronterizas o, si fuera el caso, a las alcaldías que estuvieran en su ruta, les prestasen el apoyo necesario. Meses después, ya de viaje, en un telegrama sin fechar, cuya papeleta de envío se conserva en el Archivo de la Fundación, dirigido a la alcaldía del Ayuntamiento de Hamburgo (*Oberbürgermeister Rathaus*), Ortega proporciona los datos de la entrada aquí solicitados: “Llegada Viernes vigésimo sexto. Hacia Holanda frontera pueblos Langacker²² Bunde²³ Weener²⁴ cordial saludo Ortega y Gasset”²⁵.

La oficina del Senado se ofrece también a proporcionarle, después de entrar en Alemania, una cierta suma de marcos alemanes para sus gastos. Asimismo, Ostermann indica que intentaría “solicitar, en la oficina competente de Fráncfort, divisas para los gastos de viaje que tuviera que efectuar fuera de Alemania” y le pide que le indique “qué cantidad necesitaría en pesetas o en otra moneda”²⁶. Solicita, también, que le haga saber si tiene previsto pernoctar en algún hotel en el camino entre la frontera y Hamburgo, y en qué ciudad, si se diera el caso, deberían ellos desde allí reservar el alojamiento. En la ciudad hanseática, el burgomaestre Brauer les recomendaba que tomasen un apar-

Tage und Benzinmarken. Die Hotelrechnungen, die bisher in Devisen bezahlt werden mußten, können jetzt in Deutscher Markt bezahlt werden”.

²² Posiblemente se refiere a la región de Lengener (Lengenerland), ver nota siguiente.

²³ El municipio de Bunde se encuentra en Rheiderland, uno de los cuatro territorios históricos en la región de Leer, junto a los de Overledingerland, Moormerland y Lengenerland. El Rheiderland es la única región de Frisia oriental en la margen izquierda del río Ems. Bunde se sitúa a unos 13 kilómetros al noreste de la capital del distrito, Leer. El municipio es el único en Frisia oriental que comparte frontera con los Países Bajos. La ciudad holandesa de Bad Nieuweschans (Bad Neuschans en la provincia de Groningen) se encuentra al otro lado. Por el noroeste, el municipio de Bunde está bordeado por la ría del Dollard, que forma parte del Parque Nacional Wattenmeer, de Baja Sajonia. Debido a su carácter fronterizo, la ciudad principal más cercana es Groningen, en los Países Bajos, situada a unos 47 kilómetros al oeste. La ciudad alemana más cercana es Oldenburg, alrededor de 64 kilómetros al este.

²⁴ La ciudad de Weener está situada en el suroeste de Ostfriesland. Es la única ciudad de la región en la orilla occidental del río Ems y es el centro de la parte alemana de Frisia Oriental. Cerca de la ciudad están el río Dollard y la frontera de la provincia holandesa de Groningen. Las ciudades cercanas más importantes son Oldenburg y Groningen, en los Países Bajos.

²⁵ “Eintreffen Freitag sechszwanzigsten. Richtung Holland Grenzorte Langacker Bunde Weener herzliche Grüesse Ortega y Gasset”.

²⁶ “Devisen für Ihre außerhalb Deutschlands entstanden Fahrtunkosten bei der zuständigen Stelle in Frankfurt zu beantragen [...] welcher Betrag in Peseten oder anderer Währung benötigt wird”.

tamento en la residencia del Senado, situada en la Neue Rabenstraße número 31. “Además –continúa la carta–, le agradecería un poco de información acerca de su programa en Alemania. La Oficina del Senado recibe consultas a este respecto de forma constante”²⁷. Antes de dar por finalizada la misiva, el señor Ostermann pregunta directamente a Ortega si impartirá su charla en lengua alemana y se despide con estas amables palabras: “Por último, les pido que me comuniquen todos sus deseos con respecto a su viaje, su estancia en Hamburgo y sus preferencias también particularmente respecto a la alimentación, para que podamos prepararnos para su visita de modo óptimo, tal como nos gustaría hacerlo”²⁸.

Por su parte, el burgomaestre Brauer, en su carta, se interesa también por los detalles del próximo viaje. Por el cónsul general de España en la ciudad hanseática, había sabido que Ortega, acompañado de su esposa e hijo, haría el trayecto desde Madrid en el coche de este último, por lo que quería hacer extensiva la invitación del Senado hamburgués a toda la familia. Puesto que se acercaba ya la fecha de la festividad goethiana, el burgomaestre solicita al filósofo que le comunique, mejor telegráficamente a causa de la premura, el asunto o argumento sobre el que versaría su conferencia, de modo que pudieran publicar el título en las invitaciones para el acto. Debido a la urgencia por cerrar todos los detalles de la estancia, el burgomaestre anuncia a Ortega que la oficina del Senado de Hamburgo se comunicaría en breve con él para concretar todos los pormenores. Finalmente, el título que apareció en las invitaciones al acto fue “Goethe nach 200 Jahren”. Se conserva además otra carta de invitación a una cena en la casa Palmaille 49, a las 17:30 horas del domingo 28 de agosto.

A principios de julio de 1949, la programación de las actividades en Alemania estaba ultimándose. El representante del consejo general de la oficina del Senado de Hamburgo, Herr Ostermann, vuelve a dirigirse al filósofo madrileño en carta del día 4, de la cual se envía una copia a Norteamérica, según consta en una anotación manuscrita del documento conservado en el Archivo de la Fundación.

En esa misiva, el funcionario municipal recuerda a Ortega que el burgomaestre Brauer había ampliado la invitación del Senado a la esposa e hijo del filósofo y se interesa por el estado en el que se encontraba la solicitud de los pertinentes permisos de entrada en la zona ocupada británica, pues se había

²⁷ “Des weiteren wäre ich Ihnen für einige Angaben über Ihr Programm in Deutschland dankbar. Die Senatskanzlei erhält hierüber laufend anfragen”.

²⁸ “Schließlich bitte ich Sie, mich alle Ihre Wünsche hinsichtlich Ihrer Reise, Ihres Aufenthalts in Hamburg und auch über besonders Verpflegungsvorschriften wissen zu lassen, damit wir Ihren Besuch so gut vorbereiten können wie wir dies gern tun möchten”.

pedido al gobierno militar de Hamburgo que aprobase la emisión de los salvoconductos necesarios por el oficial de permisos en Madrid. El cónsul general español en Hamburgo, ministro señor Palencia, había sido tan amable de enviar la carta del burgomaestre a la dirección de Ortega en Madrid, con la cual le había hecho llegar, asimismo, otra del propio señor Ostermann, como hemos visto anteriormente, con algunas indicaciones sobre el próximo viaje a Hamburgo. Desde entonces, el encargado de negocios de la embajada española en Washington había comunicado telegráficamente a la oficina del Senado de Hamburgo que el título de la conferencia de Ortega sería “Un Goethe bicentenario”.

A petición de las autoridades municipales de la ciudad hanseática, el ministro señor Palencia había preguntado a Washington en qué lengua se iba a impartir la conferencia, expresando su deseo de que se pudiese pronunciar el discurso en alemán. A ese propósito, las autoridades hamburguesas consideraban el hecho de que en el acto que se celebraría a las once de la mañana del 28 de agosto, en el *Musikballe*, estaba prevista la presencia de más de 2000 asistentes, de los cuales una gran mayoría no estarían en condición de comprender una conferencia dictada en español. “Sería muy valioso —explica Ostermann— para la audiencia poder seguir sus palabras directamente y no depender de una posterior traducción que, tal vez, no reflejase muy adecuadamente sus pensamientos. Es nuestro deseo del mayor eco posible de sus comentarios entre el público el que nos ha llevado a esta petición”²⁹. En esta línea, las autoridades hamburguesas proponen también un título alemán para la charla: “Ein Goethebild nach 200 Jahren” (“Una imagen de Goethe, después de 200 años”). El funcionario alemán ruega a Ortega que le telegrafe para comunicarle si está de acuerdo con estas propuestas.

Pasa a continuación a algunos detalles adicionales sobre el plan previsto para el acto festivo. La conferencia de Ortega estaría enmarcada por actuaciones de la orquesta filarmónica de la *Staatsoper*. Al comienzo del acto se interpretaría el *Lied* de Ifigenia³⁰ y como clausura, con acompañamiento coral sobre un texto de Goethe, el *Canto de las Parcas*, piezas musicales especialmente compuestas para la ocasión por Hermann Reutter. El Senado quería, asimismo, convidarles a una cena que tendría lugar, dado el caso de que no estuviesen

²⁹ “Es wäre für die Anwesenden sehr wertvoll, wenn sie Ihren Worten unmittelbar folgen könnten und nicht auf eine nachträgliche Übersetzung angewiesen wären, die Ihre Gedanken vielleicht nicht ganz adäquat wiedergeben würde. Es ist also der Wunsch nach einem breiten Widerhall Ihrer Ausführungen in der Öffentlichkeit, der uns zu dieser Bitte veranlasst”.

³⁰ *Ifigenia entre los tauros* o *Ifigenia en Táuride* (*Iphigenie auf Tauris*) es una obra de teatro compuesta en prosa, a partir de la *Ifigenia* de Eurípides, en 1779 por Goethe, que el poeta versificó durante su viaje a Italia desde 1786. Especialmente célebre es el *Canto de las Parcas*, que Ifigenia recita en la quinta escena del cuarto acto, como adaptación del verso griego al alemán y típico ejemplo del clasicismo de Weimar.

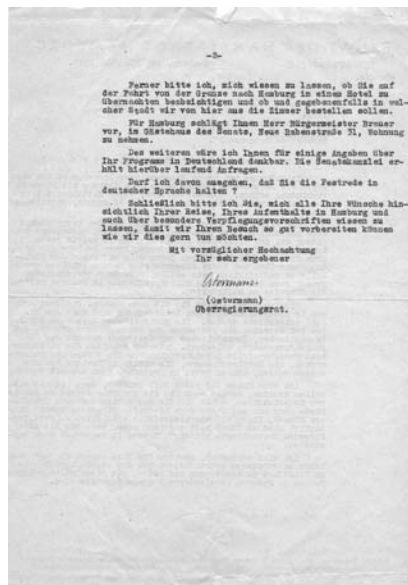
antes en Hamburgo, el sábado 27 de agosto. Teniendo en cuenta la expectación de la prensa y los medios de comunicación alemanes ante la visita de Ortega, le ruegan por otra parte que les comunique si deberían organizar una rueda de prensa, lo cual sería muy deseable. Por último, le solicita envíe una dirección donde poder localizarlo a principios de agosto por si surgiera alguna cuestión más que hubiera que arreglar poniéndose en contacto con él.

El 25 de agosto, Hans Paeschke, de la redacción de la revista *Merkur*, escribe a Ortega una carta dirigida al *Musikballe* de Hamburgo, donde se celebraría la conferencia tres días después. Le saluda y envía buenos deseos para su primer viaje a Alemania después de la guerra. No sabe si habría recibido una carta enviada por él mismo a Aspen el 29 de junio anterior. Le solicita que permita a la revista ser la primera en publicar el texto de la charla que pronunciará en Hamburgo.

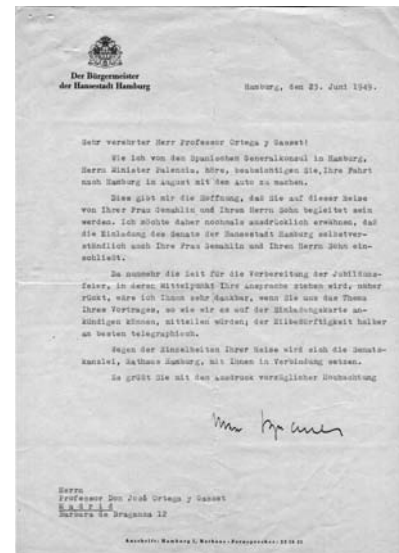
Según se acerca la fecha del bicentenario del nacimiento de Goethe, la prensa empieza a hacerse eco de la próxima llegada de Ortega a Alemania. El 24 de agosto, el diario *Die Welt* publica la noticia del inminente viaje: “El filósofo español Ortega y Gasset, quien estudió en Berlín, Leipzig y Marburgo y planea una amplia gira de conferencias por Alemania, tiene previsto llegar desde Holanda a Hamburgo el 26 de agosto. Se encargará de pronunciar el discurso de apertura en la fiesta goethiana que celebra la ciudad de Hamburgo el 28 de agosto”. Al día siguiente, 25 de agosto, el *Niederdeutsche Zeitung* publica una semblanza del filósofo español, bajo el título “Wortführer des europäischen Geistes” (“El portavoz del espíritu europeo”), con la noticia de la inmediata llegada de Ortega al país para hablar sobre Goethe en varias ciudades alemanas. El 26 de agosto, Hans Jürgen Baden escribe en *Die Welt* un amplio artículo titulado “Ortega und die Technik” (“Ortega y la técnica”), acompañado de una caricatura del filósofo. *Hamburger Freie Presse* da la noticia al día siguiente, 27 de agosto, de que Ortega había salido tres días antes de Madrid hacia Hamburgo bajo el título “Ortega y Gasset nach Hamburg abgereist” (“Ortega y Gasset ha partido hacia Hamburgo”) y un avance de los actos previstos al día siguiente en la ciudad hanseática para celebrar el bicentenario goethiano: “Der Europäer Goethe”. El mismo sábado 27, el vespertino *Hamburger Abendblatt* anuncia la charla del día siguiente de Ortega mediante una breve presentación del filósofo con el título “Menschlich gesehen: Torero des Geistes” (“Humanamente visto: Torero del Espíritu”).

El mismo día de los actos centrales del homenaje del Ayuntamiento al poeta, coincidiendo con el segundo centenario de su nacimiento, *Die Welt* publicó en su suplemento dominical, *Die Welt am Sonntag*, una amplia crónica firmada por el profesor Eugen Lerch, de la Universidad de Maguncia, con una fotografía del pensador español.

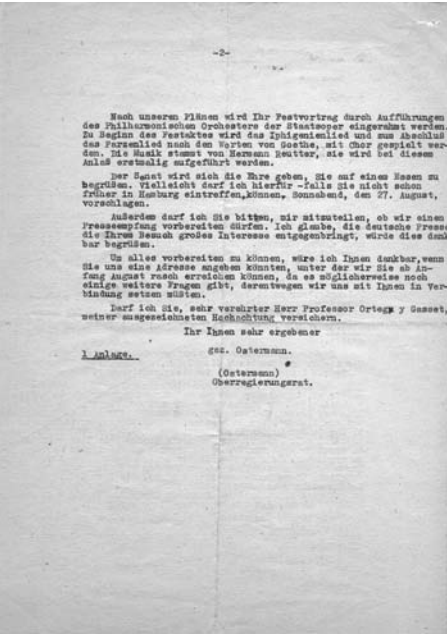
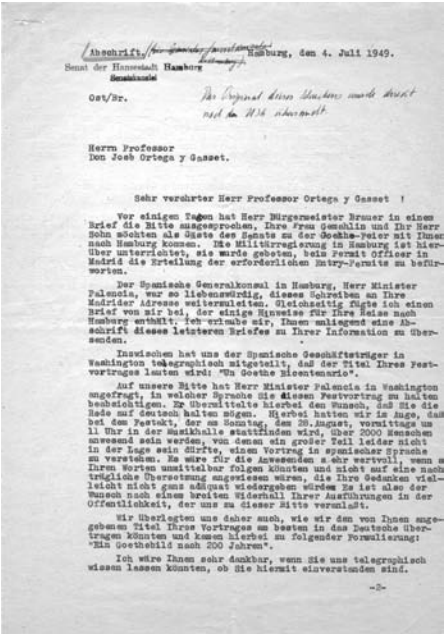
Carta de la oficina del Senado de Hamburgo a José Ortega y Gasset.
23 de junio de 1949



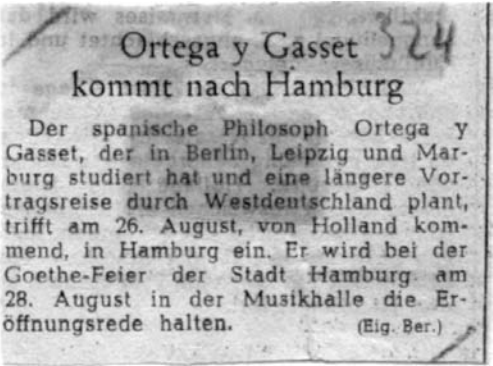
Carta de Julio Palencia Tubau a José Ortega y Gasset. Adjunta cartas del Burgomaestre y de la oficina del Senado de Hamburgo del 23 de junio de 1949. 25 de junio de 1949



Carta del Senado de Hamburgo a José Ortega y Gasset. 4 de julio de 1949



Die Welt: "Ortega y Gasset kommt nach Hamburg". [24 de agosto de 1949]

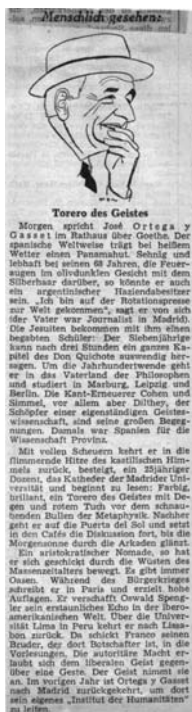


Niederdeutsche Zeitung: "Wortführer des europäischen Geistes". [25 de agosto de 1949]

Die Welt: “Ortega und die Technik”. Firmado por Hans Jürgen Baden. 26 de agosto de 1949



Hamburger Abendblatt: “Menschlich gesehen: Torero des Geistes”. [27 de agosto de 1949]



Hamburger Freie Presse: "Ortega y Gasset nach Hamburg abgereist". [27 de agosto de 1949]

Hamburger Freie Presse: "Der Europäer Goethe". [27 de agosto de 1949]

Die Welt am Sonntag: "Ortega in Deutschland". Artículo firmado por Eugen Lerch. [28 de agosto de 1949]

Ortega in Deutschland

Würdigung des spanischen Denkers / Von Prof. Eugen Lerch (Münster)

Ein Glücksteil für uns, daß der überall gefeierte spanische Denker Ortega y Gasset sich trotz seiner 56 Jahre bereits gefunden hat, nach Deutschland zu kommen. Deutschland ist ihm fremd so etwas wie eine geliebte Heimat. In Deutschland hat er einmal studiert, und unsere Denker sind ihm vertrauter als den meisten von uns.

In einem seiner berühmtesten Bücher, dem „Aufstand der Massen“, stehen die Sätze: „Europa, wagt man, hört auf zu

verschiedenen Kulturen aufzulegen, hüben, sich erschöpfen, vertiefen. Doch sein spanisches Lebensgefühl ist frei von jeder Unterlegenungsstimmung. Er glaubt, im Schwenden schon die Keime des Neuen enthalten zu können. Ortega glaubt an eine Vorahnung der Zukunft, aus der Vergangenheit.

Was heute schwindet, ist einerseits der Rationalismus, der Gläubige an die Allmacht der Vernunft, andererseits der skeptische Relativismus. Der Rationalismus übersteigt das Individuelle, die Fülle, das Beste oder er hält es für Irrtum und Sünde, er erhebt Abstraktionen zu Gotteseben, er verneint das Leben. Der Relativismus verneint die Wahrheit, er ist eine selbstmörderische These. Unsere Zeit, die anbrechende Zukunft, erhebe die von den weltanschaulichen Religionen und vom Rationalismus verschütteten Werte, des Lebens auf den Thron, sie ist ineffektiv und spirituell, sie überbrückt die Kluft zwischen Körper und Seele. Dabei verläßt Ortega nicht in einem blinden Voluntarismus, die Kultur will Leben sein, aber das Leben auch Geist und Kultur.

Die Keime des Neuen sieht er in der Dichtung Mallarmé und Proust, in der Musik Debussy, in der Malerei der Abstrakten — im ganzen in einer Kunst, die reinen Spiel ist. Über alles das weiß er mit tiefer Kenntnis, mit Geist und Charisma, mit feinkühnen Formulierungen und verblüffenden Verknüpfungen zu sagen. Und wenn er „Über die Liebe“ schreibt, gibt er uns, neben einer scharfen Schöpfung reicher Liebe und Verliebtheit, einen Abriß und zugleich eine Kritik der Theorien der Liebe und der Psychologie der Geliebten von Aristoteles über Augustinus und Thomas von Aquinas bis zu Schopenhauer. So mannigfaltig sein Wirken ist: als akademischer Lehrer, als Essayist, als Politiker — immer erfüllt er Erkenntnis des Geistes, das Heile, das Morgen.



JOSÉ ORTEGA Y GASSET kam gestern, zum ersten Male nach vielen Jahren, nach Deutschland. Er hält auf der heutigen Goethe-Feier in der Hamburger Musikhalle das Festvortrag. Ortega hat in diesem Jahr schon einmal, bei den amerikanischen Goethe-Festlichkeiten in Aspen (Colorado), über den großen deutschen Dichter gesprochen.

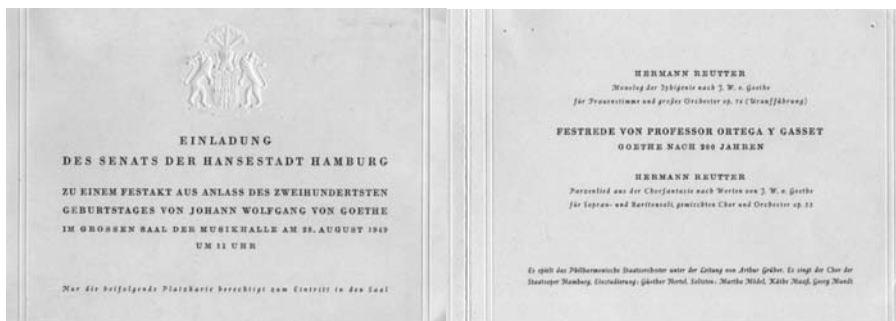
herrschen, und man sieht nicht, wie an seine Stelle treten könnte. Über Europa verstehen wir verständig und eigentümlich die Dreistimmigkeit Frankreich, England und Deutschland. Die Menschheit, die die heutige Welt gefüllt hat, ist in der Gegenwart des Glücks bereit, die von diesen drei Nationen besetzt sind. Er glaubt nicht, wie Spengler, an den Untergang des Abendlandes. Er unterscheidet nicht nur innerhalb der einzelnen Nationen die Masse und die zur Führung beredene Elite, gegen die die Masse aufbegehrt, — er unterscheidet auch Massenvölker und Völker der Elite, und die Zeit von 1930 ist ihm die Zeit eines Aufstehens der „minderjährigen europäischen Nationen“ gegen die „großen weltgeschichtlichen Völker“, gegen jene Elite menschlicher Stämme, die die Geschichte gemacht haben. „Elitevölker sind ihm nur diese drei. Er lehnt es ausdrücklich ab, sein eigenes Volk oder Rußland oder sogar USA zu den Elitenationen zu zählen.

Das Verhältnis der Massen zu den Eliten ist eines der Hauptthemen im Denken Ortegias. Das Gesetz der Leute, es gebe keine großen Minder, habe, lobt er um zu dem Satz: „Es gibt keine überführigen Massen mehr.“ Er laßt den Mut zu einer heftigen, von Nietzsche angelegten, nicht immer gerechten Kritik an seinem eigenen Volk, dem er sich doch tief verbunden fühlt. Die Zurückgebliebenen Spaniens erklärt er daraus, daß in dieser Nation die Masse herrsche, daß sie keine Form und keinen Aufbau wisse.

Man könnte meinen, Ortega, der aristokratische Denker, hätte sich mit einem Diktator wie Franco vertragen können. Doch nein: „jetzt zeige sich, daß er unter einem Führer etwas anderes vorfindet. Er verdammt sowohl den Faschismus wie den Kommunismus als Fremdkörper in Spanien. Nach dem Fall Primo de Rivera war er der „Vater der Republik“, der Gründer der „Liga für den Dienst der Republik“ gewesen. Er legte, aus Protest gegen Francos Eingriff in die akademische Freiheit, sein Amt als Professor der Philosophie (der „Metaphysik“) an der Madrider Universität, das er schon seit 20 Jahren erhalten und 25 Jahre lang erfüllt hatte, nieder. Als Schwerkranker verließ er Spanien kurz nach Ausbruch des Bürgerkrieges. Nach klarem Aufenthalt in Paris, in Holland, in Portugal lebt er blühende Zeit in Argentinien. 1947 entschied er sich zur Rückkehr nach Portugal. In diesem Jahr habe er nach Madrid zurück.

Die Eliten sind die Träger der Kultur, Ortega wird zum Philosophen, zum Kritiker der Kultur und der Kulturen. Hier hat er viel von Dilthey gelernt, den er, Nietzsche abwertend, den bedeutendsten deutschen Denker in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nennt. Wie Dilthey (und andere nach ihm) sieht Ortega das

Invitación a una conferencia de José Ortega y Gasset. [Agosto de 1949]



Invitación a José Ortega y Gasset y su mujer para una cena. [Agosto de 1949]



Telegrama de José Ortega y Gasset a la alcaldía de Hamburgo. [Agosto de 1949]

RADIOTELEGRAMA		Vía Transradio Española					
Punto de destino	Hamburgo	Número	Palabras	Fecha	Hora	Concepto	Importe Pesetas—Cts.
Punto de destino	Hamburgo						
VIA TRANSRADIO ESPAÑOLA		Número	Palabras	Fecha	Hora	Concepto	Importe
Dirección: Oberbürgermeister Rathaus							
Indicaciones							
TEXTO	Eintreffen Freitag sechshundertausigsten Richtung Holland Grensorte Langacker Bunde Weener herrsliche Gruesse Ortega Gasset						LUGAR PARA LOS SELLOS.
DOMICILIO DEL EXPEDIDOR							
TELEFONO							

La primera conferencia en Hamburgo: “Über einen zweihundertjährigen Goethe”. 28 de agosto de 1949

El contenido de la primera conferencia impartida por Ortega en Hamburgo, coincidente con el de la primera disertación de Aspen y titulada “Sobre un Goethe bicentenario”, puede leerse en el tomo VI, páginas 549-562, de la última edición de las *Obras completas* de Ortega, con su respectiva “Nota a la edición” en las páginas 981-982. El texto completo, con el título “Über einen zweihundertjährigen Goethe”, se publicó en *Hamburger Akademische Rundschau* (8-10, 1949, páginas 572-588), traducido por Rudolf Grossmann y Hans Scheider³¹. Casi un mes después del fallecimiento del pensador, el 15 de noviembre de 1955, la revista *Ínsula: revista bibliográfica de ciencias y letras* publicaría la introducción de la primera conferencia de Hamburgo en formato autógrafo.

Al día siguiente de la celebración del acto conmemorativo en el Ayuntamiento de Hamburgo, el 29 de agosto, *Die Welt* y el vespertino *Hamburger Abendblatt* informaron de la primera conferencia mediante un resumen de la misma con el título “Was nützt uns Goethe heute?” (“¿De qué sirve Goethe hoy?”). *Die Welt* publicó, además, una completa crónica del acto firmada por Gerhard Sanden con el título “Der späte Festredner” (“El orador tardío”), pues parece ser que el discurso empezó con media hora de retraso sobre el horario previsto.

Exactamente ese día, Gerhard Munsch escribe en el *Hamburger Allgemeine* una entrevista titulada “Warum stehen Sie abseits?” (“¿Por qué están separados?”), en la cual narra la llegada de Ortega a Hamburgo, tras partir de Madrid el miércoles día 24 y tres días de viaje. En la residencia del Senado de Hamburgo, donde le esperan el cónsul general de España, Julio Palencia, y un representante del burgomaestre, se encuentra el entrevistador con el filósofo. Nada más ver al periodista y sus acompañantes, Ortega les espeta “¿Por qué están ustedes separados?” y les invita a acercarse al sofá en el que se ha acomodado. Junto a la entrevista, se publica la crónica del acto festivo y de la conferencia orteguiana, bajo el título “Deutsche und Europäer müssen neu anfangen...” (“Los alemanes y europeos deben empezar de nuevo...”), acompañada de una fotografía de Ortega a la salida de la conferencia junto al senador Landahl, el burgomaestre Brauer, su hijo Miguel Ortega Spottorno, el cónsul Julio Palencia Tubau y un cazador de autógrafos.

³¹ José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón/Taurus, tomo X, 2010, pp. 467-468. A partir de ahora, todas las remisiones a las *Obras completas* se referirán a esta edición y se harán constar mediante la indicación del tomo, en romanos, y las páginas, en cifra.

En un recorte de prensa muy crítico, sin fechar y sin identificar, aunque posiblemente se trate del diario de izquierdas *Hamburger Volkszeitung*³², titulado “Hammonia, verhülle Dein Haupt. Ein peinlicher und beschämender Staatsakt” (“Hammonia³³, cubre tu rostro. Un vergonzoso y vergonzante acto público”), conservado en el Archivo de la Fundación, se precisa que el retardo fue de solo 20 minutos. Tras realizar todo tipo de críticas tanto a la elección de Ortega como a su estilo oratorio y a su pronunciación del alemán, el articulista finaliza con estas duras palabras: “Creemos que esta celebración oficial de Goethe en Hamburgo se ha convertido en un asunto muy lamentable y vergonzoso, y que los hombres responsables de la convocatoria de Ortega y Gasset como orador principal deben asumir las consecuencias”³⁴.

Dos días después de la conmemoración, el martes 30 de agosto, el *Hamburger Echo* compara los actos de Hamburgo con los celebrados en Fráncfort, ciudad natal del poeta, en los que intervino Thomas Mann, y se refiere a la charla orteguiana bajo el título “Der Mensch wirkt alles durch seine Persönlichkeit” (“El hombre lo hace todo a través de su personalidad”), extractado de la conferencia. El *Westdeutsche Allgemeine* publica ese mismo día una semblanza de Ortega, con una fotografía, y la noticia del éxito de la conferencia en el Ayuntamiento de Hamburgo. El *Niederdeutsche Zeitung* repasa los actos conmemorativos del bicentenario goethiano en una amplia crónica titulada “Goethe, ein Europäisches Ereignis” (“Goethe, un evento europeo”), publicada también el 30 de agosto. El mismo martes el *Hamburger Freie Presse*, junto a una breve crónica de los festivales goethianos del domingo anterior (“El acto festivo de Hamburgo”, “Hamburgs Festakt”), publica una entrevista a Ortega firmada por Erich Lüth: “Mit Ortega y Gasset um Goethe” (“Con Ortega y Gasset alrededor de Goethe”).

El miércoles 31, Wilhelm L. Kristl, corresponsal del *Nordseezeitung*, escribe un amplio artículo dando a conocer a sus lectores la importancia de Ortega y la trascendencia de su obra, con el título “Ortega y Gassets Deutschlandbesuch. Die Zivilisation ist ein Spinnennetz” (“La visita de Ortega y Gasset a Alemania. La civilización es una tela de araña”). Según informaba el rotativo ilustrado en una crónica titulada “Ortega y Gasset im Gespräch” (“Ortega y Gasset en una tertulia”), el miércoles Ortega participó en un debate en casa del

³² En el recorte pueden leerse las siglas *HVZ*, correspondientes al citado diario, un periódico comunista fundado en 1918 y prohibido por primera vez en 1933. En 1946 fue refundado y en 1956 ilegalizado de nuevo. Ediciones clandestinas aparecieron incluso hasta 1962.

³³ *Hammonia* es el nombre latino para Hamburgo.

³⁴ “Wir sind der Meinung, daß diese offizielle Goethefeier Hamburgs zu einer sehr bedauerlichen und beschämenden Angelegenheit geworden ist, und daß die Männer, die die Berufung Ortega y Gassets als Festredner veranlaßt haben, hierfür die Verantwortung tragen”.

profesor Grossmann con científicos y publicistas que sería emitido por la NWDR (*Nordwestdeutsche Rundfunk*) en su programación nocturna. El día anterior, martes 30, el consul general de España en Hamburgo había ofrecido en honor del visitante español una cena oficial a la que acudieron asimismo tanto el burgomaestre Brauer como otros miembros del Senado de la ciudad y profesores de la Universidad. Dos días después, el jueves 1 de septiembre, la revista *Die Zeit* publicaba una fotografía de Ortega con este pie de foto: “El filósofo español Ortega y Gasset, el eminente crítico de la cultura contemporánea, invitado a la celebración goethiana del Senado de Hamburgo, en la ciudad hanseática, donde fue el orador principal”³⁵.

Documentos:

Fotografías de José Ortega y Gasset durante la conferencia en Hamburgo con motivo del bicentenario de Goethe. [28 de agosto de 1949]



³⁵ “Der spanische Philosoph Ortega y Gasset, der bedeutende Kulturkritiker der Gegenwart, weilte zur Goethe-Feier des Hamburgischen Senats in der Hansestadt, wo er die Festrede hielt”.

Fotografía de José Ortega y Gasset a la salida de la primera conferencia en Hamburgo con motivo del bicentenario de Goethe, detrás de él su hijo Miguel Ortega Spottorno. [28 de agosto de 1949]



Fotografía de José Ortega y Gasset a la salida de su conferencia en Hamburgo, acompañado por el senador Landahl (a la izquierda de la imagen), el burgomaestre Brauer (a la derecha de Ortega), su hijo Miguel Ortega Spottorno, el cónsul Julio Palencia Tubau (detrás del hombro izquierdo de Ortega) y un cazador de autógrafos. [28 de agosto de 1949]



Fotografía de José Ortega y Gasset junto al senador Landahl, el burgo-maestre Brauer y el cónsul Julio Palencia Tubau, a la salida de la conferencia en Hamburgo. [28 de agosto de 1949]



Fotografía de José Ortega y Gasset, acompañado del cazador de autógrafos, a la salida de la conferencia en Hamburgo, detrás de ambos Miguel Ortega Spottorno y el cónsul Julio Palencia Tubau. [28 de agosto de 1949]



Fotografía de José Ortega y Gasset, su mujer e hijo acompañados por una pareja, posando delante del coche en el que viajaron a Alemania. [28 de agosto de 1949]



Die Welt: "Der späte Festredner?". [29 de agosto de 1949]

Die Welt: "Was nützt uns Goethe heute?". [29 de agosto de 1949]

Hamburger Abendblatt: "Was nützt uns Goethe...". [29 de agosto de 1949]

Hamburger Allgemeine: "Deutsche und Europäer müssen neu anfangen..." [29 de agosto de 1949]



José Ortega y Gasset beim Verlassen der Hamburger Musikhalle nach seiner großen Goethe-Rede. Links von ihm Bürgermeister Bräuer und Senator Landahl. Rechts im Hintergrund sein Sohn Dr. Miguel Herman Ortega, der spanische Generalkonsul in Hamburg Don Julio Peláez und ein erfolgreicher Auswanderer-Spanier

Deutsche und Europäer müssen neu anfangen...

Der große spanische Philosoph auf der Hamburger Goethe-Feier

—in Hamburg, 28. August—
Beim Abschied von Weitzlar, wo am Freitagabend das „Europäische Gespräch“ über das wir noch ausführlich berichten werden zu Ende ging, schwanden viele der in- und ausländischen Gäste, ob sie nach dem naheliegenden Frankfurt oder nach Hamburg zur Goethe-Feier weiterreisen sollten. Vieles bewieserte man, ob José Ortega y Gasset, der bereits vor Monaten die Einladung der Hansestadt Hamburg angenommen hatte, schon wirklich kommen würde, aber als man am Radio erfuhr, daß er im Laufe der Tage in Hamburg eingetroffen war, gab es nur ein Urteil: Die Hamburger Goethe-Feier würde das Ereignis des Goethe-Jubiläums in Deutschland sein. Mit Ortega kam eine der repräsentativsten Gestalten des europäischen Geisteslebens zu uns, ein aufrichtiger Freund Deutschlands zudem, der wie kaum ein zweiter ausländischer Denker heute mit unserer Geschichte und unserem geistigen Leben vertraut ist. Man hatte das Gefühl, daß das „Europäische Gespräch“, mit dessen Versuch so hoffnungsvoll in der stillen Werther-Stadt begonnen wurde, in der Tat keine Illusion mehr ist.

„Kuckuck der deutschen Schwarzwälder“
Hamburg war sich der Bedeutung dieses Ereignisses bewußt. Die Musikhalle füllte nicht alle, die an der Begegnung mit dem berühmten spanischen Gast teilhaben wollten. Viele Menschen vor allem riefen in großer Zahl enttäuscht wieder umkehren. Es herrschte die erwartungsvolle Stimmung wie vor einer großen Premiere. Zunächst gab es ein ambivalentes Gefühl. Ortega ließ um eine halbe Stunde Geduld bitten. Die Überwindung seiner Rede war noch nicht erreicht. Er hatte, an die Isolation in seiner Heimat gewöhnt, die deutsche Pünktlichkeit unterschätzt. Als er schließlich erschien, erhoben sich die Zuhörer von ihren Plätzen. Sie dankten dem Gast für sein Kommen mit einer spontanen, herzlichen Ovation.
Wer mit dem Werk Ortega vertraut ist, die fast kontinuierliche Schärfe seiner Analyse kennt, wer sich besonders an seinen „Brief an einen Deutschen“ erinnert, in dem er zu Goethes 100. Todestag 1932, um einen Goethe von Innen“ bat, wußte, daß er in diesem

Jahr erst recht ein ganz andere als konventionelles Goethe-Bild geben würde. Gleich mit den ersten Worten fand er das Herz seiner Zuhörer. Für die Deutschen sollte er gerade auch bei dem Gedanken an Goethes „ernsthaften Fuß zu fassen auf dem Boden des historischen Realismus, wieder Festland zu betreten“. Er sa, überzeugt, „daß der deutsche Mensch über unerschöpfliche Reserven an Elastizität verfügt“. Festland betreten aber heißt: „Zu einem neuen großen Sprung in die Zukunft ansetzen“. Er wies uns unsere Depression, um unsere Entlassung über uns selbst und die anderen Völker, über die „Morallosigkeit, die wie eine ansteckende Krankheit viele, wenn nicht alle, erfaßt hat“. So seien ihm, auch seine alten deutschen Freunde, die er umlagert bei der großen amerikanischen Goethe-Feier in Colorado wiedertraf, „wie Schiffbrüchige“ erschienen, die auf einem Strand geworfen sind, gekübelt, verweilt, verblüht, in sich selbst verschlossen wie eine belagerte Stadt, voll Mißtrauen auf ihre Umgebung. Aber so wie sie sich draußen im Gespräch mit der Welt wiederfinden könnten, so sei er für ganz Deutschland in seiner gegenwärtigen Lage „dringend notwendig, den Schock, die Lähmung und den kollektiven „Rückwärtsdrang“ abzuwehren“. „Ja, meine „durchgelitete“ werden in diesem Kränzenbau, und dann muß man die Fenster sperrangelweit öffnen, ... die Fenster zum Innersten des Menschen“. Das Trauma des deutschen Deutschland sei das Trauma des ganzen Abendlandes. Überall fehle, „zum ersten Male seit vielen Jahrhunderten“, eine echte Aufklärung über den Sinn der historischen Umwälzung dieser Zeit. Was jetzt geschehe, könne ihm vor wie ein völlig neues Bild auf der Weltkarte. „Kommt unter Negern in einem Tunnel“. In diesem Tunnel aber blickten nun die ersten Lichter auf. Der europäische Geist finde „eine traditionelle Klarheit“ wieder. Er selbst, Ortega, spreche „im Namen jenes abwesenden Deutschen, der hier eigentlich das Wort führen müßte“ und habe zugleich die Aufgabe, um „den Klang einer fremden Stimme zu vermitteln, die wie ein frischer Luftzug mit ihrer Fremdheit die enge und gedrückte Atmosphäre ein wenig aufzulockern soll“. Er fähle sich um so mehr berufen dazu, als er „über 50 Jahre

„Warum stehen Sie abseits?“ Gespräch mit Ortega y Gasset / Von Gerhard Munsch

Im Gästehaus der Hamburger Senats ist alles darauf eingeteilt, daß gleich ein emittierter, hartbester Philosoph in die Tür treten wird. Am Mittwoch war Ortega y Gasset von Madrid abgefahren, er ist nun drei volle Tage unterwegs. Telegrafisch hat er, am Abend keinen offiziellen Empfang mehr zu geben. Nur der spanische Konsul und ein Vertreter des Senats sind zur Begrüßung erschienen. Ich wartete mit meinem Freunde bescheiden im Hintergrund, um wenigstens einem kleinen persönlichen Eindruck von jenem überragenden Kopf der Geisteswelt zu entscheiden, dem nachzugehen, daß er nicht nur ein Gedanke, sondern auch zu wirken vermag.

Ortega hat kaum des Empfangsraum betreten, da ist auch schon unsere philosophisch-gesellschaftliche Atmosphäre, die wir in den Stunden des Wartens vorbereitet hatten, verfügbar. Ein kleiner, stämmig-elastischer Mann ist eingetreten und geht nach kräftigem Handdruck mit lebhaften Schritten zu einem Ecksofa. „Warum stehen Sie abseits!“ Wir sitzen noch nicht einmal auf, sondern, Sie sollten sich nicht abschließen. Das ist nicht

nützlich und auch nicht gut.“ In kleiner Runde sitzen wir nun um den Tisch. Noch einmal unternimmt Ortega einen Angriff auf unsere Hemmungen. „Ich bin fünftausend Meilen weit zu Ihnen gerufen. Nun müssen Sie mir wenigstens hier schnell näher kommen.“ Ortega nimmt unsere Zurückhaltung symbolisch. Die Deutschen sollten sich bald wieder auflösen. Es ist umgeben, wenn man allmählich in Resignation verfällt. Da sammeln sich nur Blicke an, die Menschen quämen sich unmöglich, sie leiden und ertönen schließlich alle unter Kritik.
Nach dieser ermunternden Einleitung kommt rasch ein überaus lebendiges Gespräch zustande. „Sie sind jung. Ich muß wissen, was die deutsche Jugend heute denkt. Was tun Sie?“ Es interessiert Ortega, zu erfahren, in welcher Weise ein Psychologe heute in der deutschen öffentlichen Verwaltung wirkt. „O, das ist sehr wichtig, gewisse Menschen für den Staatsdienst auszuwählen. Sie bauen ein neues Fundament.“ Aber, so mahnt Ortega, die Menschen sind keine fertigen sprachlichen Leisten, man muß ihnen dauernd behilflich sein, es zu werden.

Der Vertreter des Gästehauses kommt vorsetzt mit Wein und Zigaretten. Ortega ist keineswegs Abnehmend, wie trinken und rauchen. Der Philosoph holt sich plötzlich noch einmal die Zigarettenkassette heraus, der Name „Texas“ erregt seine Aufmerksamkeit, und man spricht jetzt über die Qualität der deutschen „Staatseigenen Zigaretten“. Klärt der spanische Konsul ein paar Punkte des Programms für die nächsten Tage.

Mein Freund möchte nun einige Aufnahmen der Goethe-Fest machen. „Bitte, ich habe nichts dagegen. Aber — ich sehe wohl sehr müde aus!“ Ortega wendet sich fragend an seine beiden Beisitzerbeide von der spanischen Gesellschaft in Hamburg, die ihn von der Grenze in Benlheim abgeholt haben. „Nicht wahr, heute vormittag war ich bedovant frischer?“ Im Nu ist der Meister mitten in eine physiognomisch-minimale Betrachtung. „Die Wirkung eines Geisteslebens ist immer davon ab, ob diese Partien hier in Aktion sind.“ Ortega weist auf seine Kiefermuskeln hin und beginnt die Ausführungen mit lebhaften Gesten.

Die geplanten Vorträge in Deutschland sind jetzt Gegenstand des Gesprächs. „Vieleicht sind Sie enttäuscht. Von meinem Schicksal an der Goetheischen Welt werde ich gar nicht sprechen. Nur das Profil des heutigen Goethes sollte uns beschäftigen.“ Wenn sich der Mensch nach Verleugern ausrichten versuche, könne er leicht schlecht, unsicher oder großwahnsinnig werden. „Aber wirklich, mein Leben hat uns in erster Linie zu interessieren.“ Ortega spricht über sein Madrider „Instituto de Humanidades“. Es gilt ein ganz lebendiges, isoliertes Mauerwerk. Die volle Weite des gegenwärtigen Lebens steht zur Diskussion. Bei meinem Vortrag in Marburg werden Nikolai Hartmann und die anderen deutschen Philosophen anwesend sein, und ich werde über Kant und die reine Vernunft sprechen müssen. Aber die Philosophie, Vernunft soll nicht als Waise kommen.“

Immer wieder ist die Lebenswirklichkeit zentraler. Gesprächsgegenstand: Der Mensch der Gegenwart — zweifellos kein erfreuliches Bild! Ortega ist froh, sich zu erheben, er sieht mit unheimlicher Schärfe die Notstände unserer Zeit. „Aber das muß man wissen: In jedem Negativen liegt die Chance zum Positiven“. Die Verzweiflung ist die eigentliche Katastrophe und nicht das Ereignis selbst. „Ich komme gerade aus Amerika, und da habe ich eine überraschende Feststellung gemacht. Amerika ist im Begriff, sich zu europäisieren.“ Ortega hat sich etwas zu erheben, ich schenke keinen weiteren Kommentar, das Gespräch springt immer wieder schnell auf andere Fragen über. „Der ich heute, in diesem Moment noch lange hinaus. Amerika europäisiert sich! Was bedeutet das?“ Der Positivismus ist nicht mehr, es ist als Fließpunkt zu verbuchen. Also auch Amerika treibt unweigerlich der Katastrophe entgegen, so wie wir nur so weiterleben, es sei eine solche Deutung kann sich im Banne ortsgerechter Gedanken nicht lange halten. Man wird verwundern, daß es gerade unsere Kultur hat sich heute noch eine starke richtunggebende Kraft. Bei einem solchen doch, als tiefste Seefahrer, unter dem Wind zu bleiben.“

Hamburger Allgemeine: „Warum stehen Sie abseits?“, artículo firmado por Gerhard Munsch. [29 de agosto de 1949]

Hamburger Echo: “Der Mensch wirkt alles durch seine Persönlichkeit”.
[30 de agosto de 1949]

Hamburger Freie Presse: "Hamburgs Festakt". [30 de agosto de 1949]

Hamburger Freie Presse: "Mit Ortega y Gasset um Goethe". [30 de agosto de 1949]

Niederdeutsche Zeitung: "Goethe, ein Europäisches Ereignis". [30 de agosto de 1949]

Westdeutsche Allgemeine: "Aus der Lexikon der Zeit | Ortega y Gasset". [30 de agosto de 1949]



Westdeutsche Allgemeine: "Ortega y Gasset". [30 de agosto de 1949]

Nordseezeitung: "Ortega y Gasset's Deutschlandbesuch | Die Zivilisation ist ein Spinnennetz". [31 de agosto de 1949]

Recorte de prensa sin nombre del diario: "Goethe-Feiern in West und Ost". [Agosto de 1949]

Recorte de prensa sin nombre del diario: "Ortega y Gasset, Spanien". [Agosto de 1949]

Die Zeit: "Ortega y Gasset im Gespräch". [1 de septiembre de 1949]

La segunda conferencia en Hamburgo: “Goethe ohne Weimar”. 1 de septiembre de 1949

Según consta en la última edición de las *Obras completas*, “El primero de septiembre de 1949 Ortega impartió una conferencia con este título [«Goethe sin Weimar»] en el Grössen Hörsaal de la Universidad de Hamburgo, invitado por la Gesellschaft Goethefreunde de Weimar. El texto, leído en alemán, era un desarrollo ampliado del preparado para su intervención el 12 de julio en Aspen, que luego repitió en Berlín y en Stuttgart” (X, 470).

Un día después de la segunda conferencia ante la *Goethe-Gesellschaft*, 2 de septiembre, el *Hamburger Allgemeine* publicó una crónica titulada “Vom gefährlichen Leben. Ortega y Gassetts zweite Hamburger Rede: «Goethe ohne Weimar»” (“Sobre la vida peligrosa. Segundo discurso en Hamburgo de Ortega y Gasset: «Goethe sin Weimar»”), donde se cuenta la siguiente anécdota, acontecida aquellos días, para justificar el titular: “La vida de cada uno, dice, que se nos ha dado «se nos da vacía». Tenemos que luchar por ella y conquistarla por nosotros mismos a diario. [...] Al principio de su discurso aportó de ello, no disertando sino «charlando», un ejemplo tan encantador como revelador. Una señora le había dirigido en la calle, durante estos días de su visita a Hamburgo, estas palabras: «¿Es usted el señor Ortega?». Ortega le contestó: «Simpatía señora, solo vagamente»³⁶. La anécdota completa se narra en la página 28 del tomo X de la última edición de las *Obras completas*.

El mismo día dos, el *Hamburger Abendblatt* también publicó el resumen de la conferencia bajo el título “Weimar, el caparazón de Goethe”³⁷. Una conferencia de Ortega y Gasset en la Sociedad Goethe” (“Weimar - Goethes Schutzpanzer. Ein Vortrag Ortega y Gassetts in der Goethe-Gesellschaft”), junto a una crónica de lo acontecido en la Universidad titulada “Su ley era la pelota... Ortega y Gasset habló ante la Sociedad Goethe en la Universidad”

³⁶ “Jedes Leben, so sagt er, das uns gegeben wird, «wird uns leer gegeben». Wir müssen es uns tagtäglich erkämpfen und erobern. [...] Er fand dafür, «plaudernd», wie er es gleich zu Anfang seiner Rede versprach, nicht dozierend, ein so charmantes wie aufschlußreiches Beispiel. Eine Dame hatte ihn in diesen Tagen seines Hamburger Besuchs auf der Straße angesprochen mit dem Worten: «Sind Sie Herr Ortega?». Ortega antwortete ihr: «Gnädige Frau, nur ungefähr».”

³⁷ En el texto de las *Obras completas* podemos leer, al final de la conferencia: “Ahora bien, Goethe, que era como escritor sumamente valiente, no era valiente ante la vida. Por lo mismo que era hipersensible ante su riqueza, sus vicisitudes, sobre todo, ante su imprevisible, irracional componente de hacer. Dada esta situación, como era de una portentosa vitalidad, en el sentido estrictamente zoológico de la palabra, se crea una coraza defensiva, un dermatoesqueleto o costra, dentro de la cual poder existir defendido. Esta costra defensiva, que a fuer de tal no tenía en la economía de su existencia otro papel que el de no ser nada por sí, más que materia córnea, caparazón de cangrejo, fue para él Weimar. Me despido ahora de ustedes dejándoles en la cabeza esta barroca imagen: Goethe entre los modos de ser hombre representa el crustáceo” (X, 34).

("Sein Gesetz war die Kugel... Ortega y Gasset sprach vor der Goethe-Gesellschaft in der Universität"). El público, compuesto por estudiantes, investigadores, profesores y aficionados, llenó completamente la *Hörsaal* A de la Universidad y muchos asistentes se concentraron en la sala B, "los cuales, sin embargo, dado que el sistema de retransmisión falló, tuvieron que irse a casa sin haber escuchado la conferencia"³⁸.

Documentos:

Hamburger Abendblatt: "Weimar - Goethes Schutzpanzer | Ein Vortrag Ortega y Gassets in der Goethe-Gesellschaft". [2 de septiembre de 1949]



³⁸ "die jedoch, da die Übertragungsanlage ausfiel, nach Hause gehen mussten, ohne den Vortrag gehört zu haben".

Hamburger Abendblatt: "Sein Gesetz war die Kugel... | Ortega y Gasset sprach vor der Goethe-Gesellschaft in der Universität". [2 de septiembre de 1949]



Hamburger Allgemeine: "Vom gefährlichen Leben | Ortega y Gasset's zweite Hamburger Rede: «Goethe ohne Weimar»". [2 de septiembre de 1949]



2ª Conferencia en
Hamburg

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 27. 2013
noviembre-abril

Repercusión de las conferencias de Hamburgo

La prensa de Stuttgart también se hizo eco de las conferencias en Hamburgo y aprovechó la circunstancia para anunciar la próxima visita del pensador a Wurtemberg-Baden. El 2 de septiembre el *Schwarzwälder Post* publicó una semblanza del español titulada “Der Aristokrat des Liberalismus” (“El aristócrata del liberalismo”).

En España, la noticia de las conferencias en Hamburgo no tarda en llegar. El día 29 aparece la crónica, titulada “La conferencia de Ortega y Gasset”, en la *Hoja del lunes* de San Sebastián. El 3 de septiembre, se publican sendas fotografías en el *Diario Vasco* y en *La voz de España*, con los títulos “Ortega y Gasset, en Alemania” y “Ortega y Gasset, en el centenario de Goethe”, respectivamente. El 9 de septiembre de 1949 apareció en *La Vanguardia* la noticia del éxito de las conferencias orteguianas en Hamburgo, en un artículo acompañado de una fotografía del filósofo con el burgomaestre Brauer. “El pensador español —dice el pie de foto— don José Ortega y Gasset es felicitado por el alcalde de Hamburgo, después de la conferencia que pronunció con motivo del bicentenario de Goethe y de serle impuesta la medalla del poeta”.

Se conserva también, en el Archivo de la Fundación, un recorte de un rotativo italiano, el *Corriere d'Informazione*, del 26 de septiembre, enviado por Gregorio Marañón Moya a Ortega en carta de 6 de Octubre de 1949, con una fotografía de los tres miembros de la familia que pasaron por Hamburgo, con el siguiente texto en el pie: “Ortega y Gasset captado por el objetivo junto a su esposa y su hijo en Hamburgo, donde el filósofo español ha sido el orador principal en la conmemoración de Goethe”³⁹.

En otro recorte de prensa alemana, sin identificar pero fechado en 1949 y titulado “Frutos del árbol del conocimiento” (“Früchte vom Baum der Erkenntnis”), se recogen unas fotografías de Ortega en Hamburgo, acompañadas del texto: “Él es el gran señor de los pensadores de Europa y no solo un sabio representativo, sino además, como estas imágenes de Susanne Schapowalow muestran, un espíritu alegre y un conversador encantador. Ha pronunciado conferencias a la memoria de Goethe en Hamburgo y Stuttgart”⁴⁰.

En el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón se conserva una nutrida colección de fotografías de la primera de las conferencias en Hamburgo, enviadas por el cónsul Julio Palencia en carta del 14 de octubre. Ya de regreso a Madrid, Ortega recuerda con nostalgia las jornadas

³⁹ “Ortega y Gasset colto dall’obiettivo assieme a la moglie e al figlio ad Amburgo, dove il filosofo spagnolo è stato il principale oratore alla commemorazione di Goethe”.

⁴⁰ “Er ist der Grandseigneur unter den Denkern Europas und nicht nur ein repräsentativer Weiser, sondern, wie diese Bilder von Susanne Schapowalow zeigen, auch ein fröhlicher Geist und charmante Plauderer. Er Sprach zu Goethes Gedenken in Hamburg und Stuttgart”.

pasadas en la ciudad hanseática y así lo pone de manifiesto en una misiva remitida al amigo Palencia el 23 de septiembre, en la que le solicita le envíe las fotografías que aquí se reproducen, con las siguientes palabras:

Querido Julio:

Ayer llegué a Madrid, rizando el rizo de las peregrinaciones mías en este verano que, como en parte has podido observar *de visu*, han sido morrocotudas. Y quiero, inmediatamente, enviarte a ti y a Vieta la expresión de mi cariño y de mi agradecimiento por el generoso esfuerzo que habéis puesto en facilitarme este viaje de Alemania. Vuestra casa, aunque no he podido gozar de ella con la tranquilidad y despaciosidad que hubiera deseado, es un ámbito lleno de simpatía y de hospitalidad.

Te agradecería que me escribieses sobre los pequeños asuntos referentes a mí que quedasen ahí pendientes, dado que los haya. También me atrevería a pedirte que procures pedir el mayor número posible de fotografías entre las innumerables que ahí me hicieron. Sobre todo desearía tener una en que estoy saludando al burgomaestre Brauer y que ha sido publicada en los periódicos de aquí. Es magnífica. [...]

No imaginas la nostalgia que siento de mis días de Hamburgo. De cuando en cuando prorrumpo en una súbita carcajada recordando tu cara cuando yo, muy en serio, te hablaba en alemán. Porque lo gracioso del caso no es que yo te hablase en alemán olvidando que no lo entendías, sino que yo creía que te estaba hablando en español porque con mis viajes de este verano, me he convertido en una Babel semoviente y ya se me han confundido en la cabeza todas las gramáticas y todos los léxicos.

Como sabes, lo de Berlín y de Stuttgart fue todavía más delirante que lo de Hamburgo..., y ya es decir. Todo ello parece llevar a que vuelva pronto y con toda calma por esas tierras, y especialmente por Hamburgo.

Con el más afectuoso saludo para Zoé y tu cuñada, te envío un abrazo de vieja amistad.

Documentos:

Schwarzwälder Post: "Der Aristokrat des Liberalismus". [2 de septiembre de 1949]

Diario Vasco: "Ortega y Gasset, en Alemania". [3 de septiembre de 1949]

La Voz de España: "Ortega y Gasset, en el centenario de Goethe". [3 de septiembre de 1949]

La Vanguardia: “Hamburgo. El pensador español don José Ortega y Gasset...”. [9 de septiembre de 1949]



Carta de José Ortega y Gasset a Julio Palencia Tubau. 23 de septiembre de 1949

23 Setiembre 1949

Dr. D. Julio Palencia
Hamburgo

Querido Julio

Ayer llamé a Madrid, risando el raso de las peregrinaciones mías en este verano que, como en parte has podido observar de vivo, han sido sorpresas. Y quiero, inmediatamente, enviarte a tí y a Vía la expresión de mi cordialidad y de mi agradecimiento por el generoso esfuerzo que habéis puesto en facilitarme este viaje de Alemania. Vuestra casa, aunque no ha podido gozar de ella con la tranquilidad y despretensión que hubiera deseado, es un ámbito lleno de simpatía y de hospitalidad.

Te agradecería que me escribieras sobre los pequeños asuntos referentes a mí que quedasen ahí pendientes, dadas que los hay. También me agradecería a poderte que procuras pedir el mayor número posible de fotografías entre las innumerables que ahí se hicieron. Sobre todo desearía tener una en que estoy saludando al burgomaestre Bremer y que ha sido publicada en los periódicos de aquí. Es magnífica.

Supongo que el librero Klotzner - Steinstrasse - te irá enviando libros para mí y te quedaría sobremano recolectar si me los fuesen enviando ahí comodidad por la valija.

2/

No imaginas la nostalgia que siento de mis días de Hamburgo. De cuando en cuando prorroga en una edicta carajada recordando tu cara cuando yo, muy en serio, te hablaba en alemán. Porque la gracia del caso no es que yo te hablaba en alemán olvidando que no lo entendías, sino que yo creía que te estaba hablando en español porque con mis viajes de este verano, me he convertido en una Nobel senoviente y ya se me han confundido en la cabeza todas las grafías y todos los idiomas.

Como sabes, lo de Berlín y de Stuttgart fue telefónico delirante que lo de Hamburgo ya es decir. Todo ello parece llevar a que vuelva pronto y con toda calma por esas tierras, y especialmente por Hamburgo.

Con el más afectuoso saludo para los y tu ciudad, te envío un abrazo de vieja amistad.

Corriere d'Informazione: Una fotografía de D. José Ortega y Gasset [26 de septiembre de 1949]

Fotografía de José Ortega y Gasset con su mujer Rosa Spottorno Topete y su hijo Miguel leyendo una revista en Hamburgo. [Septiembre 1949]



Recorte de prensa sin identificar titulado “Früchte vom baum der erkenntnis” que recoge unas fotografías de José Ortega y Gasset en Hamburgo, realizadas por Susanne Schapowalow. [1949]



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

Artículos

*Raciovitalismo y forma de vida. La noción orteguiana de “creencia”
comparada con el concepto wittgensteiniano de “certeza”*

José María Ariso

*Reflexiones sobre el papel de Ortega y Gasset en la recepción de la teoría
psicoanalítica en la cultura hispánica*

Domingo Fernández Agis

*La recepción de José Ortega y Gasset en los primeros escritos
de María Zambrano*

Juana Sánchez-Gey Venegas

Arte y representación en la estética orteguiana

María del Carmen Avendaño de Aliaga y María Janovich

Lectura socialista y keynesiana de Ortega y Gasset

Jesús Ruiz Fernández

Raciovitalismo y forma de vida

La noción orteguiana de "creencia" comparada con el concepto wittgensteiniano de "certeza"*

José María Ariso

ORCID: 0000-0003-4594-6388

Resumen

Es evidente que hay similitudes muy claras entre el concepto de "creencia" que José Ortega y Gasset usa en su obra tardía —sobre todo en *Ideas y creencias*— y la noción de "certeza" que Ludwig Wittgenstein desarrolla en su obra póstuma *Sobre la certeza*. Sin embargo, en este artículo se mostrará que tras estas similitudes superficiales existen profundas diferencias, pues los conceptos citados constituyen respuestas similares a problemas diferentes.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Wittgenstein, creencia, idea, certeza, duda, escepticismo, animalidad, inefabilidad

Abstract

It is evident there are striking similarities between the concept of "belief" José Ortega y Gasset uses in his late work —above all, in *Ideas and Beliefs*— and the notion of "certainty" Ludwig Wittgenstein develops in his posthumous work *On Certainty*. In this paper, however, it will be shown that there are deep differences behind these superficial similarities, for the above mentioned concepts constitute similar answers to different problems.

Keywords

Ortega y Gasset, Wittgenstein, belief, idea, certainty, doubt, scepticism, animality, ineffability

Introducción

Si nos conformamos con aceptar descripciones o clasificaciones simplistas como las que invitan a contemplar a José Ortega y Gasset como un fenomenólogo realista de origen neokantiano y a Ludwig Wittgenstein como el principal precursor de la filosofía analítica, puede parecer ciertamente extraño tratar de comparar e incluso buscar notorias similitudes entre las obras de ambos pensadores, extrañeza que puede hallar una justificación añadida en el hecho de que no hay ninguna prueba de que ninguno de estos auto-

* Este trabajo constituye una versión reducida y notablemente modificada del artículo publicado originalmente en alemán "Unbegründeter Glaube bei Wittgenstein und Ortega y Gasset: Ähnliche Antworten auf unterschiedliche Probleme", *Wittgenstein-Studien*, 2, 2011, pp. 219-248. La versión en castellano que aquí presento ha sido elaborada dentro del proyecto de investigación "Normatividad y Praxis: el debate actual después de Wittgenstein" (FFI2010-15975).

Cómo citar este artículo:

Ariso, J. M. (2013). Raciovitalismo y forma de vida. La noción orteguiana de "creencia" comparada con el concepto wittgensteiniano de "certeza". *Revista de Estudios Ortegaianos*, (27), 107-128.
<https://doi.org/10.63487/reo.398>



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

Revista de
 Estudios Ortegaianos
 N° 27. 2013
 noviembre-abril

res –a pesar de ser contemporáneos¹– conociera la obra del otro. A pesar de esta aparente lejanía, Jacobo Muñoz destacó una similitud entre la noción orteguiana de “creencia” y las observaciones de Wittgenstein sobre la “creencia religiosa” debido a su “condición «reguladora» de la vida”², tras lo cual otros autores como Kevin Mulligan³ y José Navarro⁴ llamaron la atención sobre algunas coincidencias entre la “creencia” orteguiana y la “certeza” wittgensteiniana. Mención especial merece un trabajo previo de M. Jeroen van den Hoven, el cual se propuso mostrar que a Ortega se le puede atribuir también el fundamentalismo praxeológico –según el cual la justificación de la evidencia no radica en una proposición sino en una manera de actuar– que en opinión de Rudolf Haller cabe apreciar en la obra póstuma de Wittgenstein *Sobre la certeza*⁵, con lo que a juicio de van den Hoven quedaría en entredicho la afirmación de Haller según la cual Wittgenstein fue el primer filósofo que mostró claramente que la justificación epistémica concluye sin conducir a un regreso infinito o a un círculo vicioso⁶. Teniendo en cuenta lo dicho por van den Hoven, podríamos estar tentados a pensar que las concepciones que Ortega y Wittgenstein tenían de la “creencia” y la “certeza” respectivamente son prácticamente idénticas, en cuyo caso le correspondería al filósofo madrileño el mérito de haber ofrecido su versión de esta gran aportación filosófica quince años antes que el vienés⁷. No obstante, en el presente trabajo espero mostrar que, si bien Ortega y Wittgenstein han contribuido sobremanera al desarrollo de lo que Mulligan denominó “certeza primitiva” (*primitive certainty*)⁸, hay profundas

¹ Efectivamente, Ortega (Madrid, 1883 – Madrid, 1955) y Wittgenstein (Viena, 1899 – Cambridge, 1951) fueron filósofos contemporáneos.

² Jacobo MUÑOZ, “Los límites de la creencia”, *Thémata*, 16 (1996), p. 250.

³ Kevin MULLIGAN, “Getting Geist – Certainty, Rules and Us”, en Mélika OUELHANI (ed.), *Cinquantième Ludwig Wittgenstein, Proceedings of the 2001 Tunis Wittgenstein Conference*. Tunis: University of Tunis, 2001, pp. 35-62.

⁴ José NAVARRO, “On Life and Language: Limit, Context and Belief in Wittgenstein and Ortega y Gasset”, en Paul WEINGARTNER y Winfried LÖFFLER (eds.), *Pre-Proceedings of the 26th International Wittgenstein Symposium*. Kirchberg am Wechsel: öbv-hpt, 2003, pp. 257-259.

⁵ Cfr. Rudolf HALLER, “Justification and praxeological foundationalism”, *Inquiry*, 31 (1988), p. 339.

⁶ Cfr. M. Jeroen VAN DEN HOVEN, “Wittgenstein and Ortega y Gasset on Certainty”, en Rudolf HALLER y Johannes BRANDL (eds.), *Wittgenstein – Towards a Re-Evaluation: II, Pre-Proceedings of the 14th International Wittgenstein Symposium*. Viena: Hölder-Pichler-Tempsky, 1990, p. 273.

⁷ Concretamente, el manuscrito *Ideas y creencias* fue fechado por Ortega en diciembre de 1934, mientras que Wittgenstein elaboró las notas compiladas con el título *Sobre la certeza* durante los dieciocho últimos meses de su vida: de hecho, escribió la última nota el 27 de abril de 1951, sólo dos días antes de su fallecimiento.

⁸ Este tipo de certeza, que también fue analizada a lo largo del siglo XX por otros filósofos como Reinach, Leyendecker, Husserl y Scheler –si bien cada uno de ellos usó distintas denominaciones–, no consiste según Mulligan en un proceso cognitivo a pesar de estar estrechamente

diferencias que subyacen a sus respectivas versiones de la susodicha “certeza primitiva” por constituir éstas respuestas similares a problemas diferentes. Con el fin de mostrar dichas diferencias, en el primer capítulo comenzaré describiendo las líneas básicas del uso que hizo Ortega del concepto de “creencia” y del empleo que Wittgenstein hizo de la noción de “certeza”. En el segundo capítulo analizaré dos cuestiones tan estrechamente relacionadas entre sí como son el papel de la acción y la animalidad en la obra tardía de Ortega y Wittgenstein. Posteriormente, ya en el tercer capítulo, señalaré las diferencias subyacentes al carácter inefable de nuestras creencias y certezas. En el cuarto capítulo me referiré a los sistemas en los que según Ortega y Wittgenstein se inscriben las creencias y las certezas, con lo que me encontraré en una perspectiva óptima para mostrar cuán diferentes son sus respectivas concepciones de la duda. Por último, tras describir las diferencias existentes entre las nociones de “creencia” y “certeza” llamaré la atención sobre los que tal vez sean los dos puntos de contacto más importantes entre las filosofías tardías de Ortega y Wittgenstein. Me refiero, por un lado, a su talante marcadamente antiintelectualista, y por otro lado, y muy especialmente, al modo en que ambas filosofías –si se me permite la expresión– emergen de la vida, tal y como se aprecia en el raciovitalismo orteguiano y en la noción wittgensteiniana de “forma de vida” (*Lebensform*).

1. “Creencias” y “certezas”

Un breve repaso a los contextos filosóficos dentro de los cuales surgen *Ideas y creencias* y *Sobre la certeza* nos ayudará a vislumbrar cuán diferentes eran las intenciones que movieron a ambos autores a elaborar estas obras. En lo que respecta a *Sobre la certeza*, el propósito fundamental de Wittgenstein era criticar la refutación que George E. Moore hizo del escepticismo respecto a la existencia de los objetos físicos: pues Moore consideraba múltiples proposiciones del tipo “Sé con certeza que p” –por ejemplo, “en el momento presente hay un cuerpo humano vivo que es *mío*”, “soy un ser humano y he tenido [...] diferentes experiencias de muchos tipos distintos”, etc.⁹– como proposiciones empíricas cuya inmunidad a la duda pretendía demostrar, mientras que Wittgenstein

relacionada con nuestra percepción, nuestras acciones, y nuestra actitud hacia los propios estados mentales y muchas proposiciones contingentes. De hecho, sería esta certeza primitiva lo que nos permite estar seguros de lo que alguien quiere decir al usar una expresión en concreto o de que una determinada acción constituya el seguimiento de una regla. Kevin MULLIGAN, “Getting Geist – Certainty, Rules and Us”, ob. cit., pp. 36 y 53.

⁹ G. E. MOORE, “Defensa del sentido común”, en George Edward MOORE, *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Barcelona: Orbis, 1983, p. 50.

presuponía que estas proposiciones son indudables no porque haya algo inherente a ellas que les confiera su estatus lógico, sino simplemente porque en nuestra manera de hablar y actuar las tratamos como ciertas e indudables. Ortega, por su parte, advirtió que hoy en día somos capaces ya de percibir la ironía socrática de intentar sustituir la vida espontánea por la razón pura, con la particularidad añadida de que así como Sócrates vislumbró el punto a partir del cual la razón despliega su poderío, hoy hemos descubierto su límite: pues hemos redescubierto la espontaneidad –lo que realmente somos– tras la racionalidad. Por tanto, la tarea que Ortega atribuye a nuestro tiempo no es otra que la de sustituir la razón pura por una razón vital¹⁰, concepto que pretendió desarrollar en una obra, *Aurora de la razón histórica*, que nunca llegó a ver la luz. Sin embargo, Ortega llegó a publicar el que debía ser el primer capítulo de dicha obra, un capítulo titulado "Ideas y creencias" que apareció el año 1937 con el título "*Von der Lebensfunktion der Ideen*" en la *Europäischen Revue*, texto en el cual la dualidad entre las ideas y las creencias se asemeja bastante a la dualidad existente entre la razón pura y la razón vital: no en vano Ortega nos invita allí a distinguir con toda claridad la "vida intelectual" de la vida que realmente somos, la viviente, la real¹¹.

Una vez hecha esta brevísima introducción a las motivaciones subyacentes a *Sobre la certeza* e *Ideas y creencias*, estamos ya en condiciones de describir la primera afinidad existente entre ambas obras: me refiero a la consideración del hombre como *heredero*. No en vano Ortega llega a destacar esta condición de "heredero" como el principal rasgo distintivo del hombre frente al animal. Lo que hereda el hombre es nada más ni nada menos que la realidad configurada a partir de creencias que a su vez son fruto de los esfuerzos de sus antepasados. A modo de ejemplo, la realidad de la Tierra como astro o materia cósmica no procede directamente de la Tierra, sino que constituye una idea elaborada por muchos antepasados del mismo modo que si para el hombre del siglo VI a. de C. la Tierra le era una diosa con voluntad propia fue debido también a que sus antepasados inventaron dicha idea. Gracias a esos esfuerzos el hombre sabe en buena medida cómo habérselas con la Tierra y puede evitar así el incesante terror que le generaría desenvolverse en un entorno respecto al cual no tuviera creencia alguna¹². En el fondo, añade Ortega, el hombre es "crédulo" porque el más profundo estrato de su vida está formado precisamente por

¹⁰ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1987.

¹¹ José ORTEGA Y GASSET, "Ideas y creencias", en José ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias (y otros ensayos de filosofía)*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2007a, p. 30.

¹² *Ibid.*, pp. 44-45.

creencias¹³; pero nos encontramos en esas creencias sin que podamos saber cómo hemos llegado a ellas¹⁴. El carácter inconsciente de esta credulidad es acentuado por Wittgenstein cuando reconoce que no aprende las certezas de forma explícita¹⁵ o que no ha llegado a ellas conscientemente: por ejemplo, a través de un determinado proceso de pensamiento¹⁶. De hecho, se puede decir que presenta su noción de “imagen del mundo” (*Weltbild*) –entendida como la imagen generada por el conjunto de certezas que posee un individuo– como algo heredado, pues la define como el “trasfondo” que le “viene dado”: al fin y al cabo, ni se ha convencido a sí mismo de que es la imagen correcta ni está convencido de su corrección¹⁷. Simplemente es partícipe de ella. Para comprobar que una imagen del mundo es la correcta o la verdadera debería ser posible alcanzar un punto de vista ajeno a toda imagen del mundo; sin embargo, la propia imagen del mundo es la referencia a partir de la cual distinguimos entre lo verdadero y falso¹⁸. Para aclarar cómo se desarrolla este trasfondo, Wittgenstein dirige nuestra atención al aprendizaje infantil de la lengua materna: de este modo intenta mostrar que los juegos de lenguaje sólo se pueden adquirir a partir de la acción y la total ausencia de duda¹⁹. “Cuando el niño aprende el lenguaje”, dice Wittgenstein, “aprende al mismo tiempo lo que es preciso investigar y no investigar”²⁰. En otras palabras: cuando el niño aprende el lenguaje, aprende también qué puede ser puesto en duda y qué es inmune a la duda. A modo de ejemplo, el niño no aprende que hay libros o sillas, “sino que aprende a tomar los libros, a sentarse en las sillas, etc.”. Las preguntas por la

¹³ *Ibid.*, p. 34.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, p. 55.

¹⁵ Cfr. Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa, 1997, §152.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, §103.

¹⁷ *Ibid.*, §94.

¹⁸ Cfr. *idem*. Dicho de otro modo, sólo tiene sentido hablar de “verdadero” y “falso” desde una determinada imagen del mundo, o lo que es lo mismo, desde una perspectiva en la que ya se presupongan múltiples certezas como incuestionables.

¹⁹ Wittgenstein definió escuetamente el “juego de lenguaje” como el “todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido”. Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, 1988, §7. Ahora bien, las certezas son los presupuestos sobre los que se asientan los juegos de lenguaje. Esto mismo es lo que quiere decir Wittgenstein cuando escribe “daß die Zweifellosigkeit zum Wesen des Sprachspiels gehört” (Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, ob. cit., §370), fragmento que Josep Lluís Prades y Vicent Raga vertieron incorrectamente al castellano al traducirlo con las palabras “que la ausencia de duda pertenece al juego de lenguaje”, si bien la traducción correcta debería precisar que dicha ausencia de duda –entendida como un sinónimo de “certeza”– pertenece “a la esencia del juego de lenguaje”. En el tercer capítulo, cuando aborde el problema de la inefabilidad de creencias y certezas, arrojaré luz sobre este punto.

²⁰ *Ibid.*, §472.

existencia de los objetos físicos surgen más tarde²¹. Teniendo en cuenta lo dicho, ¿cómo aprende el niño que existen los objetos físicos como los libros y las sillas? La respuesta de Wittgenstein es que "el niño se traga esa consecuencia con lo que aprende"²². Dicho de otro modo, está fuera de lugar buscar razones que justifiquen nuestras certezas, pues éstas no se aceptan si y sólo si se han encontrado razones adecuadas para ello: lejos de tal cosa, se asimilan de forma implícita cuando se empieza a dominar juegos de lenguaje. De ahí que afirme Wittgenstein que el hecho de que un niño ponga repentinamente en duda lo que se le enseña sólo quiere decir que al menos hasta ese momento "no ha podido aprender ciertos juegos de lenguaje"²³.

Una afinidad más importante aún si cabe entre Ortega y Wittgenstein es que el primero contrapone la creencia a la idea, en tanto que el segundo establece una diferencia categorial entre la certeza y el conocimiento. Efectivamente, Wittgenstein hizo frente a una larga tradición filosófica que consideraba la certeza y el conocimiento como estados mentales: pero en lugar de aceptar que la diferencia entre certeza y conocimiento es una cuestión de grado, afirma explícitamente que "pertenecen a categorías diferentes"²⁴. Esta diferencia categorial gira en torno a la posibilidad de justificar la aserción de turno. Así, Wittgenstein mantiene que sólo se puede decir "sé..." cuando se esté en condiciones de ofrecer razones que sean más seguras que lo que se dice saber²⁵: precisamente por su necesidad de ser justificado, el conocimiento está siempre ligado a la posibilidad de duda y, por extensión, a la posibilidad de error. En cambio, la certeza es infundada, ya que se podrían ofrecer muchas razones para justificarla pero ninguna sería tan segura como la certeza que debe fundamentar²⁶. De hecho, la característica más importante de la certeza es que la posibilidad del error –y por tanto, también de la duda– está *lógicamente* excluida²⁷. Ortega estableció una distinción muy similar cuando señaló que

²¹ *Ibid.*, §476. Naturalmente, cuando los padres enseñan a sus hijos el nombre de objetos no les dicen: "Esto se llama «silla» y las sillas existen". Los niños aprenden a utilizar el verbo "existir" cuando se les enseña que algunas cosas –por ejemplo, los monstruos que aparecen en sus pesadillas– no existen en la realidad.

²² *Ibid.*, §143. Así, cuando a un niño se le cuenta que alguien escaló una montaña hace muchos años, no aprende que la montaña ya existía por aquel entonces: de hecho, aprende a no plantearse siquiera ese tipo de preguntas.

²³ *Ibid.*, §283.

²⁴ *Ibid.*, §308.

²⁵ *Ibid.*, §243.

²⁶ Cfr. *ibid.*, §307.

²⁷ Cfr. *ibid.*, §194. En su obra tardía, Wittgenstein usa el término "lógica" como un sinónimo de "gramática", entendiendo por tal el conjunto de reglas de nuestros juegos de lenguaje. Así pues, en este contexto la exclusión lógica de la posibilidad de error significa que éste no tiene cabida dentro de ningún juego de lenguaje por ser incompatible con nuestras certezas.

una idea sólo es tal cuando se ha tenido presente las razones que han permitido confirmar que es verdadera²⁸, mientras que en relación con la creencia afirmó explícitamente que “[c]reer algo por o en vista de razones no es constitutivo del hombre”²⁹. A pesar de que en primera instancia estas semejanzas resultan sumamente llamativas, no lo son tanto si se vuelven a traer a colación los contextos filosóficos en los que surgen las creencias orteguianas y las certezas wittgensteinianas. Pues aunque Ortega opinaba que la creencia no se apoya en razón alguna, no consideró la justificación epistemológica de las creencias como una cuestión prioritaria. Profundicemos en esta cuestión recordando brevemente qué concepción tenía Ortega de las ideas y las creencias.

Ortega concibe las ideas como ocurrencias que surgen en la vida del hombre un día concreto a una hora determinada: de ellas se puede decir que las generamos, las comunicamos, las defendemos, y luchamos por ellas hasta el punto que en algunos casos podemos llegar a dar la vida por ellas. En cambio, las creencias no aparecen en un momento dado de nuestra vida: con ellas no hacemos nada, pues se confunden con la realidad. Así como las ideas *las tenemos*, de las creencias cabe decir que *las somos* o que *estamos en ellas*³⁰. Para entender esta observación de Ortega es fundamental tener en cuenta que, a su juicio, el hecho de que toda adhesión a un pensamiento presuponga que se quiera pensar sobre ello es suficiente para mostrar “la irrealidad constitutiva de toda nuestra «vida intelectual»”. Como esta adhesión depende de nuestra voluntad, deja automáticamente de ser realidad para nosotros. Pues la realidad es la “contravoluntad, lo que nosotros no ponemos: antes bien, aquello con que topamos”³¹. De ahí que las creencias constituyan el terreno sobre el cual acontece nuestra vida. Al creer algo no tenemos una idea al respecto sino que simplemente contamos con ello: y la realidad “consiste en todo aquello con que de hecho contamos al vivir”³². Henry Le Roy Finch dijo algo casi idéntico respecto a las certezas wittgensteinianas: “They do not agree or disagree with reality; they constitute what we mean by reality” (“No concuerdan ni dejan de concordar con la realidad; constituyen lo que entendemos por realidad”)³³.

²⁸ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Vives-Goethe*. Madrid: Revista de Occidente, 1973.

²⁹ José ORTEGA Y GASSET, “Fragmentos inéditos”, en José ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias (y otros ensayos de filosofía)*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2007c, p. 65.

³⁰ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Ideas y creencias”, ob. cit., pp. 24-25. Según Manuel Cruz, afirmar que *somos* nuestras creencias permite enfatizar su dimensión constituyente de la individualidad humana, en tanto que decir que *estamos* en dichas creencias pone el acento en su dimensión común y colectiva. Cfr. Manuel CRUZ, *Filosofía contemporánea*. Madrid: Taurus, 2010, p. 259.

³¹ José ORTEGA Y GASSET, “Ideas y creencias”, ob. cit., p. 31.

³² *Ibid.*, p. 29.

³³ Henry LE ROY FINCH, *Wittgenstein – The Later Philosophy. An Exposition of the “Philosophical Investigations”*. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1977, p. 222.

Aclaremos este punto. Que los objetos físicos existen es algo que todo hombre cuerdo da por hecho o trata como cierto e indudable; pero eso no significa que sobre determinadas cuestiones conozcamos la verdad con una seguridad completa, sino que esa seguridad se relaciona con nuestra "actitud" (*Einstellung*)³⁴: pues nuestras certezas no constituyen un reflejo de la realidad, sino que la configuran. No sin razón insiste Wittgenstein en la dificultad de "percibir la falta de fundamentos de nuestra creencia"³⁵, pues para muchas personas puede resultar difícil aceptar que nuestras certezas no están ligadas a ninguna instancia superior a ellas. La fundamentación última de nuestras certezas es simplemente una "manera de actuar sin fundamentos"³⁶: en el fondo de nuestros juegos de lenguaje no se halla otra cosa que "nuestra actuación"³⁷. Por su parte, Ortega presenta las creencias como "*draomas*", o lo que es lo mismo, como "*ideomas*" –entendidos como pensamientos que expresan claramente un dogma– que se tornan acción viviente, de modo que cuando un *ideoma* deviene activo se transforma en un *draoma*, en realidad³⁸. Sin embargo, Ortega no aborda en profundidad el problema epistemológico de la fundamentación de las creencias: prueba de ello es que afirma expresamente que deja "intacta" una cuestión tan fundamental como la de si existe un estrato más profundo que el de las creencias³⁹. Lo que realmente le interesaba era considerar las creencias y las ideas como fenómenos vitales, o mejor aún, revelar cuál es "su función en el organismo de nuestro existir"⁴⁰ para poder mostrar con la mayor claridad posible que la "vida intelectual" propia del ámbito de las ideas no es la vida auténtica, la vida espontánea que realmente somos⁴¹.

³⁴ Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, ob. cit., §404.

³⁵ *Ibid.*, §166. Wittgenstein toma aquí la "creencia" como un sinónimo de "certeza". Otros pasajes de *Sobre la certeza* en los que utiliza "*Glaube*" (creencia) como sinónimo de "*Gewissheit*" (certeza) son §§ 89, 141, 144, 159-160, 173, 209.

³⁶ *Ibid.*, §110.

³⁷ *Ibid.*, §204.

³⁸ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1992a.

³⁹ José ORTEGA Y GASSET, "Ideas y creencias", ob. cit., p. 34. No obstante, Ortega señala claramente que a diferencia de la "verdad o certidumbre de conocimiento" –léase la propia de las ideas–, que debe ser probada, la "certidumbre inicial" –o sea, la derivada de las creencias– no necesita ser probada: pues en ella simplemente se está sin saber cómo. José ORTEGA Y GASSET, "Tesis para un sistema de filosofía", en *Ideas y creencias (y otros ensayos de filosofía)*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2007b, p. 16.

⁴⁰ José ORTEGA Y GASSET, "Ideas y creencias", ob. cit., p. 26.

⁴¹ Ver nota 12.

2. Acción y animalidad

Para entender correctamente la función de las creencias en nuestra vida es fundamental tener presente que *Ideas y creencias* está atravesada de principio a fin por una tensión de la que no se aprecia ni rastro en *Sobre la certeza*. Esta tensión no es otra que la lucha por la supervivencia del hombre que, de entrada, aparece arrojado a un entorno totalmente impredecible y, como tal, susceptible de encerrar grandes peligros. Como vimos anteriormente, Ortega pensaba que el primer hombre —o sea, el individuo que aún no tenía creencia alguna— vivía aterrorizado en su relación con todo lo que le rodeaba, situación en la que también nos encontraríamos nosotros mismos si no hubiéramos heredado creencia alguna de nuestros antepasados⁴². Tenemos y sostenemos las ideas, mas “la creencia es quien nos tiene y sostiene a nosotros”⁴³. Precisamente ésta es la función de las creencias en nuestra vida, una vida que aparece como un naufragio en el que las creencias nos aportan la “tierra firme” para mantenernos y orientarnos en tan crítica situación, aunque sea temporalmente. Sin embargo, Wittgenstein no se refiere ni a una necesidad de creer ni a una situación crítica que haya que afrontar de una forma u otra. En su lugar, desarrolla una actitud eminentemente descriptiva, pues su propósito no es sentenciar cómo deben comportarse los hombres, sino simplemente *ver* cómo se comportan habitualmente. Y lo que encuentra Wittgenstein al contemplar las acciones humanas es que hay cosas que los hombres tratan como ciertas —o en las que creen con firmeza—⁴⁴, es decir, que en la práctica nunca ponen en duda determinadas cosas⁴⁵. Nuestra atención se dirige así a la acción, prueba de lo cual es que Wittgenstein, en diversas ocasiones, citó con aprobación la famosa frase del *Fausto* de Goethe: “En el principio era la acción”⁴⁶. Ortega, en cambio, no ubica la acción en el principio, sino en el extremo opuesto: justamente en el final, como destino último del hombre. Efectivamente, es bien sabido que el filósofo del Manzanares distingue tres momentos en la historia humana: tras un momento inicial de alteración en el que el hombre se siente náufrago y perdido entre las cosas, sigue el *ensimismamiento* o retirada al mundo interior en el que elaborará un plan que ejecutará en el mundo cuando

⁴² Ver nota 13.

⁴³ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁴ Cfr. Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, ob. cit., §284.

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, §342.

⁴⁶ *Ibid.*, §402, Ludwig WITTGENSTEIN, *Aforismos: Cultura y valor*. Madrid: Espasa Calpe, 1996, p. 76. Como vimos anteriormente, Wittgenstein señaló que en el fondo de nuestros juegos de lenguaje no se podía encontrar otra cosa que “nuestra actuación” o “una manera de actuar sin fundamentos”. Ver notas 37 y 38.

vuelve a él en el tercer momento: el de la *acción*, que sólo será auténtica cuando se derive del pensamiento previo⁴⁷.

El contraste entre la presencia y la ausencia de la tensión a la que he aludido en el párrafo anterior se refleja también en las distintas comparaciones que Ortega y Wittgenstein realizan entre el hombre y el animal. Ortega advierte que en los parques zoológicos se puede apreciar cómo unas bestias tan cercanas a nosotros como los monos se hallan en constante estado de alerta e inquietud, atentos a todas y cada una de las señales procedentes de su entorno como si temieran que en cualquier momento pudiera surgir un peligro ante el que deberán reaccionar con extraordinaria prontitud para conservar su vida⁴⁸. Esta situación de constante pavor sería similar a la del hombre que no tuviera creencias: de hecho, la sustancia del hombre no es sino "peligro", hasta el punto que su principal obligación es la de "guardar el equilibrio"⁴⁹. Ortega añade que el hombre es esencialmente "drama": pues la principal característica del drama es que no se sabe qué va a suceder, por lo que cada instante está marcado por el riesgo y el peligro⁵⁰. Mas a diferencia del animal, el hombre se puede meter dentro de sí mismo para ocuparse así exclusivamente de él y desentenderse del entorno⁵¹. Así puede el hombre retirarse a su propia intimidad para forjar ideas sobre el entorno y la forma de dominarlo: de este modo puede volver posteriormente al mundo para poner en práctica el plan que había elaborado en su intimidad⁵². Esto significa que el hombre vive en mayor o menor medida una doble vida: la pseudo-realidad en la que convive con otros hombres y la auténtica vida interior caracterizada por la radical soledad que entraña⁵³. Este "mundo interior" constituye la diferencia fundamental entre el hombre y el animal, pues posibilita que el hombre pueda vivir desde sí mismo sin estar tiranizado por lo *otro*, por cualquier cosa que no sea él⁵⁴. Wittgenstein, en cambio, no aborda este problema. Tal y como veremos posteriormente, en

⁴⁷ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2006, pp. 30-31 y 36. En este punto cabría objetar que el carácter cíclico y complejo del proceso que acabo de describir tienen como consecuencia que la acción no se halle al final del mismo, sino que simplemente constituye una fase más de dicho ciclo. Sin embargo, lo que quiero destacar es que Ortega considera la acción como el fin último del pensamiento, o si se quiere, de la actividad intelectual humana. Prueba de ello es el siguiente fragmento: "El destino del hombre es, pues, primariamente, *acción*. No vivimos para pensar, sino al revés: pensamos para lograr pervivir". *Ibid.*, p. 31.

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, p. 24.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 39.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 32.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, p. 25.

⁵² Cfr. *ibid.*, p. 30.

⁵³ Cfr. *ibid.*, p. 150.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 25.

Sobre la certeza se analiza la decisión de aferrarse a una certeza que ha resultado cuestionada –o mejor dicho, que parece haber sido cuestionada–⁵⁵; ahora bien, al analizar esta decisión, Wittgenstein no se refiere en ningún momento a la necesidad de sumergirse en un mundo interior. Dentro del contexto de *Sobre la certeza* la principal obligación del hombre no es en modo alguno guardar el equilibrio⁵⁶. Es verdad que Wittgenstein se pregunta “¿Qué diríamos si sucediera algo realmente inaudito?”⁵⁷ Pero al plantearse esta cuestión su intención es mostrar que la mera posibilidad de imaginarse tales acontecimientos no significa que la duda escéptica adquiera influencia alguna sobre nuestra imagen del mundo, o si se quiere, sobre el conjunto de nuestras certezas: pues en nuestros juegos de lenguaje no hay lugar para dudas que pongan en cuestión nuestras certezas, por lo que en dichos juegos tampoco hay cabida para pruebas que pudieran revelar que habíamos cometido un error al ser partícipes de determinada certeza. Al moverse dentro del ámbito de lo estrictamente gramatical, Wittgenstein no necesita hacer referencia alguna a “mundos interiores”: dentro del contexto de *Sobre la certeza*, todo se juega dentro del ámbito público de la gramática. Ortega se refiere al animal como ejemplo del estado de angustia y pavor en el que se encontraría un hombre que no tuviera un mundo interior en el que poder recogerse, de ahí que defina al hombre como un “animal anormal” precisamente por su capacidad de haber desarrollado un mundo interior⁵⁸. Wittgenstein también compara al hombre con el animal⁵⁹; pero el objetivo de dicha comparación es hacer frente a la idea de una certeza consciente y fundada en razones: en su lugar pretende contemplar la certeza como “algo animal”⁶⁰ por su carácter espontáneo, intuitivo y ajeno a razonamiento alguno.

Ortega nos ofrece una imagen *dramática* del hombre: no en vano afirma que el hombre es esencialmente drama. En cambio, Wittgenstein nos ofrece en *Sobre la certeza* una imagen *devaluada* del hombre. Para ilustrar este punto me gustaría traer a colación un breve comentario de Allan Janik. Según Janik es

⁵⁵ Cfr. Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, ob. cit., §516. Ver también §§368, 492, 498, 512, etc.

⁵⁶ Hablando en rigor, en esta obra no se otorga al hombre ninguna tarea, y mucho menos aún se le impone obligación alguna. A lo sumo, en *Sobre la certeza* se aprecia una *advertencia* para el filósofo: que resulta sumamente difícil empezar desde el principio (cfr. *ibid.*, §471), es decir, no buscar razones que fundamenten nuestras certezas y reconocer que su fundamento último son maneras infundadas de actuar.

⁵⁷ *Ibid.*, §513. Entre los ejemplos de acontecimientos inauditos que Wittgenstein ofrece en este mismo fragmento se encuentran que el ganado empiece a caminar boca abajo al tiempo que ríe y habla de forma incomprensible, que los hombres se conviertan paulatinamente en árboles y viceversa, etc.

⁵⁸ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, ob. cit., p. 251.

⁵⁹ Cfr. Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, ob. cit., §475.

⁶⁰ *Ibid.*, §359.

verdad que Wittgenstein no estaba de acuerdo con las teorías y opiniones de Freud, a pesar de lo cual admiraba algunos principios básicos del psicoanálisis: especialmente aquellos referentes a la manera en que estamos tentados a engañarnos cuando pretendemos entendernos a nosotros mismos. Pero lo que más admiraba Wittgenstein de Freud, añade Janik, era el modo en que ayudaba a sus pacientes a solucionar sus problemas cuando aceptaban una imagen devaluada de sí mismos⁶¹. En *Sobre la certeza* Wittgenstein contempla al hombre como un animal para hacer frente a una imagen del hombre en la que éste aparece como un ser excesivamente sofisticado. Si se parte de esta imagen, puede resultar difícil aceptar no sólo que nuestra conducta habitual es en muchos aspectos básicos tan espontánea e irracional como la de los animales, sino también que no haya muchas cosas que realmente sabemos: pues el ámbito de nuestras certezas es mucho más amplio de lo que cabría sospechar en un principio, cuestión en la cual también incidió Ortega al recordarnos que las creencias en cada vida son "innumerables"⁶².

3. El problema de la inefabilidad

Tanto las creencias orteguianas como las certezas wittgensteinianas se muestran en nuestras acciones. De hecho, Ortega y Wittgenstein coinciden al considerar las creencias y las certezas, respectivamente, como indecibles o inefables. Analicemos qué es exactamente lo que dice cada filósofo al respecto.

Wittgenstein pensaba que las certezas se muestran en nuestra vida⁶³: concretamente, se muestran a diario en lo que actuamos y hablamos⁶⁴. Pero el hecho de que también mostremos multitud de certezas en lo que decimos no significa que estas certezas puedan ser verbalizadas con sentido. Uno de los postulados más conocidos de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein es que el significado de una palabra es su uso en el lenguaje⁶⁵; y también cabe afirmar que el sentido de una proposición es su uso en el lenguaje. No en vano afirma Wittgenstein que la proposición gramatical "los objetos físicos existen" carece

⁶¹ Cfr. Allan JANIK, *Style, Politics and the Future of Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 191.

⁶² José ORTEGA Y GASSET, "Historia como sistema", en José ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 2008, p. 15.

⁶³ Cfr. Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, ob. cit., §7.

⁶⁴ Cfr. *ibid.*, §§395, 431.

⁶⁵ Cfr. Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, ob. cit., §43. Este principio se mantiene también en Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, ob. cit., §61.

de sentido⁶⁶. Así pues, nuestras certezas son inefables –léase no decibles con sentido– porque no tienen ningún *uso* dentro de nuestros juegos de lenguaje en circunstancias normales⁶⁷; pero si los juegos de lenguaje tienen sentido es porque se basan en multitud de certezas o presupuestos aun cuando éstos no puedan ser verbalizados con sentido dentro del juego de lenguaje: esto mismo es lo que quiere decir Wittgenstein cuando afirma que las certezas pertenecen a la esencia de nuestros juegos de lenguaje⁶⁸. En cambio, desde el punto de vista de Ortega cabría afirmar que nos encontramos en creencias que ya parecen estar allí antes de que empezáramos a pensar, por lo que existen aunque no sean pensadas; sin embargo, las teorías –como toda idea, por verídica que sea, existen sólo mientras son pensadas, por lo que requieren ser verbalizadas⁶⁹. A nuestras creencias no llegamos, dice Ortega,

tras una faena de entendimiento, sino que operan ya en nuestro fondo cuando nos ponemos a pensar sobre algo. Por eso no solemos formularlas, sino que nos contentamos con aludir a ellas como solemos hacer con todo lo que nos es la realidad misma⁷⁰.

Tomando como referencia este fragmento, Danièle Moyal-Sharrock señaló que Wittgenstein consideró las certezas como lógicamente indecibles –por carecer de uso y por tanto también de sentido dentro de nuestros juegos de lenguaje–, mientras que Ortega se habría limitado a indicar que nuestras creencias son “*stillschweigend*” (“tácitas”)⁷¹. Pero cuando Ortega menciona al final del último párrafo citado que nos conformamos con aludir a nuestras creencias “como solemos hacer con todo lo que nos es la realidad misma”, quiere decir que podemos referirnos a nuestras creencias única y exclusivamente de modo que en ese preciso momento no sean para nosotros realidad, sino una mera idea. Prestemos atención a las siguientes observaciones de Ortega:

⁶⁶ *Ibid.*, §35. Las proposiciones gramaticales son aquellas con las que se pretende expresar certezas, por ejemplo: “Tengo un cuerpo”, etc.

⁶⁷ Como bien dijo Olli Lagerspetz, no podemos olvidar que el escéptico encontraría vía libre para sus dudas tan pronto como se intentara expresar nuestras certezas mediante proposiciones gramaticales. Cfr. Olli LAGERSPETZ, *Trust: The Tacit Demand*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998, p. 146.

⁶⁸ Ver nota 20.

⁶⁹ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Ideas y creencias”, ob. cit., p. 26.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 26.

⁷¹ Danièle MOYAL-SHARROCK, *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Hampshire / Nueva York: Palgrave Macmillan, 2004, pp. 66, 215.

En estas [nuestras creencias] no pensamos ahora o luego: nuestra relación con ellas consiste en algo mucho más eficiente; consiste en... contar con ellas, siempre, sin pausa⁷².

Cuando creemos de verdad en una cosa no tenemos la "idea" de esa cosa, sino que simplemente "contamos con ella"⁷³.

Ahora bien, de la mayor parte de las cosas con que de hecho contamos no tenemos la menor idea, y si la tenemos –por un especial esfuerzo de reflexión sobre nosotros mismos– es indiferente porque no nos es realidad en cuanto idea, sino, al contrario, en la medida en que no nos es sólo idea, sino creencia infraintelectual⁷⁴.

De estas observaciones se sigue que sólo podemos verbalizar nuestras creencias *qua* ideas, lo cual parece acercar la posición de Ortega a la de Wittgenstein: pues las certezas son indecibles para el filósofo vienés *qua* certezas, mientras que para el madrileño las creencias resultan inefables *qua* creencias. No obstante, sería precipitado concluir de esta similitud que ambos filósofos defendieron exactamente la misma posición en este punto, ya que en el fondo estaban tratando problemas distintos. En lo que respecta a Wittgenstein, considera las certezas como indecibles porque el hecho de que las proposiciones gramaticales no tengan uso alguno dentro de nuestros juegos de lenguaje conlleva también su carencia de sentido. Por su parte, Ortega mantiene que las creencias son inefables porque dejan de ser realidad para nosotros en cuanto pensamos en ellas. Un ejemplo nos ayudará a aclarar esta diferencia. "Tengo un cuerpo" es una certeza porque es imposible decir cómo sería un error al respecto en circunstancias normales⁷⁵. Naturalmente, se podrían señalar algunas excepciones. Cuando un niño todavía no domina bien nuestros juegos de lenguaje, puede decir que no tiene un cuerpo: en tal caso seguramente estaríamos tentados a afirmar de forma inmediata que el niño había cometido un error. Además sería posible que un adulto cometiera un "error" similar ante un niño al contarle un cuento en el que el protagonista perdiera su cuerpo debido a un hechizo, por lo que el personaje en cuestión podría afirmar con razón que no tiene cuerpo. Pero si se tiene en cuenta que para todo error hay un lugar previsto en nuestros juegos de lenguaje⁷⁶, es fácil entender por qué en ninguno de estos dos casos se habría cometido un error. En el primer caso bastaría con afirmar que el niño todavía no domina nuestros juegos de lenguaje, por lo que no

⁷² José ORTEGA Y GASSET, "Ideas y creencias", ob. cit., p. 26.

⁷³ *Ibid.*, p. 29.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 29-30.

⁷⁵ Cfr. Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, ob. cit., §257.

⁷⁶ Cfr. *ibid.*, §647.

puede cometer ninguno de los errores que son parte constituyente de dichos juegos. En el segundo caso es evidente que un cuento de hadas configura un contexto anormal: aun cuando el adulto contara el cuento con gran énfasis, tratando de acaparar la atención del niño, es obvio que los hombres vivos, en circunstancias normales, no pueden perder su cuerpo. Si tal pérdida fuera posible, nuestro uso del concepto “cuerpo” –y por extensión, también nuestros juegos de lenguaje– sería completamente distinto del actual. De hecho, a diario mostramos a través de nuestra forma de hablar y actuar la certeza de que tenemos cuerpos. Pero se trata de un presupuesto tan fundamental que en condiciones normales su expresión verbal a través de una proposición gramatical no tiene uso alguno –y por tanto, tampoco tiene sentido alguno– en nuestros juegos de lenguaje habituales. Wittgenstein y Ortega estarían de acuerdo en que contamos con que los hombres tienen cuerpos. Ahora bien, Ortega no se preguntaría si la proposición “Tengo un cuerpo” puede ser expresada con sentido dentro de nuestros juegos de lenguaje: en su lugar, investigaría cuál es la función de dicha proposición en el organismo de nuestro existir. Si “Tengo un cuerpo” fuera una idea, habría una distancia insalvable entre dicha idea y nosotros, tal y como corresponde a la distancia entre lo real y lo imaginario. En tal caso disfrutaríamos de un margen o distancia que nos conferiría cierta independencia respecto a esta idea, ya que siempre tendríamos la posibilidad de desconectarnos y liberarnos de ella. Mas al ser “Tengo un cuerpo” una creencia, *actuarla* o ponerla en práctica no exige de nosotros absolutamente ningún tipo de esfuerzo. Al fin y al cabo, estamos tan estrechamente vinculados con nuestras creencias que nos son realidad. Para enunciar expresamente una creencia *qua* creencia sería imprescindible mantener la conexión entre ella y nosotros; pero como depende de nosotros realizar o no el esfuerzo de reflexión sobre nosotros mismos que exige dicha declaración, no podemos expresar una creencia sin que en ese momento se transforme en una idea para nosotros, pues se habrá transformado en algo dependiente de nuestra voluntad. No en vano era la intención de Ortega dirigir nuestra atención justo hacia esta diferencia entre la voluntad y la contravoluntad, la diferencia entre lo que hacemos y lo que somos, o si se quiere, la diferencia entre lo que ponemos y aquello en lo que ya estamos.

4. Dudas y sistemas de creencias

Naturalmente, Ortega y Wittgenstein coinciden en que sólo puede haber creencias y certezas si son colectivas o compartidas por una comunidad⁷⁷. Además, ambos parten de que tanto las creencias como las certezas forman siste-

⁷⁷ Cfr. *ibid.*, §100; cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Vives-Goethe*, ob. cit.

mas. Wittgenstein se refiere a un sistema adquirido a través de la observación y la enseñanza⁷⁸. Como vimos anteriormente, nuestras certezas podrían ser descritas como consecuencias tácitas que el niño "traga" (*schluckt*) con aquello que aprende⁷⁹: es entonces cuando el niño se acostumbra a no poner nunca en cuestión las certezas que asimila. Pero las certezas no se adquieren de forma aislada o independientemente unas de otras: lejos de tal cosa, se asimila un sistema en el que las certezas se mantienen no porque sean intrínsecamente obvias o convincentes, sino porque se apoyan en las que le rodean⁸⁰: se trata de "un sistema cuyas consecuencias y premisas se sostienen *recíprocamente*"⁸¹. El rasgo más característico del sistema de creencias al que se refiere Ortega es que dichas creencias a veces son "incongruentes, contradictorias o, por lo menos, inconexas". Aunque desde el punto de vista lógico o intelectual las creencias están "inarticuladas", dice Ortega, poseen "una articulación vital", ya que funcionan como creencias al apoyarse unas en otras, integrarse y combinarse. De esta manera forman una jerarquía en la que cabe distinguir creencias básicas y otras secundarias que se apoyan en aquéllas⁸².

Para conocer mejor el funcionamiento y la consistencia de un sistema de creencias es importante analizar cómo reacciona el sistema en cuestión ante la vulneración de una de sus creencias. Comencemos con los comentarios que hace Wittgenstein sobre este particular. Aunque él repite en diversas ocasiones que no podemos desprendernos de un juicio sin llevarnos por delante a todos los demás⁸³, también se refiere a la posibilidad de aferrarse a una certeza cuando algo parezca hablar en contra de ella⁸⁴. Al fin y al cabo, las certezas no pueden ser incorrectas porque son ellas las que definen los juegos de lenguaje⁸⁵, por lo que si una certeza es cuestionada por algo o alguien, podría tomar la *decisión* de aferrarme a ella⁸⁶. Esta decisión se debe a que revisar una certeza traería consigo una revisión del sistema, o lo que es lo mismo, "la aniquilación de todo patrón de medida"⁸⁷: pues el sistema no es más seguro que cualquiera de las certezas que contiene⁸⁸. Así que si fuera falso que ahora mismo me encuentro en España, sentado frente a mi ordenador junto a mi hijo y mi hija, ya no

⁷⁸ Cfr. Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, ob. cit., §279.

⁷⁹ Ver nota 23.

⁸⁰ Cfr. *ibid.*, §144.

⁸¹ *Ibid.*, §142.

⁸² José ORTEGA Y GASSET, "Historia como sistema", ob. cit., pp. 14-15.

⁸³ Cfr. Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, ob. cit., §§419, 490, 494, 614.

⁸⁴ Cfr. *ibid.*, §636.

⁸⁵ Cfr. *ibid.*, §497.

⁸⁶ Cfr. *ibid.*, §516.

⁸⁷ *Ibid.*, §492.

⁸⁸ Cfr. *ibid.*, §185.

podría distinguir qué es “verdadero” y “falso”⁸⁹, pues en tal caso no sólo estaría desorientado sino que además habría perdido el trasfondo a partir del cual “distingo entre lo verdadero y lo falso”⁹⁰.

Por su parte, Ortega mantiene que los enormes agujeros de duda que se abren cual escotillones en el estrato o sistema de nuestras creencias cuando una de ellas se derrumba no repercute en la totalidad del sistema⁹¹, por lo que tampoco aniquila nuestra capacidad de juicio. Todo lo contrario: curiosamente, es justo en dicha situación “cuando el hombre ejercita un extraño hacer que casi no parece tal: el hombre se pone a pensar”⁹². Como vimos anteriormente, las creencias nos permiten saber cómo desenvolvernos en nuestro entorno. Cuando Ortega dice que vivimos en las creencias, lo hace con el fin de presentarlas como el suelo que nos sostiene y mantiene. Por eso describe la duda como “el *contraposto* al elemento de la creencia: la tierra firme”. Lo dudoso se siente como una realidad líquida en la que el hombre no puede mantenerse, por lo que pierde la estabilidad y cae en ese “mar de dudas”⁹³. Parece que se cae en el vacío sin poder hacer nada para evitarlo. Tan terrible le parece a Ortega esta caída que la compara con la muerte en vida y con la aniquilación de la propia existencia. Pero es muy importante tener presente que la duda para Ortega es algo en lo que se vive, se cree, se está o se es, es decir, algo que no hacemos o ponemos. Como la duda funciona en nuestra vida igual que la creencia, pone una realidad ante nosotros: una incierta realidad de lo dudoso frente a la cual no sabemos cómo desenvolvernos y que no podemos eliminar poniéndola en duda porque es una realidad tan real como la que se funda en el resto de nuestras creencias⁹⁴.

La que Ortega denomina duda “verdadera”⁹⁵ no es ni siquiera similar a lo que Wittgenstein llama “duda”, sino que se asemeja a lo que el filósofo vienés califica ocasionalmente en *Sobre la certeza* como “locura” (*Wahnwitz*)⁹⁶ o propio de un “loco” (*verrückt*)⁹⁷. Wittgenstein recurre a estas expresiones para aludir a la alteración de la capacidad de juicio que tiene lugar al vulnerarse una certeza. Anteriormente he dicho que, desde el punto de vista de Wittgenstein, la du-

⁸⁹ Cfr. *ibid.*, §§514-515.

⁹⁰ *Ibid.*, §94.

⁹¹ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Ideas y creencias”, ob. cit., p. 35. Precisamente por ello habla Ortega de “agujeros de duda”: porque las creencias adyacentes permanecen, conformando así los bordes del agujero.

⁹² *Ibid.*, p. 37.

⁹³ *Ibid.*, p. 36.

⁹⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 35-36.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 35.

⁹⁶ Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, ob. cit., §281.

⁹⁷ *Ibid.*, §§217, 223, 572.

da se asocia siempre al conocimiento pero en ningún caso a la certeza, de ahí que no sea una duda genuina todo lo que parezca serlo. Una duda sólo puede acontecer –o formularse con sentido– en determinadas circunstancias⁹⁸. Concretamente, la duda debe tener un lugar asignado dentro de nuestros juegos de lenguaje⁹⁹; además, se necesitan razones para esgrimir una duda¹⁰⁰. No ha de extrañar entonces que a juicio de Wittgenstein una duda sin fin no pueda considerarse como una duda¹⁰¹, pues una duda sin fin ni tiene cabida en nuestros juegos de lenguaje ni se apoya en razones. Como la duda se apoya en certezas o en aquello que es inmune a la duda, no resulta posible dudar de todo¹⁰² si es que se pretende formular una duda genuina –léase una duda que no sólo parece ser tal sino que además tiene sentido. Por su parte, Ortega puntualiza que no se puede empezar con la duda, sino que la duda es algo en lo que un hombre cayó en determinado momento al dejar de ser partícipe de determinada creencia¹⁰³. Este hecho significa que tanto Wittgenstein como Ortega rechazan la posibilidad de la duda radical cartesiana. Como Wittgenstein era de la opinión de que la duda sólo puede ir ligada al conocimiento, no se pueden postular dudas con sentido en relación con certezas como la de la existencia de los objetos físicos. Respecto a la cuestión del escepticismo afirma Ortega que hasta el más escéptico de los filósofos debe partir de una gran cantidad de creencias acerca de lo que las cosas son¹⁰⁴. No obstante, es fundamental tener en cuenta que la importancia de la duda radica para Wittgenstein no sólo en la refutación del escepticismo sobre la existencia de los objetos físicos, sino también en la diferencia categorial que permite establecer entre la certeza y el conocimiento. En cambio, la duda es importante para Ortega porque constituye el verdadero origen del pensamiento. “Quien cree, quien no duda”, dice Ortega, “no moviliza su angustiosa actividad de conocimiento”. Pero no se debe olvidar, añade Ortega, que el conocimiento surge de la duda y conserva por siempre esa fuerza que le dio origen¹⁰⁵.

⁹⁸ Cfr. *ibid.*, §255.

⁹⁹ Cfr. *ibid.*, §24.

¹⁰⁰ Cfr. *ibid.*, §§122, 458.

¹⁰¹ Cfr. *ibid.*, §625.

¹⁰² Cfr. *ibid.*, §§115, 160, 519.

¹⁰³ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Ideas y creencias”, ob. cit., p. 54.

¹⁰⁴ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es conocimiento?* Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1992b, p. 156.

¹⁰⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Ideas y creencias”, ob. cit., p. 54.

5. Conclusiones

Ortega y Wittgenstein se han referido a un tipo de creencia primitiva que es inefable, infundada, indudable e implícita en todo lo que hacemos y decimos. Si nos limitamos a la mera constatación de estas similitudes, podemos estar tentados a concluir que la noción orteguiana de “creencia” y el concepto wittgensteiniano de “certeza” pueden ser tomados prácticamente como sinónimos. Sin embargo, en este artículo se ha mostrado una serie de diferencias entre ambas concepciones que no nos permite concluir que Ortega se *anticipó* a Wittgenstein cuando éste elaboró su peculiar noción de “certeza”. No se puede negar que entre ambas concepciones hay similitudes muy notables; pero son superficiales o aparentes en la medida que los problemas e intereses de Ortega y Wittgenstein eran diferentes, hasta el punto que no tener en cuenta estas diferencias provoca que se corra el peligro de simplificar sobremedida e incluso tergiversar sus respectivas concepciones de “creencia” y “certeza”. ¿Pero quiere decir esto que los contextos filosóficos de los que surgen *Ideas y creencias* y *Sobre la certeza* son total y absolutamente distintos? ¿No sería entonces una casualidad demasiado grande que ambos autores hayan desarrollado concepciones tan semejantes de la creencia? A mi modo de ver hay dos aspectos estrechamente relacionados entre sí que no sólo podrían ser considerados como dos características generales de las obras tardías de Ortega y Wittgenstein, sino que además pueden ayudarnos a comprender por qué ambos filósofos desarrollaron dos concepciones tan similares –a pesar de sus diferencias subyacentes– de la creencia. Por un lado, me refiero a la crítica que hacen al fuerte *intelectualismo* reinante en su tiempo, y por otro lado, al hecho de que sus filosofías surgen en cierto sentido de la *vida*: en el caso de Wittgenstein, de la forma de vida, y en el de Ortega, del raciovitalismo.

En líneas generales se puede definir el intelectualismo como la pretensión de comprender y abarcar la realidad en su totalidad por medio del conocimiento racional: o en términos orteguianos, podemos considerar el intelectualismo como el error que tanto los antiguos griegos como los modernos europeos cometieron al dar por hecho que “la forma primaria de nuestro trato con las cosas –por tanto, el vivir primario– consiste en la relación intelectual con ellas”¹⁰⁶, de modo que el intelectualismo tiende a contemplar “como lo más eficiente en nuestra vida lo más consciente”¹⁰⁷. ¿Pero podemos modificar nuestras certezas a través de nuestra actividad intelectual que –huelga decirlo– se caracteriza por ser plenamente consciente? La respuesta de Wittgenstein es claramente negativa. Según sus

¹⁰⁶ José ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es conocimiento?*, ob. cit., p. 149.

¹⁰⁷ José ORTEGA Y GASSET, “*Ideas y creencias*”, ob. cit., p. 28.

propias palabras, no llegamos a las certezas por medio de determinados procesos conscientes de pensamiento, pues las certezas están tan profundamente enraizadas en todas nuestras preguntas y respuestas que no podemos *tocarlas*¹⁰⁸. Prueba de ello son los fragmentos de *Sobre la certeza* en los que Wittgenstein usa y a menudo destaca con cursivas la partícula "*so*" (así) para referirse a nuestras maneras infundadas de actuar: "*así* se calcula"¹⁰⁹, "*así* es como calculamos"¹¹⁰, "*así* actúo"¹¹¹, "este juego de lenguaje *es*, exactamente, *así*"¹¹², "todo hombre «razonable» se comporta *así*"¹¹³. En estos casos Wittgenstein usa la partícula "*así*", que suena seca y cortante como un latigazo, para ayudar a que el lector sustituya la actitud intelectualista que le condena a una inacabable búsqueda de justificaciones y explicaciones de certezas por una actitud de mera constatación de cómo hablan y actúan las personas de su entorno, de modo que pueda reparar más fácilmente en las maneras de actuar infundadas que yacen en el fondo de nuestros juegos de lenguaje. Pero asimilar una sustitución de semejante calibre constituye una gran dificultad no tanto para el entendimiento como para la misma voluntad, ya que se trata de contemplar al hombre como un ser primitivo "al que atribuimos instinto pero no razonamiento" y de asumir que "[e]l lenguaje no ha surgido de un razonamiento"¹¹⁴.

Desde el punto de vista de Ortega, una influencia perniciosa del intelectualismo en diversas teorías filosóficas de notable peso es que se sobrevalora la importancia de las ideas en detrimento de las creencias. Por tanto, parece olvidarse a menudo que vivimos en nuestras creencias, en tanto que el pensamiento es una actividad a la que recurrimos como una solución de urgencia. De hecho, Ortega ve esta divinización del pensamiento y la inteligencia como un lastre heredado de los antiguos griegos, lastre que acabó generando una actitud muy extendida a la que el filósofo del Manzanares denominó "*beatería de la cultura*": esta beatería consiste sobre todo en la consideración de la cultura y el pensamiento como algo valioso sea cual sea su contenido y dedicación, hasta el punto que la vida humana sólo se puede cargar de valor cuando se pone al servicio de la cultura. Ésta se le presenta al hombre como un tesoro que el hombre debe añadir a su vida como si fuera posible separar la vida del ensimismamiento o vivir sin sumergirse en el propio mundo interior¹¹⁵. Eviden-

¹⁰⁸ Cfr. Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, ob. cit., §103.

¹⁰⁹ *Ibid.*, §§39, 47.

¹¹⁰ *Ibid.*, §212.

¹¹¹ *Ibid.*, §148.

¹¹² *Ibid.*, §56.

¹¹³ *Ibid.*, §254.

¹¹⁴ *Ibid.*, §475.

¹¹⁵ José ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*, ob. cit., pp. 36-39.

temente, no era la intención de Ortega deshacerse de la razón, sino ponerla al servicio de la vida. Esto lleva a Antoni Defez a hablar de un intelectualismo orteguiano que, a diferencia del intelectualismo tradicional, no presupone una esencia intelectual del hombre sino que toma como punto de partida la desorientación característica de la vida humana que lleva al sujeto a echar mano del pensamiento¹¹⁶. No cabe duda de que la razón pura ha sido clave para el desarrollo material de la humanidad; pero Ortega cree que la razón pura carece de la vitalidad necesaria para resolver los problemas existenciales de la vida humana. De ahí que la principal tarea de nuestro tiempo consista en transformar la razón pura en razón vital, ya que la realidad fundamental no es otra que nuestra vida. La vida es lo dado como quehacer, en tanto que la forma de vida humana es lo dado para Wittgenstein, el cual adapta la lógica tradicional –válida en todos los mundos posibles– a la vida humana. En otras palabras, la lógica deja de ser independiente de todo contexto y se adapta a una forma de vida humana que irradia su propia lógica. Muchos filósofos, especialmente Frege, estaban totalmente horrorizados ante una previsible humanización de la lógica, a pesar de lo cual Wittgenstein nos provoca con sus descripciones de usos del lenguaje para que variemos nuestra perspectiva de modo que reparemos en que nuestras certezas no están ancladas en el fondo puro y cristalino de la lógica tradicional, sino que en última instancia se reducen a maneras infundadas de actuar. Pero si Avrum Stroll mantiene que una de las principales razones por las que *Sobre la certeza* constituye la contribución más importante a la Teoría del Conocimiento desde la *Crítica de la razón pura* radica en su original concepción de la “certeza”, que da lugar a un afrontamiento del escepticismo radical que no conoce precedentes¹¹⁷, otro tanto o al menos algo muy similar cabría afirmar en relación con *Ideas y creencias*, su genial noción de “creencia” de la cual no puede desprenderse ni el más escéptico de los filósofos, y por extensión, el reconocimiento que la obra de Ortega merece tener en el panorama filosófico internacional. ●

Fecha de recepción: 08/04/2015

Fecha de aceptación: 24/09/2015

¹¹⁶ Cfr. Antoni DEFEZ, “Verdad, conocimiento y realidad en Ortega”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 6 (2002), pp. 15-16.

¹¹⁷ Cfr. Avrum STROLL, “Why On Certainty Matters”, en Danièle MOYAL-SHARROCK y William H. BRENNER (eds.), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005, p. 33.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CRUZ, M. (2010): *Filosofía contemporánea*. Madrid: Taurus.
- DEFEZ, A. (2002): "Verdad, conocimiento y realidad en Ortega", *Revista de Estudios Ortegaianos*, 6, pp. 119-132.
- FINCH, H. LE ROY (1977): *Wittgenstein – The Later Philosophy. An Exposition of the "Philosophical Investigations"*. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press.
- HALLER, R. (1988): "Justification and praxeological foundationalism", *Inquiry*, 31, pp. 335-345.
- HOVEN, M. J. VAN DEN (1990): "Wittgenstein and Ortega y Gasset on Certainty", en R. HALLER y J. BRANDL (eds.), *Wittgenstein – Towards a Re-Evaluation: II, Pre-Proceedings of the 14th International Wittgenstein Symposium*. Viena: Hölder-Pichler-Tempsky, pp. 273-275.
- JANIK, A. (1989): *Style, Politics and the Future of Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- LAGERSPETZ, O. (1998): *Trust: The Tacit Demand*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- MOORE, G. E. (1983): "Defensa del sentido común", en G. E. MOORE, *Defensa del sentido común y otros ensayos*. Barcelona: Orbis, pp. 49-74.
- MOYAL-SHARROCK, D. (2004): *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Hampshire / Nueva York: Palgrave Macmillan.
- MULLIGAN, K. (2001): "Getting Geist – Certainty, Rules and Us", en M. OUELHANI (ed.), *Cinquanteenaire Ludwig Wittgenstein, Proceedings of the 2001 Tunis Wittgenstein Conference*. Tunis: University of Tunis, pp. 35-62.
- MUÑOZ, J. (1996): "Los límites de la creencia", *Thémata*, 16, pp. 243-250.
- NAVARRO, J. (2003): "On Life and Language: Limit, Context and Belief in Wittgenstein and Ortega y Gasset", en P. WEINGARTNER y W. LÖFFLER (eds.), *Pre-Proceedings of the 26th International Wittgenstein Symposium*. Kirchberg am Wechsel: öbv-hpt, pp. 257-259.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1973): *Vives-Goethe*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1987): *El tema de nuestro tiempo*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- (1992a): *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- (1992b): *¿Qué es conocimiento?* Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- (2006): *El hombre y la gente*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- (2007a): "Ideas y creencias", en J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias (y otros ensayos de filosofía)*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, pp. 21-57.
- (2007b): "Tesis para un sistema de filosofía", en J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias (y otros ensayos de filosofía)*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, pp. 13-19.
- (2007c): "Fragmentos inéditos", en J. ORTEGA Y GASSET, *Ideas y creencias (y otros ensayos de filosofía)*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, pp. 59-85.
- (2008): "Historia como sistema", en J. ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*. Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial, pp. 13-60.
- STROLL, A. (2005): "Why On Certainty Matters", en D. MOYAL-SHARROCK y W. H. BRENNER (eds.), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 33-46.
- WITTGENSTEIN, L. (1988): *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- (1996): *Aforismos: Cultura y valor*. Madrid: Espasa Calpe.
- (1997): *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.

Reflexiones sobre el papel de Ortega y Gasset en la recepción de la teoría psicoanalítica en la cultura hispánica

Domingo Fernández Agis

ORCID: 0000-0002-0702-1125

Resumen

Es de estricta justicia destacar la importancia de la labor de José Ortega y Gasset en la introducción y divulgación en el ámbito español e iberoamericano de las ideas de Sigmund Freud. Fácil es constatar que no se trata, en este caso, de un detalle de su rica biografía intelectual que suela ponerse en evidencia, y mucho menos sobre cuyas motivaciones se haya reflexionado con la profundidad que la cuestión requiere. Sin embargo, tanto la trascendencia de su labor cuanto su osadía intelectual —en un contexto cultural en el que la tradición católica tenía un peso tan marcado en la época—, a lo que es preciso añadir el carácter pionero de sus apreciaciones, merecen ser destacados. Más allá de esto, es digno de ser puesto de relieve el valor que tiene la valoración que realiza del psicoanálisis, como método, tanto en su vertiente terapéutica como en su orientación investigadora. Siendo igualmente merecedor de atención observar cómo evoluciona su valoración de la obra de Freud, a medida que va conociendo los avatares de la puesta en práctica de sus ideas.

Palabras clave

José Ortega y Gasset, Sigmund Freud, psicoanálisis

Abstract

It is only justice to emphasize the importance of the work of José Ortega y Gasset in the introduction and dissemination in Spanish and Latin American of Sigmund Freud's ideas. It is easy to see that it is not, in this case, a detail of its rich intellectual biography that is often put in evidence, and much less about whose motives have been considered in depth with the issue requires. However, both the importance of his work, as his intellectual boldness —in a cultural context in which the Catholic tradition weighed so marked at that time—, to which must be added the pioneering nature of its findings, deserve featured. Beyond this, it is worth being highlighted the value's assessment of psychoanalysis as a method, both in its therapeutic as its research orientation. Also deserves attention to see how evolves its valuation of the Freud's work, as you know the problems of implementation of their ideas.

Keywords

José Ortega y Gasset, Sigmund Freud, psychoanalysis

Es de estricta justicia destacar la importancia de la labor de José Ortega y Gasset en la introducción y divulgación en el ámbito español e iberoamericano de las ideas de Sigmund Freud. Como ha escrito Helio Carpintero, la “idea de que el fondo del yo es desconocido para sí mismo, que no es consciente, sitúa a Ortega en una cierta comunidad de inspiración con el psicoanálisis. Aunque proclamó hallarse muy distante de la doctrina freudiana, ciertamente reconoció una mayor proximidad respecto de algunas ideas de

Cómo citar este artículo:

Fernández Agis, D. (2013). Reflexiones sobre el papel de Ortega y Gasset en la recepción de la teoría psicoanalítica en la cultura hispánica. *Revista de Estudios Orteguianos*, (27), 129-143.
<https://doi.org/10.63487/reo.399>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 27. 2013
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

Jung, y sobre todo de Adler”¹. Sea como fuere, es fácil constatar que no se trata, en este caso, de un detalle de su rica biografía intelectual que suela ponerse en evidencia, y mucho menos sobre cuyas motivaciones se haya reflexionado con la profundidad que la cuestión requiere². En efecto, pese a que ya contamos con algunas aportaciones muy interesantes en este campo, de las que he pretendido dar cuenta en la bibliografía de este trabajo, tanto la trascendencia de su labor cuanto su osadía intelectual –en un contexto cultural en el que la tradición católica tenía un peso tan marcado en la época–, a lo que es preciso añadir el carácter pionero de sus apreciaciones, merecen seguir siendo estudiadas con interés. Más allá de esto, es igualmente digna de ser puesta de relieve la agudeza que tiene la valoración que realiza del psicoanálisis, como método, tanto en su vertiente terapéutica como en su orientación investigadora. Finalmente es también merecedor de atención observar cómo evoluciona su valoración de la obra de Freud, a medida que va conociendo los avatares por los que atraviesa la puesta en práctica de sus ideas. Se ha dicho que “en la incorporación de las ideas freudianas a la cultura española [...] Ortega ha jugado un papel esencial, aunque ambivalente. Por un lado, recomendó la traducción y edición de las obras de Freud al castellano, anteponiéndoles un prólogo. Por otra parte, reconoce que no tuvo excesiva simpatía a esa interpretación del hombre, en particular a su mecanicismo y a la sexualización de la vida psíquica”³. Pero hay, a mi entender, una cierta premura al considerar como definitivo lo que se sostiene en la segunda parte de esa aseveración de Carpintero. Deberíamos, pues, andarnos con más cautela al tratar ese aspecto de la “sexualización de la vida psíquica”, pues vemos que la forma en que Ortega juzga el papel que Freud concede a la sexualidad en la interpretación de la conducta individual y el comportamiento colectivo tiene más de reconocimiento que de crítica.

En todo caso, se produce un cambio muy significativo en la apreciación del valor científico y terapéutico del psicoanálisis que hace Ortega. Dicho cambio es apreciable comparando dos de los textos más significativos en los que el filósofo español alude a la nueva disciplina fundada por Freud, cuya escritura está separada por una distancia de once años. Se cifra tal cambio en el cuestionamiento del rigor científico del psicoanálisis y, como contrapartida o contrapunto de tal cuestionamiento, en la puesta en valor de la vocación terapéutica del mismo. No creo que se me pueda acusar de haber dedicado a

¹ Helio CARPINTERO, *Historia de la Psicología en España*. Madrid: Pirámide, 2004, pp. 170-171.

² Carlos Enrique GARCÍA LARA, *Ortega y Gasset y el psicoanálisis*, tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1995, pp. 10 y ss. [Online]. Dirección URL: <http://eprints.ucm.es/4118/1/AH2010701.pdf>. [Consulta: 5, junio, 2013].

³ Helio CARPINTERO, ob. cit., p. 171.

Ortega elogios sin medida, más bien al contrario⁴. En cualquier caso, siempre he procurado que la admiración hacia su obra y su talante no me impidieran el mantenimiento de una distancia crítica, desde la que analizar con mayor objetividad su figura pública y su pensamiento. Quizá por ello se considerará menos sesgada mi exaltación de su labor en relación al psicoanálisis. A nadie se le escapa que el filósofo dio en muchas ocasiones muestras de una gran finura intelectual y una enorme capacidad de penetración en sus interpretaciones. Considerando sus trabajos desde las dos perspectivas que acabo de mencionar, es muy difícil encontrarle a Ortega un parangón en las letras hispanas de su época. En concreto, su labor en aras de la introducción de las ideas freudianas en nuestra cultura común es, sin duda, uno de los muchos ejemplos que podrían evocarse como justificación de mi anterior aserto.

En relación a la labor de Freud, ya en 1910 había escrito un texto, “Hipótesis del histerismo español”, integrado en su estudio “Una primera vista sobre Baroja”. Éste, que había quedado impreso pero no había sido publicado en su momento, sería finalmente publicado en 1915 en las páginas de la revista *La Lectura*. En el mencionado escrito, Ortega hacía una escueta referencia al psicoanálisis, resumiendo acto seguido la teoría freudiana de la histeria⁵. Posteriormente aparecerán otras referencias a Freud o al psicoanálisis en distintos pasajes de sus escritos. Por lo demás, el interés teórico por la psicología, así como el empeño en favorecer el desarrollo de esta disciplina científica, se mantendrá como una constante a lo largo de toda su vida⁶. No obstante, a mi entender, el texto de mayor relevancia que elaborará a propósito de este asunto se publicará en 1911, en la ya mencionada revista *La Lectura*. Se trata de un trabajo pionero titulado, “Psicoanálisis, ciencia problemática”, que es sin duda el ensayo más articulado y completo de Ortega sobre aquella disciplina⁷. Hay que recordar que, en esos momentos, el filósofo está aún embebido en el espíritu neokantiano y ha asumido como tarea propia la renovación de la cultura hispánica, vivificándola con las ideas novedosas que circulan, tanto en ciencia como en filosofía, en el mundo germánico. Tal vez por eso, la obra del psicoanalista vienés haya atraído tan temprana e intensamente su atención. Por otra

⁴ Domingo FERNÁNDEZ AGIS, *El desarrollo del pensamiento político de José Ortega y Gasset*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, 2007. Domingo FERNÁNDEZ AGIS, *Ciencia, técnica y poder político en el pensamiento de José Ortega y Gasset*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea, 2008.

⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Hipótesis del histerismo español”, en “Una primera vista sobre Baroja”, II, 247-248.

⁶ Helio CARPINTERO, “Ortega y Germain. Una relación significativa en la influencia de Ortega en la reconstrucción de la Psicología Española de Posguerra”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 1 (2000).

⁷ Carlos Enrique GARCÍA LARA, ob. cit., pp. 30-31.

parte es preciso traer aquí a colación que, para Helio Carpintero, un aspecto clave de “Psicoanálisis, ciencia problemática” es que en ese trabajo cuestiona Ortega la cientificidad del psicoanálisis⁸. Al respecto habría que decir que, siendo esto cierto, no hay que olvidar que en ese ensayo Ortega vincula sus apreciaciones críticas al hecho de ser aún esa disciplina una dimensión del conocimiento científico que se encuentra en plena gestación. Por tanto, tales críticas serían aplicables a cualquier otra rama de la ciencia que esté atravesando circunstancias semejantes y no suponen, en consecuencia, una descalificación específica del psicoanálisis.

En el citado trabajo, reflexiona sobre esta nueva corriente de la psicología, correlacionando su problemático avanzar en la Europa del momento con lo que habitualmente sucede en la evolución de otras áreas del conocimiento científico, cuya trayectoria original no le parece menos compleja. Para él,

la razón de este sinuoso destino es clara; la ciencia no vive de sí misma, sino precisamente de lo que no es ella. Con respecto a la vida total del espíritu, la ciencia es una reflexión sobre las otras porciones espirituales; es un régimen que se establece sobre el material espontáneo y salvaje de la conciencia. Ahora bien: este material —afectos, sensaciones y sentimientos— varía según regularidades inasequibles y trascendentales, o lo que es lo mismo, según franca irregularidad. Podemos, pues, anticipar la esencia del régimen a que el contenido de la mente humana se hallará sometido dentro de los siglos mil; pero no podremos saber nunca cuáles serán las afirmaciones científicas de una conciencia futura. Dicho de otro modo: sabemos qué cosa ha sido, es y será la ciencia; pero, justamente porque sabemos esto, ignoramos cuál será la ciencia de mañana. La ciencia de mañana es distinta a la de hoy y la de ayer; por tanto, no es la ciencia⁹.

Ni que decir tiene que este enfoque socio-histórico para explicar la evolución de la ciencia resulta de extraordinario valor y de plena actualidad. Como no hace mucho ponía de relieve Jean Marc Lévy-Leblond¹⁰, la verdad científica no es una verdad aséptica, independiente de la circunstancia social y cultural que la soporta y le confiere la plenitud de su sentido.

Por otra parte, Ortega pone el énfasis en el carácter que el psicoanálisis tiene en ese avatar histórico de ser una ciencia en construcción. Por ello insiste en que “La psicoanálisis”, en femenino, como él denomina a esta disciplina,

⁸ Helio CARPINTERO, *Historia de la Psicología en España*, ob. cit., p. 171.

⁹ José ORTEGA Y GASSET, “Psicoanálisis, ciencia problemática”, *La Lectura* (1911/III), I, 482-483.

¹⁰ Jean Marc LÉVY-LEBLOND, “La science, est-elle universelle?”, *Le Monde Diplomatique*, 5 (2006).

no es un sistema, sino una serie de generalizaciones a que ha conducido el interés práctico inmediato de sanar ciertas enfermedades ante las cuales tenía la medicina que cruzarse de brazos. Es, pues, un doctrinal en génesis espontánea al cual se agregarán nuevas teorías parciales conforme el número de los investigadores aumente y se especialicen sus esfuerzos. Este origen discontinuo de la psicoanálisis, cuya unidad es meramente externa –la finalidad terapéutica– obliga a que intentemos primero una descripción general de su contenido, volviendo después con algún detenimiento a aquellos problemas que son más interesantes desde el punto de vista psicológico o filosófico. Porque no es propiamente una cuestión de medicina la que plantean las ideas de Freud; a ser tal yo no podría ocuparme de ellas, sino un tema de discusión psicológica, más exactamente aún, de lógica. Lo característico de la psicoanálisis es que, oriunda de una necesidad terapéutica, trasciende, desde luego, los límites de la consideración psicológica y se planta, de un salto, si no en la metafísica, en los confines metafísicos de la psicología¹¹.

Aquí, como es evidente, el término *metafísica* tiene unas connotaciones positivas, que debería volver a apropiarse en la actualidad, situando Ortega su cometido en los confines del conocimiento científico pero sin darle jamás la espalda a éste. La especulación metafísica responde a un esfuerzo, compartido con el conocimiento científico, de sobrepasar las fronteras actuales de la comprensión de lo real. No es, por tanto, ni puede ser, una elucubración ensoñadora que nos ofrezca la tranquilizante impresión de poseer un conocimiento que, en verdad, no tenemos.

Pero volvamos al contenido de su ensayo, para anotar cómo, más adelante, añade una apreciación de gran calado, pese al tono aparentemente desenfadado y espontáneo que emplea para dejar constancia de ella. Así, en una aproximación crítica, que nos recuerda la posición de Michel Foucault en el primer volumen de su *Historia de la sexualidad*¹², Ortega expone que

ni más ni menos que esto es la psicoanálisis: la técnica de la purgación o *Katharsis* espiritual. Esto era y es, en el orden religioso, la confesión; ya veremos cómo no es la menor objeción que a la psicoanálisis puede hacerse considerarla como una justificación científica del confesionario¹³.

Ortega no deja de hacer notar, al hilo de estas consideraciones que tan curiosas debieron resultar a sus lectores, una apreciación sobre la que pronto yo

¹¹ José ORTEGA Y GASSET, "Psicoanálisis, ciencia problemática", I, 485.

¹² Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*, vol. I, *La volonté de savoir*. París: Gallimard, 1976. Versión española: Michel FOUCAULT, *Historia de la sexualidad*, vol. I, *La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 1984, pp. 45-47.

¹³ José ORTEGA Y GASSET, "Psicoanálisis, ciencia problemática", I, 489.

mismo insistiré, y que se refiere al sentido de continuidad que ha de tener el científico al enfocar su labor. Éste, en efecto, ha de resistirse al seductor impulso que lleva a destacar, por encima de todo, la originalidad de una labor. Frente a ello, debe ser capaz de vincular sus aportaciones a la amplia suma que constituye el legado científico común. De otra forma se caerá en lo que Ortega denomina el *robinsonismo*, haciendo una vez más gala de la extraordinaria creatividad con la que maneja en todo momento el idioma. En su opinión, “es inevitable el *robinsonismo* siempre que alguien se coloca ante un problema sin haber recogido previamente en sí toda la tradición de meditaciones y hábitos mentales que en torno a él ha ido condensando la humanidad en esfuerzo milenar”. Con pleno acierto, insiste Ortega a continuación en que

muy pocos problemas son ya islas deshabitadas. Muy pocos problemas son virginales curiosidades surgentes del profundo espíritu. Los problemas tienen tras sí una larga historia de lucha con diversas soluciones, y esa lucha no los ha dejado intactos. Los problemas como tales evolucionan al hilo de la evolución de las soluciones, y pretender resolverlos tal y como espontáneamente se presentan es ir y levantarse una choza en la Puerta del Sol¹⁴.

Palabras que dejan claro el ridículo al que se expone quien no toma en consideración el carácter progresivo del conocimiento científico. Como elocuente ilustración de sus apreciaciones, nos dice que

ante el problema de la naturaleza, de la *φύσις*, por ejemplo, tiene el físico de hoy que hacer cursar a su mente de una manera esquemática y virtual todas las variaciones metódicas que de Tales a Julio Roberto Mayer han atravesado la física. Y esto es la física: no sólo la de hoy, sino la integración de las físicas que se han construido desde las fisiologías jónicas hasta Lorentz, Poincaré y Minkowski.

Por otra parte, cuando un hombre de ingenio, llevado de una intensa y perentoria curiosidad, pero exento de la educación gremial, construye sobre un problema viejísimo una teoría espontánea, oriunda de sus hábitos mentales personalísimos, ajena a las teorías clásicas que han abierto a ese problema el camino real —en una palabra, el salteado de problemas, el robinson—, tropieza a veces con suposiciones tan gallardas, con razonamientos tan transparentes, sencillos y plausibles, que bien puede perdonársele la falta de buena policía científica, la ausencia de maneras, las imprecisiones, los olvidos elementales y demás defectos comúnmente adheridos a esta esforzada condición de robinsones¹⁵.

¹⁴ *Ibidem*, p. 494.

¹⁵ *Idem*.

En efecto, el conjunto de fenómenos que interesan a la psicología y, en particular, al psicoanálisis, han sido objeto de atención en diversos momentos de la historia, sin embargo, como más adelante comentaremos, hasta el siglo XIX no se ha intentado un estudio objetivo del psiquismo humano. Aunque Ortega no se adentre aquí en el detalle, no por ello sus reparos tienen menos sentido. De cualquier forma, su atención acabará centrándose en realizar una valoración de la manera de proceder de los seguidores del método psicoanalítico. Afirma, de este modo, que

los psicoanalistas dicen meramente: “los fenómenos dados tienen esta explicación”. Y si se les pide que muestren por qué ésta y no otra cualquiera, responden: “Nosotros no buscamos causas *a priori*”. Bien cabe pensar; pero no se trata de causas metafísicas; lo característico del *por qué* en la ciencia moderna no es ningún valor y entidad mística que se conceda a supuestos poderes ocultos, sino, más sencillamente, consiste en la fórmula de una conexión necesaria entre series de variaciones fenoménicas. Esta conexión es necesaria cuando es exacta, ni más ni menos; cuando a cada elemento de una serie corresponde en la otra serie uno y sólo uno; cuando, en una palabra, se puede establecer entre los hechos una función de expresión matemática más o menos conclusa. Cuando esto es imposible, la ciencia se contenta con ser descriptiva. Así la biología, cuando quiere levantarse de sus pasivas disciplinas descriptivas a ciencia explicativa procura convertirse en mecánica. Pero, entiéndase bien: en mecánica física, que es la única que hay, mecanismo que no es mecanismo, que no es mecanismo físico, no es mecanismo, es una metáfora. En el fondo trata Freud de hacer desembocar la psicofisiología en la biología y a esta tendencia no hallo nada que oponer¹⁶.

Así pues, Ortega observa una tendencia cientista en el psicoanálisis freudiano, un impulso a construir su metodología y expresar sus resultados, con el mismo rigor que la física. En efecto, a lo largo de toda su vida, el fundador del psicoanálisis buscó esa conexión entre lo psíquico y lo fisiológico, creyendo que acabarían encontrándose los fundamentos bioquímicos y neurológicos de los fenómenos psíquicos, tal como se evidencia ya en su “Proyecto de una psicología para neurólogos”, que data de 1895. Esta obra es un intento “muy ambicioso: pretende conjugar un modelo fisiológico de los procesos psíquicos, concebidos en términos de movimiento, con los datos cualitativos de la experiencia consciente, de manera que entren a un tiempo los procesos normales y los histéricos. Todo ello ha sido realizado en forma sumamente abstracta y esquematizada, lo que añade aún más dificultad al tema”¹⁷. El ensayo quedó in-

¹⁶ *Ibidem*, p. 501.

¹⁷ Helio CARPINTERO, *Historia de las ideas psicológicas*. Madrid: Pirámide, 2003, p. 242.

concluso y, en tal estado fue enviado por Freud a su amigo Wilhelm Fliess. No se publicó hasta después de la muerte de su autor. Por tanto, era desconocida para Ortega en el momento en que escribe su ensayo sobre el psicoanálisis. Pese a lo cual, el filósofo detecta perfectamente la referida orientación en el trabajo del fundador del psicoanálisis.

Así pues, Ortega considera que la voluntad de Freud es convertir el psicoanálisis en una verdadera ciencia, vinculando el estudio de la mente humana con la fisiología y la biología. Es interesante reparar en esta apreciación, ya que una gran cantidad de los reproches que se le han hecho al psicoanálisis van en la dirección contraria, señalando que la metodología psicoanalítica no es científica y que, por tanto, la terapia que se basa en ella carece de fundamento objetivo. Sea cual sea, a tal respecto, la situación actual del psicoanálisis, no era esa la orientación que su fundador quería darle cuando se esforzaba en aquilatar las bases científicas de sus descubrimientos y el filósofo español se ocupa de dejarlo claro¹⁸. No olvidemos que en el inicio de su carrera como médico, los intereses de Freud se orientaban “hacia la investigación biológica, fisiológica y neurológica”¹⁹. En ese contexto hay que entender su experimentación con la cocaína, los estudios que realiza del sistema nervioso y sus investigaciones sobre la parálisis infantil (campo en el que llega a ser una autoridad en Viena).

Vayamos ahora al otro texto sobre el que centraremos nuestra atención, como señalábamos hace un momento, en 1922. Se trata del escrito que elabora José Ortega y Gasset como prólogo a la edición española de las *Obras* de Sigmund Freud. En esas páginas resulta apreciable una inflexión muy relevante, por lo que se refiere al juicio que el pensador español realiza del psicoanálisis freudiano. Resumiendo en pocas palabras su posición, podríamos decir que ve en el psicoanálisis, en primer término, una terapia que responde a la *voluntad* de curar. Poniendo de relieve que se ha ido abriendo una distancia crítica entre ese noble empeño y sus resultados prácticos.

Abundando en ello, pone en cuestión el rigor científico de los procedimientos empleados para lograr sus objetivos terapéuticos. Aunque no es menos importante destacar que, para Ortega, uno de los grandes aciertos del psicoanálisis ha sido haber logrado el reconocimiento de la especificidad de lo psíquico, entendido como ámbito con sus formas de funcionamiento propias, diferentes de las que caracterizan lo somático, aunque se encuentre estrechamente conectado con él.

¹⁸ Cfr. Antonio SÁNCHEZ-BARRANCO RUÍZ y Reyes VALLEJO ORELLANA, “Ortega y Gasset, la psicología y el psicoanálisis”, *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, XXV/95 (2005), p. 133.

¹⁹ Helio CARPINTERO, *Historia de las ideas psicológicas*, ob. cit., p. 241.

Por otra parte, constata el filósofo que la teoría freudiana concede una gran importancia a la sexualidad en el origen de muchos trastornos psíquicos. Es destacable que este hecho sea visto por Ortega como algo problemático y positivo al mismo tiempo. Problemático, debido al peso que Freud le concede en sus interpretaciones; pero positivo, porque Ortega es consciente de la importancia que tiene la sexualidad en la existencia individual y colectiva, habiendo abogado siempre por la superación de los prejuicios que han dejado fuera el ámbito de la sexualidad del espacio ocupado por los estudios científicos.

Por último, destaca Ortega asimismo el interés del psicoanálisis en estudiar el mundo onírico. En este sentido, el filósofo considera valioso tal empeño, reconociendo un valor heurístico y terapéutico al estudio de los sueños. Podríamos decir que ve aquí otro notable ejemplo de un tema que ha preocupado a la humanidad desde hace siglos, pero que hasta entonces no había sido considerado digno de atención científica.

Podemos, pues, comprobar cómo, en su “Prólogo a *Obras completas*, de Sigmundo Freud”, pone el énfasis en que “Freud tuvo la osadía de querer curar, cualquiera que fuese la castidad lógica de los procedimientos. Para ello se decidió a tomar en serio el carácter de «mentales» y no somáticos, que se atribuye a ciertos trastornos. Pensó que, en verdad, la psique, como tal, podía hallarse valetudinaria, sufrir heridas psíquicas, padecer como hernias espirituales, a que sólo podía aplicarse una cirugía psicológica. De aquí nació la psicoanálisis, terapéutica de sesgo extraño y dramático”²⁰.

Cuando menos, hay que decir que es valiente su interpretación al insistir en que “lo más problemático en la obra de Freud es, a la vez, lo más provechoso”, añadiendo que se refiere “a la atención central que dedica a la sexualidad”. Precisa acto seguido el sentido de sus palabras, declarando que

para Freud, neurosis y psicosis son perturbaciones engendradas por conflictos sexuales de la infancia. Freud amplía notablemente el concepto de la sexualidad que suele llamar *libido*, pero aun así, ¿no deja su obra siempre la inquietud de que se nos invita a aceptar una hipótesis desmesurada? Sin embargo, cualquiera que sea la medida dentro de la cual este sexualismo psiquiátrico de Freud pueda considerarse verídico, ha servido para que, al cabo, entre la ciencia a ocuparse seriamente del erotismo, tradicionalmente cerrado a la investigación. Lo que hasta ahora podía decirse de la *libido* era tan poco, que contrastaba absurdamente con la innegable importancia de esta función biológica dentro de la vida psíquica²¹.

²⁰ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Prólogo a *Obras completas*, de Sigmundo Freud”, III, 409-410.

²¹ *Ibidem*, p. 410.

No podemos dejar de evocar de nuevo a Foucault quien, en el ya citado primer volumen de su *Historia de la sexualidad*, daba cuenta de cómo surgió el reproche de *pansexualismo*, referido a Freud y el psicoanálisis. Michel Foucault sostenía, al respecto, que se produjeron dos actitudes fundamentales ante la aparición del psicoanálisis. Unos consideraron ese pansexualismo como si fuera invención freudiana, mientras que los otros interpretaban que, al fin, gracias al doctor vienés, se le daba al sexo la importancia que en realidad tiene.

A su juicio, los primeros,

sólo se vieron sorprendidos por un proceso muy antiguo del cual no vieron que los rodeaba ya por todas partes; atribuyeron nada más al genio malo de Freud lo que había sido preparado desde antaño; se equivocaron de fecha en cuanto al establecimiento, en nuestra sociedad, de un dispositivo general de la sexualidad. Pero los segundos, por su parte, se equivocaron sobre la naturaleza del proceso; creyeron que Freud restituía por fin al sexo, gracias a un vuelco súbito, la parte que se le debía y durante tanto tiempo había estado impugnada; no vieron que el genio bueno de Freud lo colocó en uno de los puntos decisivos señalados desde el siglo XVIII por las estrategias de saber y de poder; que así él reactivaba con admirable eficacia, digna de los más grandes religiosos y directores de conciencia de la época clásica, la conminación secular a conocer el sexo y conformarlo como discurso²².

Por tanto, la posición de Foucault se caracteriza en este punto por subrayar que debemos incluir el psicoanálisis en el interior de unas prácticas discursivas, cuya gestación data del siglo XVIII. Este aspecto distingue radicalmente su posición de las del filósofo español, ya que este último no cesa de remarcar la originalidad de Freud.

Por su parte, en el texto que venimos comentando, se refiere Ortega a continuación, utilizando unos términos vivos y expresivos, a “la necesidad de descubrir los escondrijos del «alma» donde vienen a ocultarse esos tumores afectivos, generadores según Freud de las enfermedades mentales”, señalando que tal imperativo

le llevó a penetrar en el territorio de los sueños. Su libro sobre la vida de los sueños es una de las producciones más interesantes del pensamiento contemporáneo. En él desarrolla Freud la idea de que nuestra conciencia fabrica constantemente símbolos de la sexualidad, a veces de una pureza sublime y de una inmaterialidad platónica inefable.

²² Michel FOUCAULT, ob. cit., pp. 192-193.

El descubrimiento de este simbolismo permitió al médico de hoy extender su clínica a los tiempos pasados y ampliar la psicoanálisis a los genios del pretérito, a las mitologías, religiones y formas sociológicas²³.

Es importante que reparemos en el hondo calado de este último párrafo, en el que el filósofo da cuenta –de forma sumaria, bien es cierto– de la amplitud de aplicaciones del psicoanálisis. En efecto, más allá de su valor terapéutico, la teoría freudiana da pie a la construcción de una interpretación original de los fenómenos culturales. No es un mérito menor haberse detenido en ponderar este aspecto y dar cuenta asimismo de la relevancia que podría llegar a tener en el futuro, como así ha sucedido.

Por otra parte, no podemos reprochar a Ortega que tampoco ponga en perspectiva la originalidad de Freud con respecto a la cuestión de la interpretación de los sueños. Sin duda, él daba más importancia a otros episodios de la biografía intelectual de Freud. En este sentido, al explicar la génesis de la doctrina psicoanalítica, es habitual conceder una gran relevancia al viaje de su fundador a Francia en 1885. Este viaje, permitió a Freud entrar en contacto directo con las investigaciones de Jean-Martin Charcot. El brillante doctor francés, utilizaba la hipnosis para inducir estados semejantes a la histeria y podía modificar, durante el período en que el sujeto permanecía hipnotizado, sus estados de ánimo y contenidos mentales, sin que éste recordara nada al salir de tal trance. Es de sobra conocido que estas experiencias fueron cruciales para el desarrollo de la teoría psicoanalítica. En este sentido, “el nombre de Charcot, en primer lugar, va ligado a un tema que ocupó los esfuerzos investigadores de su discípulo, las afasias; además había abordado el problema de la histeria”²⁴. Freud empleará la hipnosis con fines terapéuticos y verá en el comportamiento de los sujetos con los que Charcot realizaba sus experiencias una prueba de la existencia del inconsciente. Él mismo dejó testimonio de su deuda con Charcot en distintos escritos, en particular en el que dedicó al alienista francés en 1893, exaltando su obra con ocasión de su fallecimiento. En este texto, sostiene que

no sería posible demostrar por medio de una enumeración detallada la importancia de Charcot para la Neuropatología, pues en los últimos decenios no ha habido muchos temas de alguna significación en cuyo planteamiento y discusión no haya participado ampliamente la “escuela de la Salpêtrière”, la cual era, claro está, Charcot mismo, que con su amplia experiencia, la luminosa

²³ José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo a *Obras completas*, de Sigmundo Freud”, III, 410.

²⁴ Helio CARPINTERO, *Historia de las ideas psicológicas*, ob. cit., p. 240.

claridad de su exposición y la plástica de sus descripciones, se transparentaba siempre en las obras de sus discípulos²⁵.

No hay que olvidar, por otra parte, que la interpretación de los sueños será asimismo considerada por Freud como una vía excepcional para acceder al inconsciente. Además, en su célebre obra *La interpretación de los sueños*, Freud se refiere a los estudios realizados por Maury, Cabanis, Lélut, Moreau y Maine de Biran, quienes trataron de establecer una conexión entre el sueño y la perturbación mental²⁶.

Pese a su importancia, son escasos los estudios que, como el recientemente publicado por Jacqueline Carroy, *Nuits savantes*, sin menoscabar la profunda valía del trabajo de Freud, pongan verdaderamente en valor sus antecedentes. No hay que olvidar que la primera edición de *Die Traumdeutung* data de 1899, mientras que ya casi un siglo antes se venía intentando estudiar de manera científica el fenómeno de los sueños y, en 1802, Cabanis había puesto el acento en los sueños eróticos. Consideraba éste que el cerebro no es un órgano pasivo, sino un verdadero *hombre interior*, capaz de funcionar de manera espontánea, en ausencia de sensaciones externas e internas. En esa línea se moverán también otros estudiosos como Moreau, que igualmente se interesa por los sueños de contenido erótico²⁷. Estos estudios constituyen un notable precedente de las investigaciones de Freud quien, como ellos, parte de la idea, aquilatada durante el siglo XIX, de que “el sueño no tiene valor premonitorio o sobrenatural”²⁸, aunque es de gran utilidad para explorar el contenido de la mente humana. Como es bien sabido, esta idea es central en la aproximación freudiana a lo onírico. Se añade a esto, por otro lado, que la clave de la interpretación freudiana está en considerar el sueño como *realización* de un deseo.

Por su parte, la literatura nos dará notables muestras de haber tomado esos antecedentes de Freud en serio. En este sentido, la atención a lo onírico, como Ortega pensaba, ocupará un lugar creciente tanto en la creación artística como en la interpretación de la misma. Un elocuente ejemplo, por recurrir a un escritor al que el filósofo español leyó con singular atención, lo encontramos al leer el pasaje del cuento de Gustave Flaubert escrito en 1876, “Un corazón sencillo”, en el que se relata el angustioso y obsesivo sueño de una madre que

²⁵ Sigmund FREUD, *Charcot* (1893), en Sigmund FREUD, *Obras Completas*, vol. I. Madrid: Biblioteca Nueva, 1972, p. 32.

²⁶ Sigmund FREUD, *La interpretación de los sueños* (1899), en Sigmund FREUD, *Obras Completas*, vol. II. Madrid: Biblioteca Nueva, 1972, p. 402.

²⁷ Jacqueline CARROY, *Nuits savantes. Une histoire des rêves (1800-1845)*. París: Éditions EHESS, 2012, pp. 25 y ss.

²⁸ *Ibidem*, p. 48.

hacía poco había visto enfermar y morir a su hija. En su sueño se le aparecía su esposo, ya muerto hacía años, y le decía que regresaba porque le habían ordenado llevarse a su hija al otro mundo. A continuación, ambos se ponían de acuerdo para esconder a la niña y que, de esa forma, pudiera eludir la muerte. En la búsqueda de ese escondrijo en el que ocultar a su hija transcurría la parte más angustiosa del sueño²⁹. Podemos apreciar cómo Flaubert construye ese sueño teniendo en cuenta las teorías que en su época circulaban sobre este fenómeno psíquico. Es fácil comprobar que cada elemento del sueño encaja dentro de ese esquema: el marido muerto, que se presenta ante la esposa como si viniera de un largo viaje. Éste trae una orden que cumplir, pero antepone a la misma el amor hacia su hija. La madre, que está destrozada por la reciente experiencia de haber perdido a su hija y que en el sueño encuentra una desesperada esperanza de mantenerla con vida, etc. Todos esos elementos admiten una fundamentación racional, dejando al margen toda explicación sobrenatural del sueño. En definitiva, habría que ubicar el interés de Freud por el mundo onírico en la tradición científica en la que surge, viendo además cómo dicha tradición alimenta la cultura de la época. En este punto, merece ser destacado un trabajo que arroja luz sobre el peso relativo de los elementos que acabo de mencionar, así como sobre la interpretación orteguiana del juego que dichos elementos proporcionan en el interior de la teoría psicoanalítica. Se trata del artículo Vicent Bermejo Frígola, "Ortega, Freud, el psicoanálisis y la interpretación de los sueños"³⁰.

Al terminar estas consideraciones, es preciso retomar un aspecto clave en la interpretación orteguiana, que podríamos resumir diciendo que el psicoanálisis pretende liberar al individuo de sus tensiones, traumas y otros males psíquicos. Objetivo al que intentará aproximarse, en palabras de Michel Foucault, mediante "la tarea indefinida de forzar su secreto y arrancar a esa sombra las confesiones más verdaderas"³¹. Como bien sabemos, en época más reciente, pensadores como el autor de la *Historia de la sexualidad* se ocuparon de demostrar que tal vez resulte engañoso considerar que esta reintegración del individuo en el orden establecido conlleve una suerte de liberación³². Sin embargo, no haremos justicia a Freud si olvidamos que él fue consciente de esta cuestión e intentó encontrar una vía que hiciera compatible la obligada tarea del psicoanalista con respecto a su paciente y la labor del pensador que, partiendo del saber que ha aquilatado en su trabajo terapéutico, contribuye a

²⁹ Gustave FLAUBERT, *Trois Contes*. París: Gallimard, 1966, p. 54.

³⁰ Vicent BERMEJO FRÍGOLA, "Ortega, Freud, el psicoanálisis y la interpretación de los sueños", *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 21, 2-3 (2000), pp. 631-658.

³¹ Michel FOUCAULT, ob. cit., p. 194.

³² *Idem*.

crear una interpretación alternativa y liberadora, en el ámbito general de la sociedad y la cultura. Como escribiera en su carta a Stefan Zweig, del 25 de abril de 1925, “mi concisa manera de luchar con el demonio es describirlo como un objeto comprensible para la ciencia”³³. Pocas frases podrían describir mejor que ésta el impulso que hay detrás del inmenso esfuerzo de Freud, un esfuerzo que Ortega supo valorar como pocos intérpretes de su época lo hicieron. ●

Fecha de recepción: 06/06/2013
Fecha de aceptación: 24/09/2013

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERMEJO FRÍGOLA, V. (2000): “Ortega, Freud, el psicoanálisis y la interpretación de los sueños”, *Revista de historia de la psicología*, vol. 21, 2-3, pp. 631-658.
- CARPINTERO, H. (2003): *Historia de las ideas psicológicas*. Madrid: Pirámide.
- (2004): *Historia de la Psicología en España*. Madrid: Pirámide.
- CARPINTERO, H. y MESTRE, M.^a V. (1987): *Freud en España*. Valencia: Promolibro.
- CARPINTERO, H., MIRANDA, E. y HERRERO, F. (2000): “Ortega y Germain. Una relación significativa en la influencia de Ortega en la reconstrucción de la Psicología española de posguerra”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 1, pp. 67-93.
- CARROY, J. (2012): *Nuits savantes. Une histoire des rêves (1800-1845)*. París: Éditions Ehes.
- FERNÁNDEZ AGIS, D. (2007): *El desarrollo del pensamiento político de José Ortega y Gasset*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea.
- (2008): *Ciencia, técnica y poder político en el pensamiento de José Ortega y Gasset*. Santa Cruz de Tenerife: Ediciones Idea.
- FLAUBERT, G. (1966): *Trois Contes*. París: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1976): *Histoire de la sexualité*, vol. I, *La volonté de savoir*. París: Gallimard. Versión española: FOUCAULT, M. (1984): *Historia de la sexualidad*, vol. I, *La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- FREUD, S. (1972): *Charcot*, en S. FREUD, *Obras Completas*, vol. I. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (1972): *La interpretación de los sueños*, en S. FREUD, *Obras Completas*, vol. II. Madrid: Biblioteca Nueva.
- (1972): *Proyecto de una psicología para neurólogos*, en S. FREUD, *Obras Completas*, vol. I. Madrid: Biblioteca Nueva.
- GARCÍA LARA, C. E. (1995): *Ortega y Gasset y el psicoanálisis*, tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1995. [Online]. Dirección URL: <http://eprints.ucm.es/4118/1/AH2010701.pdf>. [Consulta: 5, junio, 2013].
- MAYER, A. y MARINELLI, L. (2010): *Rêver avec Freud: l'histoire collective de la interprétation du rêve*. París: Aubier.
- LÉVY-LEBLOND, J. M. (2006): “La science, est-elle universelle?”, *Le Monde Diplomatique*, 5.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2005): “Hipótesis del histerismo español”, en “Una primera vista sobre Baroja”, en *Obras completas*. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, vol. II, pp. 246-249.

³³ Stefan ZWEIF, *Correspondencia con Sigmund Freud, Rainer María Rilke y Arthur Schnitzler*. Barcelona: Paidós, 2004, p. 25.

- (2005): "Prólogo a *Obras completas*, de Sigmundo Freud", en *Obras completas*. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, vol. III, pp. 409-410.
- (2005): "Psicoanálisis, ciencia problemática", en *La Lectura*, (1911), t. III, pp. 139 y ss., en *Obras completas*. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, vol. I, pp. 482-501.
- PÉREZ, E., MESTRE, M.^a V. y SOLER, M.^a J. (1986): "La primera recepción de Freud en España a través de los filósofos", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 13, pp. 233-256.

- SÁNCHEZ-BARRANCO RUÍZ, A. y VALLEJO ORELLANA, R. (2005): "Ortega y Gasset, la psicología y el psicoanálisis", *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, XXVI/95.
- SÁNCHEZ-BARRANCO, A. (e.a.) (2007): "El Psicoanálisis en España: su pasado y su presente". [Online]. Dirección URL: www.psicoterapia-relacional.com. [Consulta: 5, junio, 2013].
- ZWEIG, S. (2004): *Correspondencia con Sigmund Freud, Rainer María Rilke y Arthur Schnitzler*. Barcelona: Paidós.

La recepción de José Ortega y Gasset en los primeros escritos de María Zambrano

Juana Sánchez-Gey Venegas

ORCID: 0000-0002-2008-1587

Resumen

Analizamos algunos de los primeros escritos de María Zambrano en los que se observa tanto el magisterio indiscutible que Ortega ejerce en su pensamiento como el hondo acompañamiento de Unamuno en su obra, lo cual da posibilidades para que Zambrano compare de muchas maneras la filosofía de Ortega y la filosofía sapiencial de Unamuno.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Unamuno, Zambrano, filosofía sapiencial, magisterio, razón vital, razón trágica, razón ética

Abstract

We analyse some of the first publications by Maria Zambrano, where it can be observed, at the same time, the undisputable influence of Ortega's teaching on her and the deep fellowship between Unamuno and her work. This allows Zambrano to compare in many ways the philosophy of Ortega and the sapiential philosophy of Unamuno.

Keywords

Ortega y Gasset, Unamuno, Zambrano, sapiential philosophy, teaching authority, vital reason, tragic reason, ethics reason

Introducción

No hay, pues, grandes probabilidades de que una obra como la mía, que, aunque de escaso valor, es muy compleja, muy llena de secretos, alusiones y elisiones, muy entretejida con toda una trayectoria vital, encuentre el ánimo generoso que se afane, de verdad, en entenderla. Obras más abstractas, desligadas por su propósito y estilo de vida personal en que surgieron, pueden ser más fácilmente asimiladas, porque requieren menos faena interpretativa. Pero cada una de las páginas aquí reunidas resumió mi existencia entera a la hora en que fue escrita, y, yuxtapuestas, representan la melodía de mi destino personal¹.

¹ Se cita a José ORTEGA Y GASSET según la nueva edición de *Obras completas*. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010.

Cómo citar este artículo:

Sánchez-Gey Venegas, J. (2013). La recepción de José Ortega y Gasset en los primeros escritos de María Zambrano. *Revista de Estudios Orteguianos*, (27), 145-163.

<https://doi.org/10.63487/reo.400>



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 27. 2013
noviembre-abril

Ortega nos advierte en el “Prólogo a una edición de sus *Obras*” (V, 92-93) la dificultad de sopesar su pensamiento entretejido con su vida, en un tiempo histórico agitado, como el que le tocó vivir. Conocer el estudio de cualquier autor requiere tiempo y moderación. Pero, además, la obra orteguiana es tan vital que exige compenetración. Sin embargo, seguramente sea una de los autores más citados en un acto público, conferencias, discursos..., pues es, por una parte, de fácil lectura a un nivel inmediato y, además, su obra abarca muchos temas. No obstante, la constante citación trasluce, en muchos casos, un descuidado estudio de sus afirmaciones y de la razón de ellas. Por esto, nos acercaremos a sus escritos en el contexto de las primeras publicaciones de María Zambrano respecto a Ortega² y en sus alusiones a Unamuno.

En algunas otras ocasiones hemos afirmado el estrecho vínculo de María Zambrano con la generación del 98, y aunque creemos que existe una deuda con Antonio Machado y Unamuno, su discipulado respecto a la razón vital orteguiana es indiscutible desde sus primeros escritos: las tres cartas dirigidas a Ortega y en su primer libro *Nuevo Liberalismo*³. En ambos maestros encuentra rasgos que le dan que pensar. Ella recuerda que en los años treinta en España no se leía a Unamuno ni a Ortega, sino que se les vivía. Sin embargo, matiza:

Había una diferencia entre el pensamiento de Ortega y el de Unamuno en cuanto al modo de darse. El de Ortega era el de un filósofo que prendía en un círculo de discípulos reducido; ciertamente, una especie de isla dentro del ámbito nacional, donde a su vez se le prestaba atención, como quizá nunca en España se le prestara a alguien que piensa. Parecía natural y se trataba, en verdad, de un momento raro, de los que la historia permite sólo de tanto en tanto.

En aquel momento también, la poesía de Unamuno comenzaba a contar, a ser oída, estando presente desde hacía tanto tiempo. Era, sin duda, debido a que su poesía tiene voz y, a veces, hay en ella hasta clamor, susurro y gemido. [...]

Pues ya la figura de don Miguel se elevaba y se adentraba en el ánimo de los españoles, como la de un mediador. Porque su palabra, que sonaba desde más de medio siglo, lenta, imperceptiblemente, se había ido haciendo palabra de alimento⁴.

² Conocemos la obra editada por Ricardo TEJADA de María ZAMBRANO, *Escritos sobre Ortega*. Madrid: Trotta, 2011. Exponemos nuestra visión atendiendo especialmente a una época y en alusión a los escritos de Miguel de Unamuno.

³ María ZAMBRANO, *Nuevo Liberalismo*. Madrid: Morata, 1930, p. 24.

⁴ Los libros que forman parte del único volumen publicado de las *Obras completas* se citan por esta edición de María ZAMBRANO, *Obras completas*, III. Barcelona: Galaxia Gutenberg / Fundación María Zambrano, 2011, p. 755.

Cuando en 1977 se publica el número correspondiente de la edición de *Hora de España* de noviembre de 1938, María Zambrano encabeza la edición *facsimile* con un estudio que es una magnífica exposición del sentir de la revista. Resume con precisas palabras su propia idea de la filosofía y su peculiar visión de España. Propone una creencia unitiva entre pueblo y cultura, entre sensibilidad y objetividad. Y reconoce esta síntesis, de honda conciencia, en autores como Unamuno, Machado y Ortega y en tantos escritores y poetas que sufrían por igual y estaban dispuestos a dar “una palabra adecuada” a esta hora y no un grito sin sentido. Era el intento de poner fe y serenidad ante el espanto.

La atmósfera filosófica existente gracias a estos autores nos permite observar una forma peculiar de pensar en España que hunde sus raíces en este triángulo filosófico de Unamuno a Ortega y de Ortega a María Zambrano. Por ejemplo, Ortega ya con 26 años, en el Ateneo de Madrid, de forma incipiente y clara expresaba todo su pensamiento posterior: la vida como una tarea moral que hay que cumplir, la acción política con sentido ético y la europeización de España. Asimismo defiende la autenticidad personal a fin de cumplir el proyecto vital de hacerse hombres, y añade que hace falta la autenticidad histórica o generacional. Por ello la razón vital orteguiana se desplegará como verdadera razón histórica, pues a cada generación le toca una misión muy concreta que cumplir (VII, 124).

Un mes antes de esta conferencia, en septiembre de 1909 había publicado en *El Imparcial* un artículo titulado “Unamuno y Europa, fábula” en el que reivindica su postura europeísta en el marco político de una “reforma liberal” como ideal que debe realizarse. Este proyecto requiere una minoría culta que se vaya formando y promueva esta reconstrucción. Defiende una política del aquí y ahora, con una nueva sensibilidad moral que esté preñada de virtudes cívicas. Esta reforma liberal consiste en anteponer el ideal moral a cualquier interés partidista. “Señores, España necesita –escribe– una larguísima era de reconstitución liberal. Es preciso apoderarse del poder firmemente para lograr en una labor de muchos años ir recreando de sus ruinas bárbaras la nación, valiéndose de la libertad, como instrumento pedagógico” (VII, 127).

También Ortega se refiere a los jóvenes. Ellos son y lo serán hasta el último momento el centro de su atención humana, profesional y política. Así comienza sus palabras de aquella tarde:

Yo no puedo dirigirme sino a la gente moza: ¿cómo podría atreverme a conducir este torpe tropel de mis palabras hacia las almas ya hechas de los hombres maduros? [...] Y la reforma española, señores, exige en mi opinión un cambio tan radical en el sistema de preocupaciones y de maneras de querer, de pensar y de conmovirse que es psicológicamente imposible esperar este cambio en las almas ya hechas.

Insisto pues en advertir que me dirijo a los jóvenes (VII, 121).

A partir de *Meditaciones del Quijote* de 1914, Ortega despliega conceptos que ya ha ido anunciando y que ahora serán el centro de su reflexión y difusión. Comienza a escribir artículos que publicará en el nuevo proyecto editorial que llamará *El Espectador* y que saldrá a la luz desde 1916 a 1934. Estos artículos contienen una mirada más personal o íntima, ha pasado el momento más duro de su quehacer político, que volverá a reaparecer años más tarde, y Ortega se propone destacar su trayectoria personal y sus vicisitudes históricas. Incluso con el deseo de pasar de la política a cuestiones más teóricas.

Si nos referimos a los jóvenes, hemos de mirar los primeros escritos publicados de María Zambrano en los años treinta al treinta y dos, aquéllos que están dedicados a Ortega y a Miguel de Unamuno y que, como vemos, son escritos de primera hora. Ya se observan los temas que serán constantes en el filosofar de estos autores: la reforma del pensar y el problema de España, que posteriormente se convertirá en el de Europa. En ambas preocupaciones, se perciben unas influencias entre sí y hasta una atmósfera, que les mueve a reflexionar de un modo semejante y al mismo tiempo característico de cada uno de estos pensadores.

1. La influencia de Ortega en los primeros escritos de María Zambrano

Es cierto que Ortega fue el maestro de Zambrano y ella se sintió siempre su discípula, pero lo es también que la influencia de su padre y del círculo de sus amigos, entre los que se encontraban Miguel de Unamuno y Antonio Machado, constituyen un espacio de interés al que María Zambrano se sintió desde muy temprano vinculada y compenetrada. Y en este ambiente radica la constante de su pensar filosófico: el anclaje de la tradición para buscar una clara universalidad del pensamiento.

Miguel de Unamuno representa una razón trágica entre algunos contrarios que le son de vital importancia en su vida y en su pensamiento: razón/corazón, tiempo/eternidad. Ésta es la razón trágica que Unamuno propone a la filosofía y como dice María Zambrano:

En suma, que Unamuno vive todavía dentro del ciclo del romanticismo y del idealismo. Pues el idealismo filosófico alemán hizo del yo, la realidad radical, trascendental por excelencia⁵.

⁵ María ZAMBRANO, "Unamuno y su tiempo", *Universidad de La Habana*, vol. 15, 46-48 (1943), p. 63.

Es también la crítica que Ortega dirige a Unamuno; incluso se ha dicho que su obra *Meditaciones del Quijote* (1914) es un libro directamente enfrentado a Unamuno, es decir, una alternativa a la razón trágica unamuniana. ¿Cuál es la propuesta de Ortega? Tal vez, en torno a la fecha de 1910, en el momento del acceso a la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid, o en los años inmediatamente posteriores –entre 1912, publicación por Miguel de Unamuno de *Del sentimiento trágico de la vida*, y 1914, año del libro de Ortega *Meditaciones del Quijote*– en la filosofía se desarrolla un apasionado debate entre los dos máximos representantes del pensamiento español.

El mismo Zubiri, en un artículo publicado en *El Sol* dos días antes del artículo que hemos citado de María Zambrano alude a esta contienda:

Cuando Ortega se hizo cargo en 1911 de la cátedra de Metafísica se entendía en España por mentalidad filosófica finura de espíritu. Finura de espíritu que llevó a una pedagogía especial, la pedagogía de la inquietud. Se intentaba sembrar inquietudes, huyendo con horror de toda afirmación intentada como verdad verdadera. Su resultado fueron mentes sagaces, fecundas en percibir el interés y el sentido de todo, ejemplarmente incapaces de decidir sobre la verdad de nada. Ortega ha enseñado a preferir siempre un átomo de verdad, por tosca que sea, a la finura irresponsable de una búsqueda sin término. Su exigencia en este punto ha sido extrema⁶.

Es decir, a partir de estas fechas de 1910 a 1914, años importantes para el origen de la filosofía contemporánea española, se van a seguir dos líneas divergentes del pensamiento: a un lado quedarán Unamuno, Machado, María Zambrano; al otro, quedará Ortega, Zubiri, Julián Marías, entre otros. Aquéllos se proponen una filosofía sapiencial, éstos proponen una filosofía que, sin dejar de apuntar a la trascendencia, se atienen a la realidad de forma más estructuralmente empírica. María Zambrano se pone del lado de una filosofía sapiencial que trata la condición humana, y sabe que el origen de la vida está en el dolor y encuentra su expresión en la confesión, en la novela, que se constituye siempre en una voz personal, auténtica voz.

Ni la filosofía ni el estado están basados en el fracaso humano como lo está la novela. Por eso, tenía que ser la novela para los españoles lo que la filosofía para Europa⁷.

⁶ Xavier ZUBIRI, “Ortega, maestro de Filosofía”, *El Sol*, 8 de marzo de 1936.

⁷ María ZAMBRANO, “La reforma del entendimiento español”, *Hora de España*, IX (1937), p. 22.

Por tanto, según Zambrano es Unamuno quien al asumir su conciencia poética pone las bases de la filosofía sapiencial que había de venir, mientras que Ortega fundamenta la filosofía científica, así dice en su artículo “Ortega y Gasset, filósofo español”: “Y así hubo de aceptar la situación original de la vida española, donde no había existido una filosofía vigente, sino en esa medida anónima, donde la filosofía no había penetrado transformando la vida. No tenía ante sí a una España «cartesiana» ni «racionalista» sino a una España que había llegado a una primera conciencia, la conciencia poética de su tragedia” (III, 744). Estas alternativas propuestas: la razón trágica unamuniana y la razón ética orteguiana, como dice Pedro Cerezo, inclinan la balanza más hacia el primer camino que hacia el segundo en el caso de María Zambrano.

Pero María Zambrano pertenece, a mi juicio, a otra galaxia o constelación de pensamiento. Es más espiritual que intelectual. Su inspiración no le viene del humanismo moderno, sino de la metafísica órfica/pitagórica y de la mística agustiniana del corazón⁸.

Es más, Zambrano se ratifica en su opinión y admite que siendo Unamuno contemporáneo de filósofos como Bergson y Husserl, él no sigue esa tradición filosófica sino que es propiamente un indagador, un filósofo que ama lo sapiencial mientras que Ortega es un filósofo mucho más académico.

Así cuando apareció Unamuno tuvo caracteres de irrupción que no dejó de ser recibida con ese asombro que se defiende en indiferencia, especie de reto que el español lanza al que le dice algo demasiado hondo, al que le descubre algo que de veras le importa. Unamuno obstinadamente habla, como en España no se había hablado, habla de cosas que no se hablaban, al menos que no se hablaban hace tiempo⁹.

Cuando dice que Unamuno cierra una época lo compara con Quevedo, que cierra también un período espléndido de la cultura española; Zambrano conoce bien el hondón de nuestra tradición cultural, y tampoco se escandaliza cuando percibe que una de las más importantes figuras de la filosofía española contemporánea no desarrolló los modos académicos de sus colegas, porque piensa que “Unamuno llegó a corregir a Europa en lo que Europa había tenido de más genial: en la genialidad o vocación reveladora”¹⁰. María Zambrano

⁸ Pedro CERESO, “De la historia trágica a la historia ética”, *Philosophica Malacitana*, vol. IV (1991), pp. 75.

⁹ María ZAMBRANO, “Unamuno y su tiempo”, ob. cit., p. 78.

¹⁰ *Ibidem*, p. 70.

busca encontrar en la “inquietud existencial” que percibe en sí misma la razón del sentir que también exponen Unamuno y Ortega. El ahondar en la conciencia y reconocer la angustia (Heidegger), la nostalgia (Machado), como lo propio de la condición humana, constituye un nervio estructural de la filosofía que a Zambrano le interesa. Pero, aun más, respecto a Unamuno quiere subrayar el valor ético de su pensamiento, nota que también había encontrado en Ortega, porque, en realidad, este carácter es constitutivo de un verdadero pensar. Ahora bien, Unamuno caracteriza el sentir en el pensamiento y Ortega resulta ser el filósofo y maestro indiscutible del pensamiento del siglo XX. Por una parte, está el pensar orientador del ser, el pensamiento que se hace carne con el corazón, pensar poético que le une, indefectiblemente, a los amigos de su padre, Blas Zambrano, y los convertirán en sus maestros, Machado y Unamuno¹¹. Y por otra parte, encuentra el magisterio cerca de “el logos del Manzanares”, Ortega le despierta a la aventura de la filosofía como saber académico. Para Zambrano, Unamuno será el primer contemporáneo y este apelativo es de una enorme importancia, porque la polémica europeísta entre Unamuno y Ortega se salda, según Zambrano, a favor de Unamuno: así dice en el artículo “Ortega y Gasset, filósofo español”:

la conversión que él pedía antes que ofrecía a los españoles aparece en el maravilloso libro *Del sentimiento trágico de la vida*, publicado muy poco antes que las *Meditaciones del Quijote* (III, 740).

Ahora bien, la reflexión de Ortega es también vital y concreta, orientadora de la conducta humana, de la ética y si no tiene el fondo sapiencial o trascendental, que une a Zambrano con Unamuno, sin embargo en el fondo de su conciencia Ortega es sustantivamente el maestro:

Y así, no es nada extraño que años después lejana de aquella vida y en el dintel de una nueva que comenzaba para mí, sintiera que aquel su pensamiento se me transformaba en sustancia ética, lo cual es una de las manifestaciones del verdadero pensamiento¹².

María Zambrano sabe qué le pide a la filosofía, y sabe que el conocimiento está en íntima relación con la poesía, porque desde esta vinculación se puede

¹¹ En este artículo se recoge con detalle la influencia que estos pensadores ejercen en la formación de María Zambrano. José Luis MORA, “La difusión de la filosofía en la Universidad Popular de Segovia”, en Roberto ALBARES *et alii* (coords.), *Filosofía hispánica y diálogo intercultural*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2000, pp. 347-359.

¹² María ZAMBRANO, “Don José”, *Ínsula*, 15 de noviembre de 1955.

exponer la vida humana como ella es: novela y tragedia. Esta reflexión supone el interés por los géneros de la escritura y reconoce que el pensar originario fue antes de todos los géneros y así ha sucedido también en España, pues es preciso destacar que Zambrano ha sido una de las primeras autoras que, adelantándose a muchas preocupaciones actuales, ha dedicado gran parte de su reflexión a analizar y reconstruir los géneros literarios en la filosofía.

2. María Zambrano, discípula de Ortega

María Zambrano es discípula de Ortega, se observa ya en sus primeros escritos. Nos hemos referido a las cartas que le dirige entre 1930 y 1932 y a su primer libro de 1930 *Nuevo Liberalismo*. En la primera carta Zambrano pide a su maestro soluciones concretas: derrocamiento de la monarquía, advenimiento del régimen republicano, organización de las fuerzas políticas, actuación de los intelectuales... En la última, la de 1932, reconoce su decepción ante la República y expone temas que no le abandonarán nunca: la forma de ser persona, la fe, la solidaridad... Y, en definitiva, una reflexión sobre la realidad humana. En el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón se conservan los originales de estas cartas, las cuales han sido publicadas en *Revista de Occidente* (número 120) y en *Philosophica Malacitana* en el vol. IV de 1991.

Esta primera carta fechada el 11 de noviembre de 1930, cuando María Zambrano no tiene aún 26 años, responde de forma crítica a un artículo de Ortega aparecido en *El Sol* el 5 de febrero. Aunque, joven, se dirige a su maestro con claridad y contundencia y pide soluciones políticas muy concretas, como hemos mencionado más arriba. Cabe destacar especialmente unos planteamientos básicos, que van a ser –según creemos– el hilo conductor de la reflexión filosófica zambraniana. Critica el partidismo porque piensa que ante todo se necesita conciencia nacional, y esta actitud que debe estar en la base de cualquier partido, y exige por esta misma razón una entrega por entero a esta causa abandonando toda actitud teorizante para vivir un entrañamiento vital, que posibilite a cada cual el sentirse instrumento de una misión como es “construir la nación”.

En este primer escrito existe una palabra directa, que valora la condición humana y busca lo mejor para ella. En estos momentos España requiere una entrega absoluta y de corazón, por este motivo se atreve a hablarle a Ortega con exigencia, aunque con reconocimiento: “Debe y puede usted hacer más, señor Ortega y Gasset... y no porque haya entregado pocas, sino porque puede entregar más, y mientras se puede se debe”¹³.

¹³ María ZAMBRANO, “Tres cartas de juventud a Ortega y Gasset”, *Revista de Occidente*, 120 (1991), p. 15.

María Zambrano escribe desde el dolor y su llamada quiere ser tan ajena a la agresividad como a la confusión, por esto lamenta que en esta hora se pueda hablar tan sólo de ideas y no de compromisos. Su grito está libre de ataduras, de ataduras partidistas y hasta políticas, porque entiende que conseguir una mejor situación política tiene que ver más con una razón ética, más íntima al hombre y a España, que con un razonamiento especulativo. Su propuesta es grave y comprometida.

La segunda carta, que fue escrita el tres de noviembre de 1930, a poco de publicarse *Nuevo Liberalismo*, tiene un tema central: el comentario de la propia autora ante una reseña que se ha escrito sobre su libro. En dicha reseña se dice que María Zambrano disiente e incluso se enfrenta a su maestro. Con este motivo se dirige –de nuevo– a Ortega con tristeza y explica de modo decisivo su posición:

En algún momento le habrán podido criticar algunos, nos habremos podido doler otros, de que su actuación no fuera más intensa en la desquiciada vida política española. Mas lo que nadie podrá decir es que usted no haya mantenido tensa su atención hacia ella..., y bien, esto que usted ha realizado con total plenitud es lo que, a distancia infinita, he intentado yo hacer en mi librito. ¿Dónde está la contradicción? ¿Dónde el enfrentamiento mío?¹⁴

El contenido rezuma amor-lealtad y compromiso; es fácil ver en María Zambrano un intento tenaz de saltar cualquier muro que imponga la razón lógica, pues siempre prefiere una razón cordial, una razón ética que libere al hombre y le reintegre explicándole su origen y su destino. Éstos son los temas que le preocupan desde sus primeros escritos y éstas las razones de amor mediante las cuales se dirige a Ortega, sintiendo además gratitud.

Me duele la publicación de ese artículo; me duele ese papel guerrillero que se me adjudica “frente” a usted; me duele que se pueda mojar la pluma en el resentimiento; que haya tanto error, tanta ligereza, todo esto es cosa triste¹⁵.

La honda meditación zambraniana es España, pero se resiste a que su pensamiento sea sintetizador de lo humano; por el contrario, en sus palabras trata de llegar a los matices peculiares del razonar y del sentir en todos los meandros del vivir y lamenta, en definitiva, cualquier reductivismo del que no reconoce la totalidad del mundo que habitamos y, entonces, desde una miope visión esquematiza y generaliza.

¹⁴ *Ibidem*, p. 20.

¹⁵ *Ibidem*, p. 21.

La última de las cartas tiene fecha del 28 de mayo de 1932, fecha muy significativa porque la República lleva ya un año y con ella también el desencanto. María Zambrano reconoce esta decepción y desvela algunos temas, que no le abandonarán nunca:

No podemos hacernos claros sino *en* algo y *ante* algo, que a veces no se nos presenta concreto y vivo en ninguna persona, y en otras, en que somos más afortunados, se nos da, se nos ofrece realizado en una persona¹⁶.

Estas palabras –según creemos– descubren la profundidad del diálogo en la filosofía de María Zambrano que se presenta ante todo como poesía, desvelación, descubrimiento que se comunica. Somos comunicación y necesitamos encontrarnos con alguien para “aclarar el oscuro mundo en que habitualmente vivimos”. Claridad, nitidez que surge ante una presencia que adivinamos y necesitamos:

Sería, pienso yo, de interés delimitar en qué consiste lo que dota a una persona de esta maravillosa fuerza, que nos lleva ante su presencia –no siempre real– a buscar el sentido de nuestro vivir, a confrontar ante no sé qué invisible Tribunal, nuestro vivir efectivo con esos que yacen en el último fondo de la conciencia¹⁷.

Seguramente que no pueda decirse más en menos palabras, éstas encierran el abandono y la soledad que sentía su alma en aquellos momentos. Si, como se ha dicho, la filosofía zambraniana podría llamarse de “conciencia afectiva” lo confirmaríamos con estas palabras que cita:

Hemos perdido la fe y algo más: la solidaridad... Me decía un muchacho “que no teníamos capacidad de hacer”, “que no teníamos voluntad”. Pero... no puedo aceptar por explicación lo que juzgo una consecuencia. Existen, naturalmente, dotes para hacer bien, pero el ir a la acción depende de una situación total de la persona. Si nosotros no tuviésemos dotes, pero estuviésemos en forma para hacer, haríamos, bien o mal, pero haríamos¹⁸.

Ésta es una realidad maravillosamente descubierta y descrita por María Zambrano. Expone la radical importancia del sentirse bien, porque descubre que no sólo es la política, menos aún el partidismo, quien puede atraer bondad

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ *Ibidem*, p. 22.

¹⁸ *Idem*.

al vivir, pues a aquel grupo de jóvenes, que ella representa, no les falta voluntad para hacer algo, sino algo más íntimo, les falta fe y solidaridad y sin ellas nada puede hacerse. Desde estos sentimientos y claras emociones se pregunta acerca de la realidad y también por la verdad. De nuevo alude al magisterio de Ortega y Gasset: “Durante este tiempo se ha forjado el tópico de que usted se halla en las nubes”¹⁹. Sin embargo, ¿qué significa la realidad? María Zambrano no nos habla de ninguna entelequia, la realidad tiene unos signos inequívocos y los descubre desde esta hora: “Yo le veía hablando sobre Cataluña, ejerciendo esa pedagogía biológica o vital que ha ejercido usted siempre sobre España... Y se me ensanchaba el alma pensando en que alguien se curaría oyéndole”²⁰. La realidad es riesgo, es compromiso, es fe y es solidaridad “no quiero salvarme sola”²¹. Y se despidió de Ortega expresando el mismo sentimiento de su primera carta: gratitud. Porque ve en Ortega la virtud que le parece más trabada con la realidad: la generosidad.

Si estas cartas están inmersas de razón política, su obra *Nuevo Liberalismo* está escrita desde la razón histórica. Apuesta por el liberalismo que “es, ante todo, cuidadosa delimitación de poderes”²². En sus páginas puede percibirse con claridad la mano de Ortega, tanto en las críticas a los idealismos y positivismos como en el proyecto de una conciencia histórica²³. Como repetirá María Zambrano en varios escritos referidos a Ortega, en torno a la fecha de su fallecimiento, piensa que le había enseñado el sentido histórico y había descubierto en él lo que ella misma presentía: que la razón debe ser vida y que la filosofía debe convocar a la persona a un compromiso ético, desde su originario acto creador.

Este sentirse descubierta a sí misma ante la palabra de Ortega es la raíz de su necesidad e insistencia por llamarle maestro. Nos referimos a un escrito publicado en *El Sol* (1936)²⁴ en el que expone con detalle la importancia de su enseñanza, que trasciende la preocupación académica para dirigirse al despertar de la vida, a algo más íntimo, necesario para vivir “en claridad leal con nosotros mismos, con los demás y con las cosas”. Puede advertirse, además, que María Zambrano toma también expresiones de Zubiri, al que cita en este artículo y, por otra parte, expone, como hemos visto desde sus primeros escritos, una preocupación por unir ciencia y vida, razón y sentir.

¹⁹ *Ibidem*, p. 24.

²⁰ *Ibidem*, p. 25.

²¹ *Ibidem*, p. 26.

²² María ZAMBRANO, *Nuevo Liberalismo*, ob. cit., p. 24.

²³ *Ibidem*, p. 25.

²⁴ María ZAMBRANO, “Ortega y Gasset universitario”, *El Sol*, 8 de marzo de 1936.

Por otra parte, Ortega es el filósofo moderno. Marichal dice de él que “Ortega es inseparable de la historia entera de las tres décadas españolas 1906-1936”²⁵ y, en efecto, en los años treinta²⁶ en la lucha política y en el campo intelectual, los jóvenes se sentían deudores del pensador madrileño. Y María Zambrano se dirige a él expresamente y siempre como maestro.

Si 1936 desvela el descubrimiento de esta verdad filosófica que le conmueve, a partir de ahora se distancia de Don José y ya no conocemos otros escritos, más que lo referidos anteriormente, entre 1955 y 1956, con motivo de su muerte. Ahora son escritos más cautelosos, aunque elogia su labor y su vocación filosófica. En estos momentos, subraya “sus muertes” y su distanciamiento, porque reconoce que ella ha recorrido un camino personal, distinto al del maestro. Ella misma ha narrado que al salir de España estuvo tentada de recoger los apuntes de los cursos impartidos por Ortega y Zubiri. Pero allí los dejó. La razón de este abandono también la explica con elegancia y en clave de progreso: “Si hemos sido en verdad sus discípulos, quiere decir que ha logrado de nosotros algo al parecer contradictorio; que, por habernos atraído hacia él, hayamos llegado a ser nosotros mismos” (III, 729). Podríamos decir que con sus ojos de joven alumna encontraba en Ortega todo lo que ella misma entendía por filosofía. Ella lo recuerda en estos años –concretamente en 1949– al comienzo de un curso sobre Ortega en la Universidad de La Habana; el maestro le subyuga porque vitales fueron los temas de reflexión en los que Ortega se adentró, dada su forma de ejercer la filosofía que desde su comienzo fue mediante una razón vital, una reflexión insertada en el quehacer cotidiano²⁷.

Se trata de que al pretender exponer la filosofía de Ortega me encuentro con ese proceso poco descrito de cómo el pensamiento filosófico va penetrando en una vida, incorporándose a ella, haciéndose vida también, al par que es comprendido como tal pensamiento (III, 729-730).

Éstos son, en rasgos generales, unos pocos textos de los diversos escritos, que María Zambrano dedica a Ortega. No hemos tratado aún el artículo que titula “Unidad y sistema en Ortega” publicado en la revista *Sur* de Buenos Aires en el que intenta encuadrar a su maestro en la filosofía española, y que nos permitirá situarla también a ella. En estas páginas, centra la importancia de la obra filosófica orteguiana en los principios de la razón vital y alude a una

²⁵ Juan MARICHAL, *El secreto de España*. Madrid: Taurus, 1995, p. 216.

²⁶ Ana Isabel SALGUERO, “Escritos de María Zambrano recuperados”, *El Basilisco*, 21 (1995), p. 71.

²⁷ Juana SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, *Origen filosófico común y desarrollo divergente de los sistemas de Henri Bergson y José Ortega y Gasset*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 1985, p. 221.

de sus clases en la que distinguió la Filosofía de la Poesía: “Pienso que debió de costarle trabajo, sacrificio más bien, que tuvo lugar ante el imperativo de claridad. No le parecía sino aquello de que pudiese dar cuenta, dar cuenta en forma de razón”²⁸.

a) El tema de España

Analizaremos ahora lo que consideramos una primera preocupación: el tema de España por lo que tiene que ver en su discipulado respecto a Ortega. En *Nuevo Liberalismo* expone el sentido revolucionario de su pensamiento.

Se trata tan sólo... de un pensamiento muy espontáneo, nacido ante la angustia de los grandes problemas que insistentemente llamaban a mi sensibilidad y de los que mi atención no ha podido, ni podrá en mucho tiempo liberarse²⁹.

Con esta doble realidad integradora, pensamiento y sensibilidad, se interroga por la historia y por la política. Y, de nuevo, quisiera no ver la escisión de ambas sino dejar que acuerden sus ritmos, se tomen el pulso, y se abran al futuro. Pero no ha sido así, porque “la historia no es sino un diálogo bastante dramático entre el hombre y el universo”³⁰. Este diálogo podría llamársele, como había dicho Ortega, el quehacer del hombre, su proyecto por cumplir en la tierra. Y estas “conversaciones”, como llama Zambrano, que el hombre mantiene con el universo son “las concepciones de la vida”, de las cuales una es la política.

De entre estos sentidos, critica el positivismo absolutista y apuesta por un pensamiento creador; rechaza el comunismo ruso y aboga por que exista menos intransigencia y más libertad, más amor a la vida y no un afán de detenerla. Estas críticas le llevan a proponer el liberalismo porque “es, ante todo, cuidadosa delimitación de poderes”³¹. Esta delicada atención a los límites le permite hablar contra el fanatismo, el individualismo, errores tan frecuentes de la historia española, para propiciar la tolerancia como en realidad un problema “sólo de amor, es saber que existe «lo otro»; amar lo contrario, que es lo humano”³².

²⁸ María ZAMBRANO, “Unidad y sistema en Ortega”, *Sur*, 241 (1956), p. 45.

²⁹ María ZAMBRANO, *Nuevo Liberalismo*, ob. cit., p. 9.

³⁰ *Ibidem*, p. 16.

³¹ *Ibidem*, p. 24.

³² *Ibidem*, p. 25.

En *Nuevo Liberalismo* se expone una experiencia de libertad, que se asienta en una razón histórica y política, propia del magisterio de Ortega, pero recorre un camino singularísimo en el que puede observarse también la huella de Unamuno y de Machado, cercanos al pueblo, como el sujeto que encarna el sentir más hondo. Un liberalismo que se aleja del acartonado y fracasado liberalismo racionalista para sentir uno más integral, más revolucionario y más ético. Así encontramos magníficamente trabados la razón política y la razón religiosa, tal vez porque, como cita Cerezo, “se trata de un nuevo liberalismo que no está fundado en premisas escuetamente humanistas, sino mucho más originariamente, en la razón poética, o mejor aún, en una religión cordial”³³.

En el artículo, ampliamente citado de “Ortega y Gasset, filósofo español”, que había sido una conferencia impartida en La Habana, las coordenadas giran en torno a su sentimiento de Ortega como maestro, “alguien que enseña algo”, por ello hablar de él es confesar su propia vida. Su reflexión pivota en dos aportaciones del pensar orteguiano: “la razón vital” inmersa ya en su gran obra, primera y sin embargo madura, *Meditaciones del Quijote*. Aún, a pesar de esta admiración, en Zambrano hay rasgos peculiares: por una parte, su constante alusión al ser como relación, convocado por el “otro” y, por otra, la idea de pensar como creación, rasgos zambranianos que reconoce en su maestro. Piensa que en la filosofía ha de haber una creación trascendente, y ve este rasgo en Ortega: “El filósofo aspira a la evidencia desde un principio. Pero la evidencia le es aceptable solamente en función del pensamiento, y sabe padecer largamente el no obtenerla o el no reconocerla. Y por eso el pensamiento se crea a sí mismo, tiene que constituirse, que engendrarse” (III, 732).

Coordenadas como vida y muerte; ensimismamiento y salida de sí; pensamiento y mística, son temas de reflexión en Zambrano que, siendo muy actuales, se encuentran incardinados en la tradición filosófica española desde donde ella reflexiona. Ya en los años treinta su filosofía está centrada en las raíces de su propia tradición, cultura que conoce muy bien y que analiza con precisión. Situada, posteriormente, en esta amplia base de la comunidad iberoamericana, por gracia del exilio, resurge esta universalidad desde la razón histórica, de ahí que apele al “logos del Manzanares”, con palabras del maestro. Pues busca comprender la realidad que, como en Ortega, es también circunstancia histórica, y en Zambrano además transcendencia. Lo cual denomina claridades de la razón o fidelidad al pensamiento, que es contemplado como luz, religación o religión, compromiso con la razón poética. Por este motivo en el prólogo de 1986 a la edición de *Hacia un saber sobre el alma* dice que prefirió las razones del amor de Max Scheler, que ya Ortega refiere en sus *Meditaciones*

³³ Pedro CERESO, “De la historia trágica a la historia ética”, ob. cit., p. 87.

del Quijote, al seguimiento propiamente orteguiano, no obstante afirma: “Aunque haya recorrido mi pensamiento lugares donde el de Ortega y Gasset no aceptaba entrar, yo me considero su discípula”³⁴.

Esta voluntad zambraniana de saberse y quererse reconocer enraizada en la tradición filosófica española y, preferentemente, en quien fue, académica y por reconocimiento sentimental, su maestro, tiene, como ya hemos dicho, dos guías: la “razón vital” y su obra meditativa y ensayística *Meditaciones del Quijote*. Será ya en los años cincuenta, segunda década del exilio zambraniano y años de su madurez intelectual, cuando la autora vaya fortaleciendo desde la distancia, por una parte, esa voluntad de reconocerle como maestro y, al mismo tiempo, analizando el pensamiento orteguiano desde claves propias.

Posteriormente, en torno al año cincuenta y cinco, Zambrano escribe *Adsum* y los artículos dedicados a Ortega, tras su fallecimiento. María Zambrano es ante todo una intelectual, con libertad e independencia, que piensa por cuenta propia bajo una creación filosófica original, con un sentido crítico, riguroso y positivo. En el artículo titulado *Don José*, escrito meses después de su muerte, confirma que aprecia la razón vital por ser una razón ética. En María Zambrano se ensamblan de forma peculiar y certera la importancia de la filosofía y la de su circunstancia histórica, es decir, la metafísica y la búsqueda de una filosofía encarnada en el vivir de España. Busca y ha buscado ya en su temprana vocación a la filosofía el ser del pensamiento como una acción auténtica, que por serlo, se encuentra revestida de ética. Pero como toda acción humana, el pensamiento es creación en el tiempo, afán inagotable de comprenderse y comprender, nacimiento en la Aurora, tema querido tanto por Ortega como por Zambrano, y también madurez en un estado de soledad, silencio, sacrificio, donación, palabra que recibe la tradición y lo nuevo, lo dado y lo todavía por asumir.

En 1956 escribe “La filosofía de Ortega y Gasset”. De nuevo, puede reconocérsele a Zambrano como filósofa de la historia. No en vano, desde su niñez se interesa por la historia y, sobre todo, por un rescate de la metafísica como pensar con entidad. En la autora resuenan las palabras de Ortega en *Meditaciones del Quijote*: “Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud” (I, 747). El análisis que hace de la filosofía de Ortega impregna su propia reflexión y su acercamiento a la filosofía de la historia en su sentido metafísico y en su sentido hermenéutico, de aquí las siguientes meditaciones:

³⁴ María ZAMBRANO, *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza, 1987, p. 13.

b) El sentido metafísico de Zambrano como discípula de Ortega

Si Ortega en las primeras páginas de las *Meditaciones del Quijote* afirma que la vida humana se sustenta en una realidad trascendente, su discípula busca una razón que recree y nos acerque a esa trascendencia. En su filosofía no hay restricción de temas, es totalmente ajena a cualquier reduccionismo porque ensaya siempre respuestas universales. Sus temas abordan la hondura de la condición humana. He aquí su vocación de filósofa. Su conciencia es tomar en cuenta a la humanidad.

La filosofía progresa adentrándose en las capas más profundas de la ignorancia, descubriendo problemas bajo las evidencias; criticándose a sí misma, es decir, reiterando su nacimiento. Y al reiterarlo lo radicaliza, ahonda en la raíz de su necesidad³⁵.

En *Meditaciones del Quijote* y “Ensayo de estética a manera de prólogo”, ambas de 1914, Ortega va proponiendo nuevas concepciones de la filosofía, que son claramente concepciones metafísicas: la idea de “ser ejecutivo”, la des-intelectualización de la realidad, la supresión de todo privilegio metafísico para el yo, una nueva óptica vital, la metáfora como imprescindible forma para concebir la conciencia y la propuesta de las viejas dos metáforas a superar. Este plan venía trazado desde *Meditaciones del Quijote*: “el ser del mundo es una perspectiva” y en toda perspectiva hay alguien que mira y el mundo o la circunstancia a la que se mira. El perspectivismo no es un mero relativismo pues busca categorías y categorías universales, pero tiene de singular que parte de una intuición fundamental, por tanto no parte de conceptismos, busca profundidad o radicalidad en el pensamiento y propone la universalidad de un método, que signifique una filosofía de salvación y de liberación en la conquista de la verdad como descubrimiento.

La metafísica no es una ciencia; es construcción del mundo, y eso, construir mundo con la circunstancia, es la vida humana. El mundo, el universo, no es dado al hombre: le es dada la circunstancia con su innumerable contenido. Pero la circunstancia y todo en ella es, por sí, puro problema (VIII, 633).

Ortega, que está situado en una filosofía de la crisis, “crisis de la inteligencia” o “crisis de la razón”, afronta esta situación filosófica proponiendo una reforma de la inteligencia en la que se exija máxima radicalidad: un plantea-

³⁵ María ZAMBRANO, “La filosofía de Ortega y Gasset”, *Ciclón* (La Habana), vol. 2, 1 (1956) pp. 3-9, y *Anthropos*, Suplementos, 2 (1987), p. 17.

miento metafísico, y el perspectivismo como estructura de ese pensar metafísico. Como Zubiri dijera posteriormente, lo importante en la filosofía es el planteamiento de los problemas y no tanto la explicación de las soluciones.

Pocos estudiosos de Ortega han señalado su defensa de la metafísica. María Zambrano y Antonio Rodríguez Huéscar, sin embargo, destacan por esta interpretación del pensamiento orteguiano según esta búsqueda de principios últimos que hicieran más comprensible el vivir humano.

c) El tratamiento hermenéutico de la filosofía

María Zambrano en *La filosofía de Ortega y Gasset* analiza la experiencia vital del pensar bajo la idea de saber como núcleo creador de la cultura española y, en concreto, en Ortega. Recorre las obras orteguianas y, como tantos autores de estos días, reconoce el suceso intelectual³⁶ que supuso *La rebelión de las masas*, que Ortega escribió teniendo como punto de mira a España y en el horizonte a Europa. Ello hacía de Ortega un filósofo del hombre, más que de lo humano.

María Zambrano medita la importancia del estilo y del género en la filosofía de Ortega, la idea de sistema en la filosofía española o la peculiaridad de su reflexión, la crítica a la sustancia y la importancia del pensamiento dinámico y nada cosificador en Ortega. Pero, además, de este estudio erudito de la tradición filosófica española, es importante resaltar que le interesa dejar claro la tradición liberadora del pensamiento, el acercamiento a la obra filosófica porque sólo en sus textos se reconoce a un filósofo y desde ellos se aprende el ejercicio de la libertad y de una razón con más experiencia, con más amplitud y más humana para poder dilucidar con claridad el futuro. Pocas veces desciende a la biografía cotidiana de los sucesos. Por esto añade que no va a relatar cuáles han sido sus sentimientos por el fallecimiento de Ortega, prefiere, como hemos dicho, “contribuir en la forma que me sea posible a que el pensamiento de Ortega y Gasset sea justa, adecuadamente entendido; lo cual es un modo de servir a la verdad”³⁷.

Un mes más tarde escribe otro artículo titulado “José Ortega y Gasset”. Con trazos muy cuidados y sintéticos describe la vocación filosófica de Ortega: la vocación de hombre, su destino como filósofo, “salvar las apariencias”, la búsqueda del *logos* en todo lugar y su circunstancia reiterada en lo español³⁸. Al mismo tiempo, María Zambrano habla del *amor intellectualis* de Spinoza, al-

³⁶ Juan MARICHAL, *El secreto de España*, ob. cit., p. 215.

³⁷ María ZAMBRANO, “La filosofía de Ortega y Gasset”, ob. cit., p. 22.

³⁸ *Ibidem*, p. 23.

go característico del pensamiento español y, que en Ortega y Zambrano, toma carta de naturaleza. Porque la cita reiterada del “Yo soy yo y mi circunstancia” importa en cuanto que la función de la filosofía es salvar dichas circunstancias. Y esta idea de superación constituye un pensamiento que alumbra, una guía para el presente y para el futuro que, en ambos autores, es absolutamente imprescindible. Y decimos que esta reflexión es ética, porque es consistente y orientada para una acción humana, en la que la persona se implica y se enraíza. Desde este *logos* o desde esta palabra, María Zambrano se entraña con la vida, pero con una vida que no sólo es física, ni estática, sino dinámica y creadora³⁹. En la tesis zambraniana no caben las identidades ni las cosificaciones, porque la palabra es compromiso y acción, nunca instrumentalización del otro.

En este artículo, que escribe desde el exilio y con años de distancia respecto al maestro, María Zambrano propone un recorrido de la vocación filosófica y política de Ortega sin exigirle cuentas de su retirada de la vida pública. Incluso le entiende. Y sobre todo, valora su obra filosófica porque “nos pertenece a todos y a ninguno. Pertenece sobre todo al futuro; al futuro de España y al de la Filosofía”⁴⁰.

En 1956, como ya hemos dicho, escribe “Unidad y sistema en Ortega”, a lo expresado, añade la situación de esperanza que supuso las lecciones de Ortega en la España de los años treinta y reflexiona sobre el momento trágico actual. Se refiere a los dos grandes gigantes, a Unamuno y Ortega, aquél, dice María Zambrano, vivió la tragedia, éste, el drama, es decir, Ortega se dispone a imbuirse del pensamiento en función del tiempo. Y entre ambos, Zambrano dispuesta a conversar siempre entre ambos maestros de la filosofía española. ●

Fecha de recepción: 08/07/2015

Fecha de aceptación: 24/09/2015

³⁹ Juan Fernando ORTEGA MUÑOZ, “Los intelectuales en el drama de España”, *Litoral*, 124-125-126 (1983), p. 134.

⁴⁰ María ZAMBRANO, “José Ortega y Gasset”, *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, 16 (1956), p. 12, y *Antropos*, Suplementos, 2 (1987), p. 26.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CEREZO, P. (1991): "De la historia trágica a la historia ética", *Philosophica Malacitana*, vol. IV, pp. 71-91.
- MARICHAL, J. (1995): *El secreto de España*. Madrid: Taurus.
- MORA, J. L. (2000): "La difusión de la filosofía en la Universidad Popular de Segovia", en R. ALBARES *et alii* (coords.), *Filosofía hispánica y diálogo intercultural*. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 347-359.
- ORTEGA MUÑOZ, J. F. (1983): "Los intelectuales en el drama de España", *Litoral*, 124-125-126, pp. 130-158.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega Gasset.
- ROBLES, L. (1991): "A propósito de 3 cartas de María Zambrano a Ortega", *Philosophica Malacitana*, IV, pp. 231-248.
- SALGUERO, A. I. (1995): "Escritos de María Zambrano recuperados", *El Basilisco*, 21, pp. 70-72.
- SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, J. (1985): *Origen filosófico común y desarrollo divergente de los sistemas de Henri Bergson y José Ortega y Gasset*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- ZAMBRANO, M. (1930): *Nuevo Liberalismo*. Madrid: Morata.
- (1936): "Ortega y Gasset universitario", *El Sol*, 8 de marzo.
- (1937): "La reforma del entendimiento español", *Hora de España*, IX, pp. 13-28.
- (1943): "Unamuno y su tiempo", *Universidad de La Habana*, vol. 15, 46-48, pp. 52-82.
- (1955): "Don José", *Ínsula*, 15 de noviembre.
- (1956): "José Ortega y Gasset", *Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura*, 16, pp. 7-12.
- (1956): "Unidad y sistema en Ortega", *Sur*, 241, pp. 40-49.
- (1987): *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza.
- (1987): "José Ortega y Gasset", *Anthropos*, Suplementos, 2, pp. 22-26.
- (1987): "La filosofía de Ortega y Gasset", *Anthropos*, Suplementos, 2, pp. 17-22.
- (1991): "Tres cartas de juventud a Ortega y Gasset", *Revista de Occidente*, 120, pp. 7-26.
- (2011): *Obras completas*, vol. III. Barcelona: Galaxia Gutenberg / Fundación María Zambrano.
- ZUBIRI, X. (1936): "Ortega, maestro de Filosofía", *El Sol*, 8 de marzo.

Arte y representación en la estética orteguiana

María del Carmen Avendaño de Aliaga
María Janovich

Resumen

El propósito de este trabajo es abordar el problema de la representación en la concepción orteguiana del arte. Abordaje cuyo eje gira en torno tanto de la representación como de la metáfora. Ello resulta de una concepción de la metáfora en la que ésta es la mediación sensible a través de la cual algo se hace presente en y por la representación. La representación y la metáfora tienen en común ser una transmutación o transposición de lo real. En este sentido, todo arte es también resultante de una combinatoria de formas y de la luz que posibilita su aparecer.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Arte, conocimiento, representación, metáfora

Abstract

The purpose of this work is to deal with the problem of representation in Ortega's conception of art. This approach will revolve not only around representation, but also around metaphor. This derives from a conception of metaphor in which it is seen as a sensible mediation through which something manifests in representation and as a result of it. In this sense, all art is the outcome of a combination of forms and light that make possible its manifestation.

Keywords

Ortega y Gasset, Art, knowledge, representation, metaphor

“Cada metáfora es el descubrimiento de una ley del universo”

José Ortega y Gasset

Introducción

El propósito de este trabajo es abordar la cuestión de la representación en la concepción orteguiana del arte. Abordaje cuyo eje gira en torno a la representación y a la metáfora, dado que para Ortega: “objeto estético y objeto metafórico son una misma cosa [...]”, la metáfora es el objeto

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

Cómo citar este artículo:

Avendaño de Aliaga, M. C. y Janovich, M. (2013). Arte y representación en la estética orteguiana. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (27), 165-177.
<https://doi.org/10.63487/reo.401>

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 27. 2013
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

elemental, la célula bella”¹. La metáfora es concebida como la mediación sensible a través de la cual algo se hace presente en y por la representación.

En “Las dos grandes metáforas” –ensayo escrito en 1924 para el centenario de Kant– Ortega define la metáfora como “un procedimiento intelectual por cuyo medio conseguimos aprehender lo que se halla más lejos de nuestra potencia conceptual. Con lo más próximo y lo que mejor dominamos, podemos alcanzar contacto mental con lo remoto y más arisco”². La metáfora realiza una selección por la cual envuelve el “carácter representativo” de lo representado, posibilitándole la proximidad con otra cosa³.

Entre las características de la metáfora se destacan el ser una representación y un medio. De ahí que representación y metáfora tengan en común la transmutación o transposición de lo real. Toda metáfora es, entonces, una representación, aunque no toda representación sea metafórica, del mismo modo que no toda transposición lo es, por ejemplo la catacrexis. En suma, la obra de arte es representación que puede o no ser metafórica. También para la ontología hermenéutica gadameriana, la representación es “*el modo de ser de la obra de arte*” y es entendida como transformación de la realidad⁴. No es la realidad la que conmueve sino su representación, es decir, “la representación de la realidad” de los objetos, el objeto estético⁵.

La estética orteguiana es una estética estrechamente vinculada a dimensiones antropológicas y gnoseológicas. Ya Vico había distinguido entre mundo de la naturaleza y mundo de la historia, distinción que Ortega retoma hasta llegar a la “radicalidad del presupuesto filosófico-antropológico” de la *vida* como “realidad originaria y multilateral-realidad radical”. Así, el recorrido nos lleva a una “más amplia y comprensiva idea de la razón, una «razón histórico-vital»” que constituye el punto central “de la propuesta teórica orteguiana”⁶, razón que implica la “*coexistencia* de sujeto y objeto como *Dei consentes* y también *Dei complices*, dioses acordes que habían de nacer y morir juntos. De esta suerte, aparece duplicado el universo”⁷. En tal sentido –en “Adán en el paraíso”– expresa que: “la vida descubierta por la ciencia es una vida abstracta, mientras que, por definición, lo vital es lo concreto, lo incomparable, lo único. La vida es lo

¹ José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, 2004-2010, “Ensayo de estética a manera de prólogo”, I, 664-679, cita en p. 673.

² José ORTEGA Y GASSET, “Las dos grandes metáforas”, II, 505-517, cita en p. 508.

³ Elena OLIVERAS, *La metáfora en el arte*. Buenos Aires: Emecé, 2007, p. 51.

⁴ Hans Georg GADAMER, *Verdad y método*, vol. I. Salamanca: Sígueme, 1988, pp. 160 y ss.

⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Meditaciones del Quijote”, I, 747-825, cita en p. 814.

⁶ Cfr. Giuseppe CACCIATORE, “Ortega y Vico”, *Cuadernos sobre Vico*, 7/8 (1997), pp. 236 y ss. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani (XXIV-XXV, 1994-1995)*.

⁷ Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, I. Madrid: Alianza, 1983, p. 280.

individual”⁸. Estas afirmaciones se corresponden con su perspectivismo que imbrica con una filosofía raciovitalista. Ellos constituirán el fundamento de la visión del arte y del conocimiento en Ortega, conocimiento previo a toda reflexión que posibilitará una experiencia originaria del ser.

Por tanto, de allí procede una concepción del arte como intento de captar lo insustituible. “Y llamo a nuestra vida –se entiende, la de cada cual– realidad radical no porque sea la única realidad y menos porque sea la realidad suprema, sino porque es la raíz de todas las demás”⁹. Esta “experiencia de la vida” es intransferible. En este sentido, la obra de arte nos brinda ese goce, esa fruición, que denominamos estético porque en él se nos “hace patente la intimidad de las cosas, su realidad ejecutiva”. De ahí que el arte sea, fundamentalmente, ejecución:

no podemos hacer objeto de nuestra comprensión, no puede existir para nosotros nada si no se convierte en imagen, en concepto, en idea –es decir, si no deja de ser lo que es, para transformarse en una sombra o esquema de sí mismo. Sólo con una cosa tenemos una relación íntima: esta cosa es nuestro individuo, nuestra vida, pero esta intimidad nuestra al convertirse en imagen deja de ser intimidad [...] La verdadera intimidad es algo en cuanto ejecutándose, está a igual distancia de la imagen de lo externo como de lo íntimo¹⁰.

Ahora bien, la intimidad humana es “inespacial”, dirá Ortega, es por ello que le es necesario “cabalgar la materia, transponerse o traducirse en figuras de espacio”. De ello resulta que toda expresión requiere de “una transposición; es decir, una metáfora esencial”¹¹. El arte nos da la imagen de cosas como sistema de “signos expresivos”, nos presenta las cosas como “ejecutándose”. Comparadas con dicha experiencia, las informaciones obtenidas a través del conocimiento científico se manifiestan como meros “esquemas”¹².

⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Adán en el paraíso”, II, 58-76, cita en p. 66.

⁹ José ORTEGA Y GASSET, “[Segunda conferencia sobre Goethe en Aspen]”, VI, 582-592, cita en p. 582.

¹⁰ José ORTEGA Y GASSET, “Ensayo de estética a manera de prólogo”, I, 664-679, cita en p. 670.

¹¹ José ORTEGA Y GASSET, “Sobre la expresión fenómeno cósmico”, II, 680-683, cita en p. 682.

¹² *Cfr.* José ORTEGA Y GASSET, “Ensayo de estética a manera de prólogo”.

Darstellung y Repraesentatio

Se observa en Ortega, un cambio en la concepción tradicional de “representación”, que, a diferencia de las concepciones representacionistas¹³ del arte, no concibe la obra como copia, lo cual conduce a que sea percibida por los receptores como deshumanizada. De allí, el rechazo de éstos al carácter lúdico del arte “nuevo” y la importancia concedida por Ortega a la metáfora como interpretación, como manifestación de la distancia del original y de la realidad vivida: “Vida es una cosa, poesía es otra [...]. No las mezclamos. El poeta empieza donde el hombre acaba. El destino de éste es vivir su itinerario humano; la misión de aquél es inventar lo que no existe [...]. El poeta aumenta el mundo, añadiendo a lo real, que ya está ahí por sí mismo, un irreal continente”¹⁴.

La distinción que la filosofía alemana realiza entre *Darstellung* y *Repraesentatio* resulta pertinente y clarificadora para abordar el tema de la representación. Gadamer, en su teoría de la representación, considera a la imagen pictórica como una modalidad de *Darstellung*¹⁵. El término *Darstellung*¹⁶ es más básico y abarcante que *Repraesentatio*. Toda imagen pictórica es una *Darstellung*, pero no toda *Darstellung* es una imagen (*Repraesentatio*). Ni una ni la otra suponen una reproducción que efectúe una sustitución del original. “A la realidad óptica de la imagen le subyace pues la relación ontológica de imagen originaria y copia”¹⁷. La *Repraesentatio* refiere más específicamente a la imagen, a la

¹³ La concepción representacional del conocimiento puede sintetizarse, en un sentido amplio, en dos rasgos: las ideas y los estados mentales correspondientes pueden ser reconocidos y referidos con independencia del mundo exterior a pesar de que, por otro lado, refieren a ese mismo mundo.

¹⁴ José ORTEGA Y GASSET, “La deshumanización del arte”, III, 847-908, cita en p. 864.

¹⁵ Hans Georg GADAMER, ob. cit., p. 104.

¹⁶ Gadamer, en sus reflexiones sobre el juego como representación en el sentido de *Darstellung* y como un *Darstellung* de sí mismo (*Selbstdarstellung*), se distancia de una concepción de la representación como actividad subjetiva entendida en el sentido kantiano de *Vorstellung*. Con el término *Vorstellung*, Kant apuntaba a la subordinación de todo conocimiento con respecto de los conceptos y las formas particulares en términos de los cuales se expresan los juicios resultantes. Los kantianos desplazaron el uso de este término al análisis del conocimiento como producto de los mecanismos de la percepción; en consecuencia, el vocablo *Vorstellung* terminó por asociarse con las “ideas” que resultan de “impresiones” sensoriales reiteradas. La interpretación canónica transmitió, pues, la noción de *Vorstellung* como “representaciones sensoriales”. En cambio, para Gadamer, el acto de comprensión, lejos de ser un inmediato *Vorstellung* de esa cosa o aún de la constitución de su significado, es sólo un *Darstellung* derivado y secundario pues, al ser comprendido, el significado de cada cosa ya ha sido realizado bajo la forma de un *Darstellung* original.

¹⁷ Hans Georg GADAMER, *Verdad y método*, vol. I. Salamanca: Sígueme, 1988, p. 191.

imagen pictórica; esto es, apunta a una cosa que se distingue de su referente, en el sentido que puede denominarse, a éste, imagen original.

Esta concepción se separa de la idea ingenua de semejanza, en tanto la copia es lo contrario de esa *transformación*, a la que se hace referencia *ut supra*, transformación o transmutación propia de una concepción no representacionista del arte. Como señala Aldrich:

La representación estética tiene una historia precisamente porque no es una reflexión pasiva de cosas ya hechas, como un espejo. Es una re-presentación constructiva, en la que el tema básico se manifiesta como el contenido de la obra de arte [...] Todo esto hace que el término “representa” en el arte no sea equivalente a “corresponde a”, por virtud de semejanzas¹⁸.

Para Ortega, la cosa representada es “la totalidad de las relaciones”¹⁹, totalidad que, en pintura, denominamos espacio, espacio que posibilita la “coexistencia” de lo diferente. Dicha construcción “necesita de un instrumento unitivo, de un instrumento susceptible de diversificarse en innúmeras cualidades, sin dejar de ser uno y el mismo”²⁰. Esta materia unitiva de la pintura es la luz.

La copia pretende ser un calco del original, mientras que la representación posee una forma activa y un carácter autónomo y no subordinado al original: partimos de considerar una “semejanza real” entre dos objetos, semejanza parcial, sin importancia para luego –con base en esta “identidad inesencial”– “afirmar una identidad absoluta”²¹. Por ello, advierte Ortega, el objeto estético resulta de “aniquilar” la imagen real de un objeto para “dotarlo de esa nueva cualidad delicadísima que le presta el carácter de belleza”; es esta transformación la que opera la metáfora²². El arte “no es copia de las cosas sino creación de formas”²³, de ahí la necesidad de “desarticular la naturaleza para articular la forma estética”²⁴. La metáfora –para decirlo con Aldrich– suma a la representación la expresión²⁵.

¹⁸ Virgil C. ALDRICH, *Filosofía del arte*. México: Uteha, 1966, p.76.

¹⁹ José ORTEGA Y GASSET, “Adán en el Paraíso”, II, 58-76, cita en p. 68.

²⁰ *Ibidem*, p. 71.

²¹ José ORTEGA Y GASSET, “Ensayo de estética a manera de prólogo”, I, 664-679, cita en p. 674.

²² *Ibidem*.

²³ José ORTEGA Y GASSET, “Del realismo en pintura”, II, 142-145, cita en p.145.

²⁴ José ORTEGA Y GASSET, “Adán en el Paraíso”, II, 58-76, cita en p. 70.

²⁵ Cfr. Virgil C. ALDRICH, ob. cit.

Metáfora y conocimiento

La metáfora actúa como mediación que produce la transmutación del objeto en la representación. No obstante, la transposición de lo real que se opera en ambas –metáfora y representación– es diferente, pues, en el caso del arte, la metáfora produce, además, una transposición de una cosa desde su lugar real a su “lugar sentimental”²⁶. Para Ortega, “el término «metáfora» significa, a la par, un procedimiento y un resultado, una forma de actividad mental y el objeto mediante ella logrado”²⁷.

El arte es, ante todo, *desrealización* y por ello es referido como *irrealización* e interpretación que apunta al valor sentimental de las cosas. La obra artística es autorreferencial, no refiere a nada exterior a ella sino a sí misma: “En el arte [...] nos es dado un objeto que reúne la doble condición de ser transparente y de lo que en él transparece no es otra cosa distinta sino él mismo [...]. Este objeto que se transparenta a sí mismo, el objeto estético, encuentra su forma elemental en la metáfora”²⁸. La metáfora no sólo transmuta un objeto en otro, sino que lo enmascara al apropiárselo, posibilitándole al hombre evadirse de la realidad, de modo que la metáfora es “probablemente la potencia más fértil que el hombre posee [...]. Todas las demás potencias nos mantienen inscritos dentro de lo real, de lo que ya es [...]. Sólo la metáfora nos facilita la evasión”²⁹. La metáfora, al irrealizar el objeto, posibilita la emergencia de un mundo de simulación, de puro artificio, de virtualidad:

La infinidad de relaciones es inasequible; el arte busca y produce una totalidad ficticia, un como infinitud [...] Por consiguiente, lo que debe proponerse todo artista es la ficción de la totalidad; ya que no podemos tener todas y cada una de las cosas, logremos siquiera la forma de la totalidad. La materialidad de la vida de cada cosa es inabordable; poseamos al menos la *forma de la vida*³⁰.

Dicha totalidad ficticia es lo que Ortega denomina lo verosímil, mundo intermedio ni verdadero ni falso, esto es el mundo de las cosas reales interpretado metafóricamente³¹.

²⁶ José ORTEGA Y GASSET, “Ensayo de estética a manera de prólogo”, I, 664-679, cita en p. 673.

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Idem.*

²⁹ José ORTEGA Y GASSET, “La deshumanización del arte”, III, 847-877, cita en p. 865.

³⁰ José ORTEGA Y GASSET, “Adán en el Paraíso”, II, 58-76, cita en p. 68.

³¹ José ORTEGA Y GASSET, “Renán”, II, 31-52, cita en pp. 39 y ss.

El arte –mediante la “creación de formas”– nos da acceso a la “forma de la vida” por esa especie de iluminación que es la transparencia, “resultante de dos iluminaciones nacidas de focos contrarios: la luz de la inteligencia y la propia luz de la vida. Y, en la forma, el uso de la metáfora”, para manifestarlo con palabras de su discípula María Zambrano³². De modo que la irrealización se lleva a cabo fundamentalmente para Ortega, a través del acento puesto por el realismo³³ –en particular por la obra de Velázquez– en la metáfora de la luz que reemplaza a la metáfora del sello, metáfora que había gobernado al arte y al pensamiento durante los siglos precedentes. Y esto es así porque “La pintura –como nota Ankersmit– es epistemológica, se enfoca sobre cómo vemos el mundo y puede hacerlo sólo a través de un «sinceramiento», por así decirlo, de su trayectoria y nuestra representación de él”³⁴. El ser del mundo –dirá Ortega– es una perspectiva, en la cual “Dios es la perspectiva y la jerarquía”³⁵. Si empleamos las mismas metáforas para representar el mundo, dichas metáforas ya no serán percibidas como tales sino consideradas como partes del mundo, en realidad no existen más que partes y el todo es la interpretación resultante³⁶.

Tanto el concepto como la metáfora poseen una misión esclarecedora, pues ambas hacen posible el conocimiento. Por ello, Ortega refiere a la pintura como a “la categoría de la luz”³⁷. Lo dicho remite al cometido que le atribuye al hombre por considerar que hace a su misma esencia. Aquí el conocimiento se relaciona con la experiencia, y, en la medida en que el arte conlleva la representación de un objeto, se observa un corte entre conocimiento y verdad: “la metáfora empieza a irradiar belleza donde su porción verdadera concluye”³⁸.

En este punto es preciso distinguir representación de referencia, pues si bien partimos de una semejanza real entre dos objetos, dicha semejanza no

³² María ZAMBRANO, *Escritos sobre Ortega*. Madrid: Trotta, 2011, p. 107.

³³ En pintura se hace patente el propósito del denominado “realismo” que es “una de tantas vagas palabras con que hemos tapado en nuestras cabezas los huecos de ideas exactas”, José ORTEGA Y GASSET, “Del realismo en pintura”, II, 142-145, cita en p.144. Por ello debemos tener presente que: “Rafael, Miguel Ángel pintan las formas de las cosas. La forma es siempre ideal –una imagen del recuerdo o una construcción nuestra. Velázquez busca la impresión de las cosas. La impresión es informe y acentúa la materia –raso, terciopelo, lienzo, madera, protoplasma orgánico– de que están hechas las cosas”, José ORTEGA Y GASSET, “Meditaciones del Quijote”, I, 747-825, cita en p. 814.

³⁴ Frank ANKERSMIT, *Giro lingüístico, teoría literaria y teoría histórica*. Buenos Aires: Prometeo, 2011, p. 27.

³⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Meditaciones del Quijote”, I, 747-825, cita en p. 756.

³⁶ *Idem*.

³⁷ José ORTEGA Y GASSET, “Adán en el Paraíso”, II, 58-76, cita en p.71.

³⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Las dos grandes metáforas”, II, 505-517, cita en p. 510.

hace sino acentuar la “desemejanza real” entre ellos. De lo contrario no habría metáfora sino descripción. Como advierte Gadamer, representación:

no quiere decir copia (la copia sólo pretende ser observada por referencia a aquello a lo que se refiere [...]), la copia se cancela a sí misma en el sentido que funciona como un medio). Al contrario, la representación sostiene una vinculación esencial con lo representado, más aún, pertenece a ello. La representación refiere en un sentido esencial a la imagen originaria que se representa en ella [...]. El que la representación sea una imagen –y no la imagen originaria misma– no es nada negativo [...], constituye una realidad autónoma [...]. En la imagen el original se representa a sí mismo. Esto no tiene por qué significar que el original quede remitido [...] a esa representación para poder aparecer [...]. Cada representación viene a ser un proceso óptico que contribuye a constituir el rango óptico de lo representado. La representación supone para ello un incremento de ser³⁹.

En esta línea, Goodman en *Los lenguajes del arte*, considera que la semejanza no es condición suficiente de la representación. Así, para que represente a un objeto, basta con que una pintura sea símbolo de éste, por lo cual ningún grado de semejanza es suficiente para establecer la referencia. En suma, en el uso que hace de ella Goodman, la representación no depende de la semejanza⁴⁰. La referencia denotativa no depende de una similitud entre el símbolo y el referente. En la misma dirección, Danto ha señalado que lo representado sólo posee entidad mediante su ser representado por una representación⁴¹. De ahí que Max Black destacara que sostener que una figura “crea la semejanza sería mucho más esclarecedor que decir que formula una semejanza que existiera anteriormente”⁴².

Arte e irrealidad

Si el arte es irrealización –“voluntad de estilo” dirá Ortega en *La deshumanización del arte*⁴³–, supone la creación de un nuevo objeto, de una nueva realidad, por ello es que transmuta y transforma los objetos reales para abrir el mundo de la belleza, del arte, para lo cual, como se ha visto, se vale de la metáfora. Cabe señalar que “la creación artística admite un cierto idealismo sólo

³⁹ Hans Georg GADAMER, ob. cit., pp. 186 y ss.

⁴⁰ Nelson GOODMAN, *Los lenguajes del arte*. Barcelona: Seix Barral, 1976, pp. 21 y ss.

⁴¹ Arthur Coleman DANTO, *The Transfiguration of the Commonplace*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 81.

⁴² Max BLACK, *Modelos y metáforas*. Madrid: Tecnos, 1966, p. 47.

⁴³ José ORTEGA Y GASSET, “La deshumanización del arte”, III, 847-908, cita en p. 860.

en tanto el modo en el que categorizamos la realidad en la representación, determina lo que encontramos en lo representado”⁴⁴.

Para Ortega, la obra de Velázquez y su recurso al claroscuro es el ejemplo más evidente de desrealización, de “prestidigitación y transformismo”⁴⁵. Con Velázquez, se inicia el reino de la visualidad cuya metáfora es la luz; la luz es una de las metáforas esenciales de la filosofía orteguiana, de lo que Marías gusta denominar el “*sistema metafórico*” y define “como repertorio de imágenes que se exigen mutuamente”⁴⁶. Para Ortega, Velázquez:

se esfuerza en eliminar la representación del volumen sólido [...], imagen puramente visual [...]. El realismo de Velázquez no es sino una variedad del irrealismo esencial a todo gran arte. Velázquez no pinta nada que no esté en el objeto cotidiano, en esa realidad que llena nuestra vida: es, por tanto, realista. Pero de esa realidad pinta sólo unos cuantos elementos: lo estrictamente necesario para producir su fantasma, lo que tiene de pura entidad visual [...] Con esto da cima Velázquez a una de las empresas más gloriosas que puede ofrecernos la historia del arte pictórico: la retracción de la pintura a la visualidad pura [...], podemos decir qué dimensión de la realidad, entre las muchas que ésta posee, procura Velázquez aislar salvándola en el lienzo: es la realidad en cuanto apariencia [...] La apariencia de una cosa es su aparición, ese momento de la realidad que consiste en presentársenos⁴⁷.

En la medida en que para Velázquez los objetos, en tanto visibles, son “imprecisos”, sin un “perfil riguroso”, su visibilidad y sus formas están delineadas por la luz.

A estas formas que no son las de los objetos, sino que a ellas son sometidas éstos, llamaremos “formas artísticas”. Al no ser formas de cosas, sino puras formas vacías debemos considerarlas como “formas *formales*”. Con lo que logramos esta ecuación: todo cuadro es la combinación de una representación y un formalismo. El formalismo es el estilo [...] El mundo de las cosas bellas es otro mundo que el real, y el hombre, al contemplarlo, se siente fuera de este mundo, extáticamente transportado al otro⁴⁸.

⁴⁴ Frank ANKERSMIT, *Giro lingüístico, teoría literaria y teoría histórica*. Buenos Aires: Prometeo, 2011, p. 68.

⁴⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Papeles sobre Velázquez y Goya”, VI, 601-772, cita en pp. 644 y ss.

⁴⁶ Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, I, ob. cit., p. 281.

⁴⁷ José ORTEGA Y GASSET, “Papeles sobre Velázquez y Goya”, VI, 601-772, cita en pp. 645 y ss.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 725, e “Introducción a Velázquez”, VI, 896-930, cita en p. 902.

Aquí es indudable el abandono de la concepción del arte como copia: las figuras de Velázquez “serán intangibles, puros espectros visuales, la realidad como auténtico fantasma”⁴⁹. Una vez más nos encontramos ante una “duplicación” de la realidad, reinterpretada como su “fantasma”. No obstante, en los cuadros de Rembrandt, por ejemplo, es habitual que “un menudo lienzo blanco o gris, un grosero utensilio de menaje se halle envuelto en una atmósfera lumínica e irradiante, que otros pintores vierten sólo en torno a las testas de los santos. Y es como si nos dijera en delicada amonestación: ¡Santificadas sean las cosas! ¡Amadlas, amadlas!”⁵⁰. Por tanto, en la representación estética, los objetos se manifiestan en su aparecer, aparecer que es posibilitado por la luz. También para Gadamer, el aparecer

no es sólo una propiedad de lo que es bello, sino que es lo que constituye su verdadera esencia [...] La belleza [...] forma parte del género aparecer. Pero aparecer significa mostrarse a algo y llegar por sí mismo a la apariencia en aquello que recibe su luz. La belleza tiene el modo de ser de la luz. Esto no sólo quiere decir que sin luz no puede aparecer belleza alguna, que sin ella nada pueda ser bello. Quiere decir también que en lo bello la belleza aparece *como* luz, como brillo. La belleza se induce a sí misma a la manifestación⁵¹.

Sin embargo, como advierte Seel: “El mundo del arte permanece abierto al reino de la apariencia pero no es en general un reino de la apariencia”⁵². De ahí que este aparecer estético, propio del arte, sea –como destaca Ortega– el reino de la luz, de la percepción y del concepto, el reino del conocimiento; a tal punto que, incluso, un material intrascendente llega a expresar en toda obra de arte “superior” –así en la obra de Leonardo– “la trágica condición de la existencia”⁵³.

Conclusiones

Como se ha señalado, se observa en la obra de Ortega una imbricación de los elementos artísticos con los antropológicos y gnoseológicos. Entre las dimensiones antropológicas, resalta la afirmación de que la pintura no es un tipo de objeto, sino que –y la reflexión tiene un alcance amplio– es un modo humano que suele presentar también un carácter de ejecución. Por ello tanto en la

⁴⁹ José ORTEGA Y GASSET, “Papeles sobre Velázquez y Goya”, VI, 601-772, cita en p. 641.

⁵⁰ José ORTEGA Y GASSET, “Meditaciones del Quijote”, I, 747-825, cita en p. 747.

⁵¹ Hans Georg GADAMER, ob. cit., p. 576.

⁵² Martín SEEL, *Estética del aparecer*. Madrid: Katz, 2010, p. 105.

⁵³ José ORTEGA Y GASSET, “La Gioconda”, II, 132-138, cita en p. 137.

dimensión gnoseológica como en la ontológica, la concepción de la representación como copia deja de ser viable desde que la realidad no es concebida como unívoca; Ortega, evidencia así la actualidad de su pensamiento en lo relativo al tema de la representación. De ahí que el arte pase a ser autorreferencial, torne sobre su mismo lenguaje. Las imágenes más que presentarnos un objeto, lo representan.

Si para Ortega, las nociones de ser real e irreal son modos del ser, los seres reales habitarán el mundo exterior en tanto los irreales son producto de la imaginación. Como es notorio en las reflexiones sobre Velázquez, las cosas fluctúan con perfiles indefinidos, perfiles y márgenes que lo irreal del arte precisa valiéndose de la metáfora, mostrándolas en su “integridad”.

La distancia, que va de lo real a lo imaginario, posibilita el perspectivismo orteguiano: “la perspectiva es el orden y forma que la realidad toma para el que la contempla”⁵⁴. En “Adán en el Paraíso”, refiere Ortega que hay pintores que pintan cosas y pintores que crean cuadros sirviéndose de aquéllas, trocando “en cosa lo que por sí mismo no lo es”⁵⁵, de ello emerge una unidad, unidad necesaria desde que: “Cada cosa es una relación entre varias. Pintar bien una cosa no será, pues [...] tan sencilla labor como copiarla: es preciso averiguar de antemano la fórmula de su relación con las demás, es decir, su significado, su valor”⁵⁶. De ahí que si las cosas son valores, puede inferirse que la realidad dependerá del punto de vista adoptado, cuya unidad –en la pintura– está dada por la luz.

En el campo estético, el ser irreal alcanza la forma metafórica, el “como si”, el terreno de lo virtual y elusivo. Ortega supera los antiguos enfoques sustitutivo y comparativo de la metáfora, al sostener que la adquisición de un nuevo significado no comporta la pérdida de su significado originario. Como la representación, la metáfora supone un conocimiento que va más allá del conocimiento estético, tiene un alcance mayor. A veces, la metáfora ocupa el lugar del concepto, fundamentalmente, en su etapa generativa. “Cuando el investigador descubre un fenómeno nuevo, es decir, cuando forma un nuevo concepto, necesita darle un nombre”⁵⁷. Ello evidencia que, para Ortega, como afirma en “Las dos grandes metáforas”, “a la metáfora la necesitamos inevitablemente para pensar nosotros mismos ciertos objetos difíciles”⁵⁸. Por lo tanto, además de ser un “medio de expresión”, es la metáfora un “medio esencial de intelect-

⁵⁴ José ORTEGA Y GASSET, *Papeles sobre Velázquez y Goya*, VI, 601-772, cita en p. 646.

⁵⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Adán en el Paraíso”, II, 58-76, cita en p. 69.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 59.

⁵⁷ José ORTEGA Y GASSET, “Las dos grandes metáforas”, II, 505-517, cita en p. 506.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 508.

ción”⁵⁹. De ahí que “es un instrumento mental imprescindible [...], la poesía es metáfora, la ciencia usa de ella nada más”⁶⁰.

Este acercamiento a las relaciones entre arte y ciencia y al papel jugado en ellos por la metáfora evidencia, también en este aspecto, la actualidad del pensamiento orteguiano: “las actividades intelectuales empleadas en la ciencia son, poco más o menos, las mismas que operan en poesía y en la acción vital. La diferencia consiste no tanto en ellas como en el distinto régimen y finalidad a que cada uno de esos órdenes son sometidas”⁶¹. Ya para Dewey, la ciencia es arte y el arte práctica, lo cual no presupone su indistinción pues, como precisa Goodman, las ciencias indagan sobre cuestiones relativas a la verdad, la denotación, la explicación y la predicción, mientras que en el campo del arte importan la metáfora, la ejemplificación y la expresión. De ellos dependerá la recurrencia a diferentes conjuntos de símbolos, a sistemas semióticos disímiles, mientras que el proceso creativo es común a los campos de la ciencia y del arte⁶².

En esta línea se ubica también la relación que Max Black establece entre modelo y metáfora⁶³. Asimismo con base en la teoría interaccionista de Black, Hesse plantea que tanto los modelos como las metáforas operan una re-descripción de lo real⁶⁴. Así entendidos, pueden encontrarse una serie de complejas relaciones y transposiciones entre las funciones de los modelos y las metáforas. De ahí que Ricoeur al reflexionar sobre el papel jugado por el modelo, en su nexos y articulación con la realidad, precise que: “La aplicación del concepto de modelo a la metáfora descansa en el paralelismo entre la *re-descripción* producida por el traslado de la ficción a la realidad en las ciencias y el poder de *reconfigurar la realidad* perteneciente al lenguaje poético”⁶⁵.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 510.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 505.

⁶¹ *Ibidem*, p. 510.

⁶² “La diferencia entre arte y ciencia no es la que se da entre sentimiento y hecho, entre intuición e inferencia, goce y deliberación, síntesis y análisis, sensación y cerebración, concreción y abstracción, pasión y acción, mediación e inmediatez, o verdad y belleza, sino una diferencia de dominio de algunas características o símbolos específicos”, Nelson GOODMAN, ob. cit., p. 264.

⁶³ Max BLACK, ob. cit., pp. 231-232. En la tipología propuesta por Max Black, destacan los modelos teóricos como los más próximos a la metáfora en tanto cumplen en el lenguaje científico un papel similar a la metáfora en el lenguaje poético. En relación con los primeros remite a una cita de Hutten: “Nos vemos obligados a emplear modelos cuando, por la razón que sea, no podemos dar una descripción directa y completa en el lenguaje que usamos normalmente. Por lo general, cuando las palabras nos fallan recurrimos a la analogía y a la metáfora: el modelo funciona como un tipo más general de *metáfora*”. E. H. HUTTEN, “The Role of Models in Physics”, *British Journal for the Philosophy of Science*, IV (1953-1954), p. 289.

⁶⁴ Cfr. Mary HESSE, *Models and Analogies in Science*. Notre-Dame: Notre-Dame University Press, 1970.

⁶⁵ Paul RICOEUR, *Educación y Política*. Buenos Aires: Prometeo, 2009, p. 39.

En suma, el tema de la representación y de los *tropos* ha mostrado su poder explicativo en disciplinas tales como la Lingüística, la Historia y la Filosofía. Ya Ortega había subrayado —en su teoría de la metáfora— su papel en el arte, la filosofía y el conocimiento científico. Luego de las contribuciones de Husserl y Heidegger han sido, fundamentalmente, Gadamer, Ricoeur y Derrida los que han reabierto la discusión acerca del tema del lenguaje metafórico, de la mimesis y de los problemas que conllevan. ●

Fecha de recepción: 01/02/2013

Fecha de aceptación: 07/06/2013

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALDRICH, V. C. (1966): *Filosofía del arte*. México: Uteha.
- ANKERSMIT, F. (2011): *Giro lingüístico, teoría literaria y teoría histórica*. Buenos Aires: Prometeo.
- BLACK, M. (1966): *Modelos y metáforas*. Madrid: Tecnos.
- CACCIATORE, G. (1997): "Ortega y Vico", *Cuadernos sobre Vico*, 718, pp. 236-246. *Bollettino del Centro di Studi Vichiani (XXIV-XXV, 1994-1995)*.
- DANTO, A. C. (1983): *The Transfiguration of the Commonplace*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GADAMER, H. G. (1988): *Verdad y Método*, vol. I. Salamanca: Sígueme.
- GARCÍA ASTRADA, A. (1961): *El Pensamiento de Ortega y Gasset*. Buenos Aires: Troquel.
- GOODMAN, N. (1976): *Los Lenguajes del Arte*. Barcelona: Seix Barral.
- HESSE, M. (1979): *Models and Analogies in Science*. Notre-Dame: Notre-Dame University Press.
- HUTTEN, E. H. (1953-1954): "The Role of Models in Physics", *British Journal for the Philosophy of Science*, IV, pp. 284-301.
- LÁZARO CARRETER, F. (1983): "Ortega y la metáfora", *Cuenta y Razón*, 11, pp. 69-82.
- MARÍAS, J. (1983): *Ortega. Circunstancia y vocación*, 2 vols. Madrid: Alianza.
- OLIVERAS, E. (2007): *La metáfora en el arte*. Buenos Aires: Emecé.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset.
- SEEL, M. (2010): *Estética del aparecer*. Madrid: Katz.
- ZAMBRANO, M. (2011): *Escritos sobre Ortega*. Madrid: Trotta.

Lectura socialista y keynesiana de Ortega y Gasset

Jesús Ruiz Fernández

ORCID: 0000-0003-3900-8061

Resumen

El presente artículo propone una interpretación política y económica de José Ortega y Gasset desde la actualidad. Una interpretación integradora de libertad e igualdad, y economía privada y pública, consecuencia de una filosofía a la altura de los tiempos, cuya característica principal es la integración. Sin olvidar su referencia a la necesidad de la unidad económica europea, tan oportuna en la actual crisis económica.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Keynes, integración, libertad e igualdad, fabianismo, Bernstein, ética, Olariaga, nación, unidad económica europea

Abstract

The current article proposes a political and economic interpretation of José Ortega y Gasset from the present situation. An integrative interpretation of freedom and equality, and private and public economy, consequence of the philosophy at the height of the times and whose main characteristic is the integration. Without forgetting his reference to the necessity of the European economic unity, so timely in the current economic crisis.

Keywords

Ortega y Gasset, Keynes, integration, freedom and equality, fabianism, Bernstein, ethics, Olariaga, nation, european economic unity

1. Filosofía, política, economía

Ortega y Gasset aseveró, nada menos que en las Cortes, en 1931, que se hacía necesario un Estado fuerte que sojuzgara a las grandes organizaciones financieras y económicas, y que, si tal Estado conllevaba el peligro del estatismo, no había que olvidar que la vida es riesgo (*Oc*83, XI, 376). Paralelamente, también en esas fechas y en numerosas ocasiones, propuso, para salir de la crisis económica en que se hallaba sumida España, una política de gasto público donde cupiera la iniciativa privada. Pues bien, como esto no es liberalismo ni totalitarismo, ideologías políticas en las que mayormente se le ha encuadrado, sino socialismo, y keynesianismo¹ las líneas que siguen intentarán

¹ No creo que sea necesario hoy día emplear el término *socialdemocracia* para distinguir el socialismo democrático del llamado *real*. Como Sánchez Cámara, pienso que lo importante es conocer el valor actual de Ortega (2005, 188). Pero, a diferencia de este autor, estimo que el liberalismo actual se mueve por carriles que no tienen nada que ver con los de Ortega y Gasset. Es más, pienso que Ortega no vería el neoliberalismo a la altura de los tiempos.

Cómo citar este artículo:

Ruiz Fernández, J. (2013). Lectura socialista y keynesiana de Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos*, (27), 179-201.
<https://doi.org/10.63487/reo.402>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 27. 2013
noviembre-abril



responder a los argumentos-*forceps* con que se han querido encajar este tipo de manifestaciones en aquellas formas políticas. Para lo cual: 1) se verá que tales posiciones no fueron coyunturales ni temporales, sino una constante en su obra, 2) que no provenían de su desconocimiento de la economía, sino que Ortega y Gasset sabía muy bien lo que se decía, y 3) quizás lo más importante, que socialismo y keynesianismo tenían que ser consecuencias naturales de su filosofía².

En el congreso sobre Ortega y Gasset que en 2011 se celebró con motivo de la edición de las nuevas *Obras completas*, presenté una comunicación, “Ortega y Gasset y la Economía”, en la que quería destacar un Ortega y Gasset keynesiano que me parecía una novedad, y para lo cual tuve que incidir en su paralelo político socialista, que, aunque no lo era tanto, todavía treinta años después seguía produciendo el mismo “estupor” (1983, 55), que, constataba Pellicani, produjo el suyo en 1978 –y eso que el Ortega socialista de Pellicani, aparte de no ser socialista, sino “filosocialista” (1983, 56, 61), se va debilitando progresivamente a partir de los años veinte, hasta evaporarse

La estrecha relación que, entiendo, existe entre socialismo y keynesianismo, aunque puede ser discutible para muchos, me permite enfatizarla por el hecho de que estudiosos más autorizados que yo la pongan de manifiesto frecuentemente. Por ejemplo, Enrique Gil Calvo: “el keynesianismo aplicado hoy ya no es aquel keynesianismo público, progresivo y reformista que presidió la edad de oro de la socialdemocracia en los años sesenta”. Si socialdemocracia y keynesianismo unidos fueron capaces de originar toda una edad de oro, no veo por qué no podían andar unidos en Ortega y Gasset –aunque perteneciera a nuestra Edad de Plata.

Por otra parte, en lugar de *keynesianismo*, podría haber empleado los términos *economía mixta*, *neocapitalismo* o *Estado de bienestar*, que han venido a significar prácticamente lo mismo, como así aparece en los manuales de Ciencia política que se utilizan como libros de texto en las universidades. Como ejemplo de la relación socialismo, keynesianismo, economía mixta, neocapitalismo y Estado de bienestar podríamos transcribir el siguiente texto de María Teresa Gallego de uno de estos manuales: “La aplicación de las propuestas keynesianas, sin duda, produjo un crecimiento de la demanda efectiva total con el consiguiente establecimiento de la sociedad de consumo. La política fiscal y el aumento del gasto público, en alguna medida, actuaron como sistema redistributivo de rentas, favoreciendo los dos grandes objetivos del nuevo modelo: el crecimiento económico y la realización de los derechos sociales [...]. La intervención estatal ofreció la creencia en un capitalismo nuevo o domesticado, sobre todo para la socialdemocracia, la fuerza política más identificada con este modelo de Estado. En este sentido, se acepta de modo general que Estado de Bienestar y neocapitalismo son dos formas estrechamente interrelacionadas. Las relaciones sociales propias del sistema capitalista pueden ser mejoradas por este tipo de Estado, por lo que, de modo general, se habla de economía mixta” (GALLEGO MÉNDEZ 2008, 117).

² Ortega y Gasset siempre vio la filosofía como la base de la cultura, es decir, que todo lo que pensemos, todo lo que hagamos, remitirá en última instancia a una filosofía individual o colectiva. Véase, por ejemplo, cómo en 1937 compara el papel de la filosofía como “arquitectura radical de nuestras ideas” (*Oe*83, V, 287) con el papel del Estado en la sociedad. En el *Leibniz* había definido la filosofía como “ortopedia de la creencia fracturada” (*Oe*83, VIII, 262), y en 1954 definirá el Estado como “ortopedia de la sociedad siempre quebradiza” (*Oe*83, IX, 687).

“casi” (1983, 61) del todo con la Guerra Civil³, mientras que el mío se estira como poco hasta 1955. O al menos eso pude respirar en el ambiente aquella tarde en la Fundación Ortega y Gasset, donde hizo su aparición –¿cómo no?– el consabido fantasma protofascista o el domador del Estado-oso espantamoscas. El presente trabajo es una ampliación de aquel texto, al que se ha sumado un análisis crítico de las objeciones que se me hicieron⁴.

Antes de hacer mi tesis doctoral sobre Ortega y Gasset, es decir, cuando tenía solo una idea vaga de él, ésta era, naturalmente, la liberal-conservadora y protofascista de Elorza, mientras que del socialista no tenía la menor idea. Sin embargo, cuando comencé a leerlo en serio, me encontré con la apabullante presencia del socialismo en sus primeros escritos, y, luego, conforme avanzaba en las *Obras completas*, con frases como “el mayor peligro, el Estado” (Oc83, IV, 221), a solo un año vista de “el Estado ante todo” (Oc83, XI, 343), que me indicaban que había que tener mucho cuidado con las frases. Pero me encontré sobre todo con lo que, pienso, es el núcleo de la filosofía de Ortega y Gasset desde el segundo período fenomenológico, eje solo desde el cual pueden entenderse estas aparentes contradicciones. Desde luego, tiene razón Ciriaco Morón Arroyo en que el lenguaje de Ortega necesita a veces un cepillado de aristas (1968, 36), pero más esencial es el hecho de que nuestro filósofo tiende a ver las cosas desde diferentes perspectivas, de modo que si queremos conocer la totalidad de lo que piensa, es obligatorio integrarlas todas. Porque el núcleo de la filosofía de Ortega y Gasset es la idea de integración:

Vamos, por fin, hacia una edad cuyo lema no puede ser: “O lo uno o lo otro” –lema teatral, sólo aprovechable para gesticulaciones. El tiempo nuevo avanza con letras en las banderas: “Lo uno y lo otro”. Integración. Síntesis. No amputaciones (Oc83, II, 455).

El perspectivismo, bien entendido, no es gnoseológico, sino ontológico, es decir, que es la realidad la perspectivista. Por ejemplo, la realidad política, que en la primera década del siglo pasado nos ofrecía los males del liberalismo, y en la tercera década los de “la miserable socialización” (Oc83, IV, 133) del “Prólogo para franceses”. Pero tales perspectivas por separado no eran toda la verdad, sino solo partes, lados.

Es por lo que es tan difícil e ilusorio expresarse (Oc83, IV, 113-114), y más para un filósofo, que tiene que procurar no desver ninguno de los muchos la-

³ Y para demostrar este “casi” del todo, nos da tantas razones (65-66), que acaba por convencernos de que es un casi nada.

⁴ Especialmente las de Javier Zamora –que agradezco. Principalmente: 1) el Ortega keynesiano no es nuevo, 2) hay que distinguir etapas en la filosofía política y económica de Ortega.

dos que tienen las cosas (Ortega 1994, 50). Por ejemplo –uno que hemos conocido gracias a las nuevas *Obras completas*–: después de su conferencia en Alemania de 1953 sobre “Individuo y organización”, hay un debate en el que se le censura por haber hablado en contra del Estado de bienestar; pues bien, la respuesta del filósofo madrileño es que no hay tal, sino todo lo contrario, que, precisamente porque él cree en el Estado de bienestar, denuncia que no está cumpliendo su papel y que está asfixiando al individuo. Y se excusa con el argumento de que hubiera necesitado un tiempo del que no disponía para dar una visión completa del asunto (VI, 1131). Ortega siempre ha parecido contradictorio –Ledesma Lamos no entendía cómo el autor de *La rebelión de las masas* se había vuelto tan estatista con la República (Zamora 2002, 332)–, pero yo más bien diría que pendula, porque “nuestra mente, cuando es lo que tiene que ser, es un péndulo meditabundo, y todo lo que no sea esto es la definición de la brutalidad” (Oe83, VIII, 314). Esta idea o metáfora de la pendulación, que, como se ve es de Ortega, será la que emplearé para explicar sus cambios aparentes en política, como alternativa al concepto de fase. A quienes defienden la existencia de etapas en su política y economía les diría que un péndulo para pendular necesita estar sujeto en un mismo punto. Les diría más: que no es Ortega quien pendula, sino la propia realidad (perspectivismo ontológico).

Muchas veces se olvida que Ortega es un filósofo, lo que significa *filósofo contra*, es decir, que “la misión de éste, su destino profesional, es poseer ideas «propias» opuestas a la *doxa* u opinión pública” (Oe83, IX, 423). Por eso no se entiende, por ejemplo, que vaya contra el Estado de bienestar un defensor del Estado de bienestar. Acertadamente Javier San Martín destacó en 1992 que muchas de las malas interpretaciones de la política de Ortega y Gasset se habían debido a no haberla vinculado suficientemente a su filosofía (1992, 258). Y, en efecto, bien claro dejó nuestro filósofo que la política y la economía eran algo secundario, puros medios, dependientes de la filosofía⁵. Pero también hizo bien San Martín en destacar que esta filosofía es la fenomenología, la que Ortega interpretaba como una superación de la modernidad filosófica. Ahora bien, la conclusión de este autor, de que el liberalismo es la consecuencia política de la fenomenología, no acabo de verla. Por la razón de que el liberalismo es moderno⁶. Si la nueva edad que Ortega no se cansó de anunciar tenía tintes

⁵ “La Economía es una ciencia *esencialmente no-central*, por tanto, ella no es –como acontece en filosofía– una o varias ideas centrales. Necesita imprescindiblemente éstas” (carta a Olariaga de 1914, en ORTEGA SPOTTORNO 2002, 418).

⁶ Liberalismo y marxismo son modernos, por unilaterales, utópicos. Así Tusell escribe que Ortega propuso toda su vida “una modernización liberal para España”. El juicio es erróneo, porque lo que propuso, por lo menos desde 1913, fue superar la modernidad. Pero se ve como Tusell identifica correctamente liberalismo con modernidad.

fenomenológicos, entonces la fenomenología debe ser integradora⁷. Me equivoqué de táctica, reconocerá Ortega en 1916; tanto antes como ahora veo en el individualismo la enfermedad moderna, pero en mi afán por hacerle la guerra anulé por completo al individuo, nos dice (*Oc83*, I, 419-420). Es decir, que en el segundo período respetará al individuo, pero seguirá siendo tan antiindividualista como antes. El problema seguirá siendo el *ímo*. Ésta es la integración fenomenológica: yo y circunstancia, individuo-sociedad, derechos de la libertad y derechos de la igualdad o económicos que hagan posible esa libertad⁸. Integración que subsistió en el tercer período, en el que Ortega no hizo sino reforzar su filosofía, ya adquirida. La “ganga socializadora y estatalista” (2005, 640), de la que, según Cerezo se desprendió en la “tercera navegación”, no pudo ser la justicia social, el “lado benéfico” del fenómeno social, sino el lado “pavoroso” (*Oc83*, IV, 127), kafkiano (*Oc83*, IX, 689), es decir, que lo erróneo, la ganga, será el método socializador, no la socialización (*Oc83*, IV, 133)⁹. Entonces, a juicio de Cerezo, navegará en volandas de un “liberalismo esencial” (2005, 538); pero de la misma forma pudiera decirse que de un “colectivismo esencial” (*Oc83*, IV, 127). Recordemos cómo el principio de nación presidió toda su filosofía¹⁰, y al final la Unión Europea.

Aunque a mi modo de ver el “Prólogo para franceses”, de 1937, tiene también muchos lados, y pudiera ser que los árboles no nos dejaran ver el bosque, hay que reconocer que es un punto crítico en la obra de Ortega, al que se han agarrado otros autores que no aprueban ese liberalismo –ingenuo, como decía el filósofo de Madrid que era el viejo liberalismo (*Oc83*, IV, 127)– a lo Tocqueville y Stuart Mill, con que se ha querido conjurar al profascista de Elorza, y

⁷ San Martín confesó que la pista que le hizo entender la filosofía política de Ortega fue la conexión que éste hace en el “Prólogo para alemanes” entre la fenomenología y la generación antikaniana de Dilthey y Brentano (1992, 273). Pero téngase en cuenta que esto es así porque uno de los principios de esta generación es “que el todo es antes que las partes” (*Oc83*, VIII, 32). Y, efectivamente, eso es ya fenomenología; pero no es liberalismo.

⁸ Cerezo (1983, 34), Sánchez Cámara (1986, 180) y Peris Suay (2003, 197) entienden que la libertad filosófica o antropológica fundamenta el liberalismo político; pero la realidad radical en Ortega no es la libertad, sino la vida, y la vida es el yo y la circunstancia –*libertad condicional*, podríamos decir. No hay, por tanto, “liberalismo de la vitalidad” (CEREZO 2005, 633) en la “segunda navegación”, sino “socialismo de la vitalidad”. Mermall, por su parte, ha preferido apuntalar el liberalismo en el perspectivismo (1998, 29), siendo la crítica la misma: la perspectiva es la vida.

⁹ El Estado kafkiano no solo es criticable desde el liberalismo. El mismo Cerezo señala el parentesco de Ortega con la Escuela de Frankfurt (1984, 64).

¹⁰ La nación es la actualización fichteana de la polis griega. Quizás lo más interesante del extraño libro de Fernández Lalcona sea el énfasis que pone en la influencia de Platón. Tiene razón en que “ha sido tan grande como desatendida por los críticos” (FERNÁNDEZ LALCONA 1974, 323). La línea es: neokantismo, idealismo alemán –especialmente Fichte–, Platón (FERNÁNDEZ LALCONA 1974, 322).

siguen apareciendo trabajos que presentan a Ortega como liberal-conservador o totalitario. Es curioso que recientemente Villacañas interprete en la línea de Burke y los doctrinarios franceses (2011, 751) al filósofo de la razón histórica, cuya función es enseñarnos a evitar el pasado (*Oc83*, IV, 368). O Fernández Agis, que ve cayendo a su “lugar natural” (2007, 242)¹¹ conservador a quien sostuvo en 1931 que plantear una política conservadora era no hablar en serio (*Oc83*, XI, 404). O González Cuevas, para quien “el pensamiento político orteguiano encaja a la perfección en la *visión trágica* de la realidad que caracteriza el pensamiento de la derecha” (2009, 71), cuando Ortega definió la filosofía en el *Leibniz* (1947) como “imitación de Jove” (*Oc83*, VIII, 316), se rió del tragicismo existencialista con los memorables versos de Espronceda (*Oc83*, VIII, 316), y recomendó a Maura, si quería encabezar el partido nacional, abandonar sus extemporáneos vocablos derechistas, que además no le iban (*Oc83*, XI, 417). Otras veces da que pensar, como cuando se le endosa abrazar la monarquía (Cepeda Calzada 1968, 168 y ss.)¹², justo cuando acaba de advertir contra las malas interpretaciones, y declarado que, “en esta cátedra [Instituto de Humanidades], ni quiero ni puedo tener opiniones políticas” (*Oc83*, IX, 112-113). En ese momento Ortega solo está intentando comprender con su teoría de las ideas y creencias el hecho de que la monarquía arraigue más que la soberanía popular en el alma colectiva.

Paralelamente a su integración política de libertad e igualdad, Ortega y Gasset propuso la integración de economía privada y estatal. “Capitalistas y obreros tienen que aprender a integrarse bajo el imperio del interés nacional” (*Oc83*, XI, 426), dirá en 1932. El keynesianismo no era la única *tercera vía*, también estaba el ordoliberalismo de Röpke –que, como dice Velarde, estuvo muy influido por Ortega–, que fue precisamente lo que abrazó el economista orteguiano Valentín Andrés Álvarez. O incluso el solidarismo de Léon Bourgeois, al que quizás se refiera Ortega en el “Prólogo para franceses” (*Oc83*, IV, 133) cuando está tanteando una alternativa a la socialización de termitera. Pero lo cierto es que Ortega se decanta en la época de la Asociación al Servicio de la República (ASR) por una política económica de desarrollo a base de gasto público para salir de la crisis. Se me dirá que entonces Keynes no había publicado todavía su *Teoría General*. En realidad, Keynes no hizo más que rubricar *científicamente* –o al menos así él lo creía– una serie de ideas que estaban ya en el ambiente. Velarde llama al capítulo dedicado a la Dictadura de su libro *Cien*

¹¹ En este libro cuesta trabajo encontrar la palabra *socialismo*, incluso en el período neokantiano.

¹² Cito a este autor, aunque es algo antiguo, porque numerosos críticos se siguen remitiendo a él en obras recientes.

años de economía española: “Una dictadura keynesiana antes de la Teoría General”, modelo que más adelante adoptaría la Segunda República, a la que Raymond Carr denominó “el *New Deal* republicano” (1966, 605)¹³, tan parecida a la República de Weimar. Keynes, que también era un integrador, ya llevaba buscando, desde su artículo “El final del *laissez-faire*”, de 1926, una economía intermedia entre el liberalismo y el marxismo, porque estaba convencido de que “no siempre coinciden el interés privado y el social” (1926, 11). “En los últimos años del XIX y los que van corridos del XX una nueva tendencia parece germinar”, la que se caracteriza “por la aceptación del intervencionismo. Las grandes luchas de cien años han venido a parar a eso”, escribe Ortega en sus “Notas a Luis Olariaga” (1990, 43).

Ésta es la razón por la que, aun siendo este socialismo y keynesianismo integradores de lo que Ortega y Gasset promovió para España, cuyo extremismo y polarización sospechaba que llevarían a la Guerra Civil, yo no sería tan taxativo como Cerezo en que la España actual sea la encarnación de aquellas propuestas (2005, 645). Más bien creo que, hoy día, Ortega identificaría a los dos grandes partidos con los antiguos conservador y liberal, y seguiría viendo “al pueblo español crucificado entre dos vocablos” (*Oe83*, X, 221).

2. Problemas de interpretación

A la hora de “catalogar” a Ortega como socialista y keynesiano, nos encontramos al menos con los siguientes problemas: 1) el que conlleva toda interpretación, 2) el de las etiquetas, 3) el del lenguaje, 4) el de la unidad de su pensamiento político y económico en función de su evolución filosófica.

Ortega ha sido interpretado como socialista, liberal socialista, socialista liberal, liberal-progresista, liberal-conservador, protototalitario y totalitario. Es decir, abarcando buena parte del espectro político. Y sobre la duración de la fase socialista, tenemos para todos los gustos. Hasta: 1) 1908, con la conferencia sobre Lassalle en Escuela Nueva (González Cuevas 2009, 77); 2) la Liga y alianza con el Partido Reformista en detrimento del PSOE; 3) 1919, asustado por el movimiento obrero cordobés; 4) década de los veinte, asustado por el terrorismo socialista (Herrero 1978, 33); 4) *La rebelión de las masas*; 5) 1933, en que deja de escribir sobre política; 6) la Guerra Civil, etc. Como dice Tusell, en ningún aspecto de su filosofía ha habido y habrá más discrepancias. Y apostilla: porque es fácil adjudicarle la propia ideología.

Por mi parte, coincidiendo con Umberto Eco en que la interpretación tiene los límites que, a pesar de las dificultades, marca la propia obra, me atrevería

¹³ Es conocida la carta de Keynes a Roosevelt invitándole a “iniciar la bola de nieve”.

a proponer como interpretación más acertada la más integradora. Lo importante es evitar las unilateralidades, ya que una virtud se torna en vicio al hacerse exclusiva; y pensar de un modo dialéctico, que nos obligue siempre a decir *por un lado...*, *por otro lado* (Oe83, VII, 475, 553)¹⁴. Por ejemplo, el problema que tiene la interpretación exclusivamente liberal es que es incapaz de explicar textos tan estatistas como los de la ASR¹⁵. Porque flaco favor hacemos a nuestro filósofo si, como Aguilar, los descartamos tachándolos de influencia pasajera del ambiente. Ni son influencia pasajera, puesto que hay una continuidad en esos textos (Pellicani 1983, 51), ni tampoco merecería la pena escribir sobre un filósofo que se dejase llevar¹⁶.

De todas formas, cualquier concepto que nos hagamos de Ortega siempre será una exageración, no tiene remedio. Como nos enseñó el filósofo de la razón vital, comprender es exagerar, porque la realidad es mucho más compleja que cualquier concepto que nos hagamos de ella. Los conceptos son como los mapas; sirven para orientarnos, pero la realidad es mucho más rica (Oe83, II, 648-649). Es cierto, pero entonces habrá que hacer como él, utilizar el mapa como artificio útil, teniendo presente sus limitaciones. Proclamo, por tanto, mi derecho a definirlo como socialista y keynesiano del mismo modo que los demás lo definen como les parece, y casi siempre sin la modestia que aquí se pregona. Por otra parte, sería menester tener en cuenta que, de verlo como socialista, nos ahorraríamos muchos otros rótulos, donde sobra baile y escasea significado: social liberal, liberal social, socialista liberal, etc. A las definiciones les pasa como a los entes, que no se deben multiplicar sin necesidad.

Relacionado con el problema del concepto está el del lenguaje. Las palabras del lenguaje cotidiano, como cantos rodados, están demasiado gastadas; pero especialmente el vocabulario político, que en 1914 “está infestado y todos sus términos tienen que ser sometido a lazareto” (Oe83, I, 287), y en 1953 “padece arterio-esclerosis” (Oe83, IX, 678). Cada vez que Ortega se define, tiene que explicar qué quiere decir. Cuando se llama *socialista*, explica que el término incluye la libertad; cuando se llama *liberal*, explica que incluye la justicia. Por eso, no hay que hacer mucho caso de lo que Ortega se llame o deje de llamarse, sino pensar cómo llamaríamos hoy al contenido de su pensamiento¹⁷.

¹⁴ Obsérvese que estas citas son muy tardías, de en torno a 1946.

¹⁵ Obsérvese que se dice “exclusivamente liberal”. Porque este artículo no niega que Ortega fuera liberal, al contrario, lo defiende. Pero entre liberal a secas o “liberal esencial” y la imagen de Ortega que aquí se defiende hay mucha distancia: la que va del extremo al medio.

¹⁶ “En una época como la nuestra, de puras «corrientes» y abandonos, es bueno tomar contacto con hombres que no «se dejen llevar»” (Oe83, IV, 123).

¹⁷ Herrero escribió que sus ideas “parecen salidas hoy de cualquier socialista europeo” (1978, 25). Claro, que esto lo dijo en 1978, y desde entonces ha llovido mucho.

Finalmente nos queda el problema de la unidad de su obra política y económica a lo largo de las tres fases en que suele dividirse la evolución de su filosofía. Por mi parte creo que hay unidad, y que Ortega y Gasset se mantuvo invariable; pero no en el liberalismo (Cerezo 2005, 627; Sánchez Cámara 1986, 225), sino en el socialismo y el neocapitalismo¹⁸. La razón es que, como decía antes, la política y la economía son medios, instrumentos de la ética. Ésta evolucionó, desde la neokantiana, en la que parecía que el Estado debía convertirnos a todos en sabios a golpes de imperativo categórico, al feliz descubrimiento de la vocación. Pero, tanto para que un trabajador no se reduzca a mera mercancía, como para que pueda desarrollar su vocación, es necesario un mínimo económico, una educación, etc. El pluralismo posmoderno fragmentó la vocación única de la Humanidad –ciencia, moral, arte– en múltiples vocaciones; mas en cualquiera de los casos la base será la equidad. La razón práctica kantiana era un pegote moderno adherido al socialismo –no al fabiano– del que Ortega pudo fácilmente desprenderse en 1913. Y en la tercera etapa, al no cambiar su filosofía en general, poco pudo verse afectada su filosofía política y económica. Ni mucho menos “adivinarse una autocensura a su primera apuesta” (Cerezo 2000, 335). La única novedad será la introducción de la economía europea a partir de *La rebelión de las masas*, que luego veremos.

3. Socialismo

Ortega fue el introductor del socialismo democrático europeo en España, junto con Unamuno¹⁹, Maeztu y los krausistas. Se han señalado las influencias del socialismo de cátedra –Cohen, Natorp, Vörländer–, la socialdemocracia alemana –Lassalle, Bernstein–, el fabianismo inglés y el socialismo utópico francés –Saint Simon, Simonde de Sismondi– a través de Jaurès. De entre todas estas influencias, algunos autores han destacado la del neokantismo, otros la de Bernstein²⁰.

¹⁸ Fernández Lalcona utiliza el término *neocapitalismo* (1974, 303).

¹⁹ En general, se ha estimado poco la influencia sobre Ortega de Unamuno –otro socialista que hubo que redescubrir–, así como el paralelismo de sus filosofías. No son coincidencias, sino influencia (SALMERÓN 1984, 125; ARANGUREN 1984, 13).

²⁰ Sobre Bernstein Ortega solo habló una vez, en 1908, en el artículo “El recato socialista”, arguyendo que en España, a diferencia de Alemania, habían sido los obreros los iniciadores del socialismo, y que no se le podía pedir a Largo Caballero que formulara “a modo de Bernstein la revisión de la economía marxista” (Oe83, X, 80). Era lo que luego dirá muchas veces: que en España todo lo había hecho el pueblo. Ortega nunca se llamó *bernoteniano* ni *keynesiano*, es cierto. Pero tampoco se llamó *huserliano* –ni siquiera *fenomenólogo*– ni *neokantiano*, y, sin embargo, no tenemos empacho en adjudicarle tales calificativos. Fernando Salmerón hizo en 1984 un estudio bastante detallado de las coincidencias entre Bernstein y Ortega. Es muy aguda su observación de que en “El recato socialista” nos dio la pista de sus influencias, al afirmar que no se les podía exigir a nuestros obreros socialistas la labor intelectual de Lassalle, Bernstein y Jaurès. No obs-

Aparte de la influencia evidente de los neokantianos, puesto que había estudiado con ellos, es cierto que Ortega estaba al tanto del desarrollo de la política alemana, así como de las guerras dentro del SPD, como puede comprobarse en sus artículos políticos del período neokantiano. Pero yo quisiera incidir en la importancia que tuvo el fabianismo en el desarrollo de la política no marxista en Europa. Hay que tener en cuenta que Bernstein recibió influencias fabianas durante su exilio en Inglaterra²¹, y que la edición de Cohen de la *Historia del materialismo* de Lange es posterior (1902) a *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia* (1899). Quiero decir, que fue el fabianismo el detonante de que el socialismo alemán se desprendiera de la ganga marxista. Así supo verlo Rosa Luxemburgo cuando acusó a Bernstein de ver el socialismo con “gafas inglesas”²².

Creo que el fabianismo inglés se puede sintetizar en los siguientes puntos, idénticos al revisionismo alemán y a los principios que Ortega y Gasset defendió toda su vida: 1) socialismo como consecuencia lógica o superación del liberalismo, esto es, derechos de la libertad como fin, y derechos económicos de la igualdad, en el sentido de equidad, como medio. 2) Ética en lugar de economicismo, al no estar la consecución de la libertad impresa en las leyes económicas, sino ser una labor moral. 3) Rechazo de la lucha de clases, por ser el socialismo obra de toda la sociedad. 4) Democracia, reformismo gradual. 5) Nacionalismo, tan caro a Ortega y Gasset. 6) Pedagogía de las minorías intelectuales sobre las masas²³.

Después del fracaso en crear una corriente revisionista en el PSOE, Ortega intentó crear una sociedad fabiana en España (Guereña 1984, 550-551)²⁴, y cuando apareció el fabiano Partido Reformista de Melquiades Álvarez entró en él junto con los krausistas. No fue ninguna traición al PSOE –“no tiene

tante, una referencia más antigua a Bernstein es la de Pellicani: “Sotto la loro guida si avvicina al socialismo di ispirazione kantiana e fabiana di Eduard Bernstein” (PELLICANI 1978, 150). Probablemente, Pellicani haya sido el primero en señalar las influencias fabiana y bernsteiniana.

²¹ Como dice Monereo: “es innegable que en los presupuestos del pensamiento de Bernstein estaba inscrita la ideología de los intelectuales social-reformistas de la *Fabian Society*” (LII). Bernstein era, como él mismo dijo, como Ortega y Gasset, un ecléctico.

²² En el artículo “Las gafas inglesas” de 1899. Milton Friedman ha visto cómo la ideología del intervencionismo estatal, que acabó por extenderse por el mundo, se remonta al fabianismo de finales del XIX, Milton FRIEDMAN, “La corriente en los asuntos de los hombres”, *Libertas*, [Online], 6 (1989). Dirección URL: http://www.eseade.edu.ar/servicios/Libertas/39_3_Friedman.pdf. [Consulta: 04, agosto, 2012].

²³ Que Salmerón halla también en Bernstein, y relaciona con Ortega (1984, 187). Es la famosa estructura minoría-masa, que tan mal ha sido interpretada.

²⁴ Se basa en un artículo de *El Socialista* de 1913: “La *Fabian Society* [...] un intento de instituir la en España”.

corazón" (Guereña 1984, 560): así se lo tomó *El Socialista*²⁵—, sino mera coherencia. Es probable que Ortega estuviera afiliado en algún momento al PSOE²⁶; de cualquier forma hubiera pertenecido a él —“con él nos confundiríamos” si no se limitara “a credos dogmáticos” (Oc83, I, 277)—, si no hubiera sido por su incongruencia, por ser marxista en la teoría y revisionista en la práctica. Por eso, siempre insiste en que acepta “todas sus afirmaciones prácticas” (Oc83, I, 303). En la bibliografía orteguiana aparece una y otra vez que con la Liga Ortega rompió con el PSOE, cuando nuestro filósofo se irritó con ese comentario, porque había roto con todos los partidos menos con él²⁷. “La simpatía y distanciamiento a la vez” (2000, 93), que, escribe Cacho Viu, sentía viendo pasar a los obreros el 1.º de Mayo desde la esquina de La Equitativa, no era con el socialismo, sino con el PSOE.

La cuestión está en si Ortega mantuvo toda su vida estas ideas, o, por el contrario, cambió. En la actualidad, casi todos los intérpretes admiten una etapa socialista, aunque casi todos también sostienen que se pasó al liberalismo. Hasta donde se me alcanza —pues en este punto sería de desear mayor claridad²⁸—, solo Molinuevo²⁹, Peris Suay³⁰, y Zamora “con matices” (2002, 525), mantienen que Ortega se mantuvo inalterable. Sonia Cajade, una de las

²⁵ El PSOE se mostró unilateral como siempre, porque la cosa no era únicamente de corazón, sino también de cabeza. “Necesitamos aclarar nuestros propios sentimientos mediante un esfuerzo de la mente”, escribirá Keynes (1926, 11).

²⁶ Eso decía Saborit (GUEREÑA 1984, 545).

²⁷ Carta a *El País* del 27 de marzo de 1914, recogida en Fonck (1994, 156).

²⁸ Fernández Lalcona podría haber sido el primero (1974), si su libro fuera menos confuso. Por una parte escribe que Ortega “se inclinó siempre por una posición centro-izquierda” (1974, 330), y, por otra, que ni él ni en general la sociedad española conocieron el socialismo democrático (1974, 210-211, 367). En *Ética y Política* de López Frías, de 1985, podemos encontrarlos con que Ortega “será siempre un defensor de la idea socialista” (1985, 51), junto con “es, realmente, un liberal” (1985, 93). Tabernero (1993, 57) y Haro (2008, 108 y ss., 238) estiman no haber diferencia entre la primera y segunda etapa; pero el estudio del primero solo llega hasta la ASR, y en el tratamiento de la tercera etapa de Haro no he podido encontrar la palabra *socialismo*. Carvajal, en cambio, parece que cambió de opinión, porque en 1997 divisamos que “no abandonó jamás” (1997, 86) el socialismo, mientras que en el prólogo al libro de Haro de 2008, sostiene siguiendo a Elorza, que en 1919, asustado por el movimiento obrero de Córdoba, se repliega “hacia posturas más conservadoras” (2008, 17). La misteriosa frase de Laín Entralgo: “El liberal-socialista que en su mocedad fue Ortega —a mi modo de ver, nunca dejó de serlo, aunque pronto se apartase de Pablo Iglesias— [...]” (1993, 37), quizás esté en la línea del presente trabajo.

²⁹ “El socialismo es un trasfondo de la vida y obra de Ortega, que constituye un estilo peculiar suyo” (1997, 24). Molinuevo, además, se revuelve contra el tópico de que, al abandonar el socialismo neokantiano, abandone el socialismo (1997, 25, 45). El socialismo de cátedra solo era una clase de socialismo.

³⁰ En Peris Suay es el liberalismo el que integra el socialismo (2003, 197), cosa que, creo, es al revés.

autoras que más ha insistido en la continuidad del socialismo orteguiano, no se atreve a ir más allá de 1933, en que escribió su último artículo político, suponiendo que a partir de esa fecha todo son especulaciones (2007, 44). Sin embargo, los escritos póstumos, así como sus cursos y conferencias de sus últimos años, no solo no dan pie a pensar que varió sus ideas, sino que más bien las confirman. Por ejemplo, el trabajo sobre el imperio romano de 1940 se suele presentar como un desencanto del liberalismo (Cepeda Calzada 1968, 164 y ss.), y lo único que es, es un desencanto con el liberalismo ingenuo del que llevaba desencantado toda la vida³¹.

Ortega y Gasset fue siempre un “inquebrantable” (Cacho Viu 2000, 62), un “empedernido liberal” (Mermall 1998, 27). La razón es clara: “la libertad ha significado siempre en Europa franquía para ser el que auténticamente somos” (Oe83, IV, 122). Pero no “fue, ante todo y sobre todo un liberal” (Pellicani 1983, 56), porque, si fue liberal, es porque el socialismo lo lleva dentro, como Ortega decía que las ideas hijas llevan en el vientre a las ideas madres (Oe83, VII, 370). En 1907 escribió que “el liberalismo actual tiene que ser socialismo” (Oe83, X, 21), y en 1937, en el “Prólogo para franceses”, lamentándose de la denostación generalizada del “viejo liberalismo”, que “el pasado no está ahí y no se ha tomado el trabajo de pasar para que lo neguemos, sino para que lo integremos” (Oe83, IV, 125). Pero, ¿dónde debemos integrar el viejo liberalismo? En esta misma obra señala que “el liberalismo individualista pertenece a la flora del siglo XVIII”, mientras que “la creación característica del siglo XIX ha sido precisamente el colectivismo”, y que él se adhiere a “un liberalismo que está germinando ya, próximo a florecer” (Oe83, IV, 127). Quizás me equivoque, pero la dialéctica parece clara: Adam Smith, Marx, Besteiro. Sabemos por Julián Marías que este último fue el único candidato por el que votó Ortega y Gasset en las elecciones de listas abiertas de 1936 –tachó todos los demás–, es decir, un año antes de que escribiera el “Prólogo para franceses”.

Contra la extendida idea de que los doctrinarios no tuvieran una teoría común, precisó Ortega que esto era normal en toda escuela, y que los humanos no somos gramófonos (Oe83, IV, 124). De la misma forma podría decirse que el que Ortega fuera siempre socialista no significa que fuera un gramófono. En

³¹ Cuando Ortega escribió: “Ahora estamos pagando con los más atroces tormentos ese error de nuestros abuelos y el gusto que se dieron entregándose a un liberalismo encantador e irresponsable” (Oe83, VI, 72), está pensando en la Segunda Guerra Mundial, una de cuyas causas fue, como sabemos, el Crack del 29, consecuencia a su vez de la encantadora e irresponsable mano invisible de Adam Smith. Muchos liberales desearían que la historia se detuviera en el liberalismo. No se dan cuenta de que lo único que no fracasa en el hombre es el animal que lleva dentro, y que el resto es historia, es decir, “la sustancia del hombre [...] su inevitable y magnífico fracasar” (Oe83, VIII, 283).

un gramófono siempre suena la canción desde la misma perspectiva. La pendulación a que me refería anteriormente consistió en un diferente régimen de atención, esto es, fijándose primero en los excesos de la libertad, después en los excesos de la igualdad. El botafumeiro de la catedral de Santiago, estando sujeto en un mismo punto, oscila de un lado a otro. En los dos casos fue “filósofo contra”, como era su misión. Liberalismo y colectivismo son dos *ísmos*, exageraciones, que, traspasando sus límites, pretenden abarcar la cosa entera³². Cuando Ortega se fija en un aspecto –recordemos: por un lado, por otro lado...–, entonces los críticos le adjudican la cosa entera. Como en el “Prólogo para franceses” se fija en el lado bueno de los doctrinarios, entonces se le bautiza de doctrinario, y así resulta que el “liberalismo esencial” de Cerezo, que pecaba de vago (2000, 339), se concreta en el liberalismo de Burke (Villacañas 2011, 744). Es decir, que al final –¡las vueltas que da la vida!– Ortega es Maura: en eso queda el “nuevo liberalismo” que tanto anhelaba. Cuando empezó diciendo que el “maurismo no es sino plutocracia” (Oc83, X, 84). Claro, que Maura también tenía su lado aprovechable, su “porción de genialidad” (Oc83, XI, 77), que más tarde pudo verle. La misma parte de razón que el viejo liberalismo. Pero con todo, lo mismo que Ortega no era maurista, así pudo decirnos: “yo no soy un «viejo liberal»” (Oc83, IV, 127) en el mismo “Prólogo”. Y es que habría que distinguir entre razonable y plenamente razonable: “No pretendo que el viejo liberalismo sea una idea plenamente razonable: ¡cómo va a serlo si es viejo y si es *ísmo*!” (Oc83, IV, 122). Y, ¿por qué? Por lo que había dicho veinticinco años antes: porque no hay libertad sin igualdad (Oc83, X, 201).

4. Keynesianismo

Se echa de menos, ha dicho el prestigioso economista Juan Velarde, un estudio exhaustivo de las ideas económicas de Ortega. Por mi parte, no aspiro más que a recalcar su carácter keynesiano, al fin y al cabo, como decía María Teresa Gallego, la economía más del gusto del socialismo. A diferencia de lo que se ha dicho, Ortega tenía un gran interés y daba gran importancia a la economía; propuso una *economía fenomenológica* –el todo es antes que las partes–, primero en base a la nación, y a partir de los treinta pensando en una “economía organizada” europea, en la que tuviera su asiento la justicia social. Y en última instancia supeditada a la ética.

³² Se dirá que socialismo y keynesianismo también son *ísmos*. Cosa que no se puede negar si nos fijamos en las palabras, pero ¿y si nos fijamos en los conceptos?

4.1. El interés de Ortega por la economía

Ni ignorancia (Aranguren 1984, 18 y ss.) ni desprecio (Marco 1998, 355) manifiesta quien escribe a Olariaga:

Trabaje Ud. heroicamente: no lo más hondo pero lo más urgente que hoy necesitamos es economía. Sin unos cuantos economistas no haremos absolutamente nada; con ellos lo haremos todo. Creo que no puede pedirme más paladina declaración de la grande, inmensa misión de un oficio que es bien ajeno al mío (Ortega Spottorno 2002, 417).

Hasta el punto de que si la República “no triunfa en la economía [...] no tiene franco porvenir” (Oe83, XI, 352). Ya lo había dicho Keynes, en la conferencia de la Residencia de Estudiantes de 1930: “Actualmente, lo económico tiene la supremacía” (Pina 2002, 21)³³. Fernández Lalcona reprocha a Ortega no proporcionar explicaciones económicas de los hechos históricos (1974, 364). Pero Ortega ya había dicho: “yo, no soy marxista” (Oe83, X, 120). El siglo XIX fue el siglo imperialista por excelencia, imperialismo que se reflejó en la cultura. Todas las ciencias querían mandar sobre las otras. La economía misma se soñó imperialista (Oe83, III, 345). Ortega y Gasset, sin embargo, había aprendido de Max Weber la interdependencia de los elementos de la cultura; el hecho de que si la economía influye en todo, todo influye en la economía (Oe83, II, 540). La diferencia estriba en la mayor o menor rapidez en el acceso a los nuevos tiempos, es decir, en la diferente sensibilidad, en la que la filosofía, la ciencia y el arte se llevan la palma³⁴.

“El capital de un pueblo no es el numismático ni, en general, el económico; es el capital político” (Oe83, X, 47-48). A la manera de Lucas Mallada, Ortega escribió en 1908 que “algún genio avieso ha condenado a España a la esterili-

³³ Dentro del programa de conferencias que había preparado el Comité Hispano-Inglés. La conferencia tenía por título “Posible situación económica de nuestros nietos”, y fue seguida de una polémica entre los periódicos a los que Keynes concedió entrevistas, *El Sol* de Ortega, y *El Debate*, católico conservador, que arremetió contra el economista. Tanto la conferencia como las entrevistas podemos encontrarlos en el artículo de Pina. La entrevista de Olariaga a Keynes, también en Perdices y Baumert (2010, 619-625).

Ortega escribió tres veces sobre Keynes. Dos ya estaban publicadas (Oe83, V, 334; IX, 453-454), la tercera se la debemos a las nuevas *Obras completas* (VI, 1132). Las tres veces en el mismo sentido, a propósito del impacto que le produjo el que el inglés dijera en la conferencia que en el futuro se crearía un gran problema con el ocio, cuando, gracias al progreso de la técnica y la legislación social, solo hiciera falta trabajar unas pocas horas. Para Ortega, Keynes era “uno de los hombres con la cabeza más clara que había en Occidente”, pero “sólo un economista” (Oe83, V, 334).

³⁴ Keynes y Hayek también creían que las ideas dirigían el mundo.

dad: no es solo nuestro campo estéril, no solo nuestros ríos se van muriendo, faltos de caudal, en los malditos estuarios...". Pero, a diferencia del regeneracionista, no creía que nuestra pobreza geográfica fuera irremediable. Y, sin embargo, en tiempos de la República todo estaba todavía por hacer (*Oc83*, XI, 414). De ahí la idea del Consejo económico formado por técnicos que evaluaran la situación de la economía nacional y propusieran mejoras. Como para Keynes, la economía no era una cuestión política, sino técnica, con "su estructura y su ley propia, que todo interés parcial necesita respetar" (*Oc83*, XI, 414).

En 1908 rogó a Flores de Lemus que divulgara la economía, de la que España estaba por entonces ayuna. Pero la cosa ya tenía otro cariz cuando la visita de Keynes, y podía contarse con un floreciente número de economistas, probablemente del nivel que había alcanzado la filosofía³⁵. Algo tuvo que ver Ortega –que siempre estaba presente cuando se trataba de elevar el nivel cultural de España–, cuando mandó, al que llegó a ser uno de nuestros mejores economistas, Luis Olariaga, a Alemania, a estudiar con los socialistas de cátedra Oppenheimer, Sering y Wagner, encargándose a la vuelta de las secciones de economía de *España* y *El Sol*. Ni Ortega ni Olariaga se sentían académicos –era, en definitiva, la petición a Flores de Lemus. Keynes colaboró varias veces en *El Sol* y estaba encantado con la línea económica del periódico³⁶.

4.2. Ética y economía

Como dice Velarde, "es difícil entender el mensaje de Olariaga sin el simultáneo mensaje orteguiano" (Cepeda 2003, 32)³⁷. El propósito de Ortega era que Olariaga trajera la economía europea, como él había traído la filosofía. Y, como apoyo en las oposiciones de 1917 a la cátedra de nueva creación de Política Económica Social, le escribió unas notas ("Notas a Luis Olariaga") en las que podía leerse que "es la política social, ante todo, política de la clase obrera" (1990, 47). Olariaga había dicho que le interesaba la economía "como explicación de un «drama social»" (Pérez de Armiñán 1991, 308).

Pero no ha de olvidarse que la política económica y social, "la economía toda es un puro medio para algo que no es economía" (*Oc83*, X, 121), esto es, la

³⁵ Lo cual no quiere decir que fueran conocidos. En España, naturalmente. Es graciosa la anécdota del abrazo de Keynes a Bernácer, mientras le llamaba *maestro*. Germán Bernácer había llegado por su cuenta a algo parecido al *Tratado del dinero*, que Keynes, por supuesto, conocía. Conocía mejor la economía española que el economista entrevistador de *El Debate* (PINA 2002, 21-22). Todavía en 1974 Fernández Lalcona, que es economista, niega que entonces hubiera economía en España (1974, 364).

³⁶ Así se lo manifestó a Olariaga en la entrevista (PINA 2002, 20).

³⁷ Luego se separarán. El antikeynesianismo en España suele asociarse sobre todo a Olariaga.

libertad. Desde 1908, en que aplaude las palabras de Unamuno de que “el mejoramiento de la condición económica del obrero [...] no es un fin, sino un medio” para poder comer “del fruto del árbol de la ciencia” (Oe83, X, 88), hasta 1954, en que se lamenta de que la economía lo hubiera invadido todo, de que se fueran perdiendo las conquistas que tanto costaron al siglo XIX, de cómo la gente se dejaba robar la libertad, de que la Universidad no pintara nada, de que no se leyera (Oe83, IX, 729)³⁸. En Keynes, por cierto, la economía también es medio, como dijo en Madrid: “El progreso de la investigación es continuo y marchará hasta el fin... hasta que el hombre consiga tener satisfechas sus necesidades y pueda dedicarse a sus fines permanentes, cual es la Religión o el Arte” (Pina 2002, 21).

Supeditando la economía a la ética, Ortega se situó en la tradición filosófica española, que, como es sabido, ha tenido siempre esta orientación. Y en ello se basó su crítica, tanto al capitalismo como al movimiento obrero, en especial al marxismo. El capitalismo había creado una fabulosa riqueza material, sí, pero a costa de haber “empobrecido la conciencia ética del hombre” (Oe83, X, 673)³⁹. No era de extrañar que el materialismo histórico fuera alumbrado en el siglo XIX, si en aquella época predominó el burgués, el *homo economicus*. Reconocer su importancia, alabar sus virtudes y censurar sus defectos, fue la actitud de Ortega ante el marxismo. Marx, que se irritaba cuando se aducían razones éticas para luchar por el socialismo, nos abrió los ojos a la importancia de la economía para entender al hombre y la historia; pero su error fue el de todos los profetas: la exageración. Porque “el dinero no manda más que cuando no hay otro principio que mande” (Oe83, III, 461). Se entiende que Ortega y Gasset censurara las estrechas miras económicas del movimiento obrero español.

En este sentido, son interesantes las palabras de Keynes en la Residencia, auspiciando un cambio en el código moral cuando se solucionara el problema de la escasez:

Podremos librarnos de principios pseudo-moralistas que desde 200 años han constituido nuestra pesadilla –tal vez menos en España que en Francia, Inglaterra o los Estados Unidos– y que nos han llevado a exaltar al rango de

³⁸ Recordemos cómo en 2008, cuando la crisis financiera, muchos echaron de menos una ética que amarrara la especulación dineraria.

³⁹ De hecho, creo que Ortega y Gasset hubiera suscrito por entero los *Manuscritos de economía y filosofía* si se hubieran difundido con anterioridad. Pero solo tenía de Marx la visión economicista de la época. La alienación universal de los *Manuscritos* era el anti imperativo categórico. “El obrero «es un jornal», el capitalista «siervo del dinero»” (Oe83, X, 240), escribe Ortega y Gasset en 1913. Y en 1953: “en comparación con el artesano, el obrero actual, en cuanto obrero, casi no es hombre” (Oe83, IX, 689).

virtudes algunas de las menos apetecibles cualidades humanas. Podremos permitirnos el lujo de dar al móvil pecuniario su intrínseco valor. El afán del dinero, sólo por tenerlo y no como medio para lograr los goces y realidades de la vida, será reconocido por lo que es: una morbidez algo asquerosa, una de esas propensiones entre criminales y patológicas que se relegan con repugnancia a los especialistas en aberraciones (Pina 2002, 13).

Especial interés tiene su referencia a España. Poco después, en plena rectificación de la República en el Cine de la Ópera, Ortega nos dirá que lamentaba que España, cuya decadencia en la Edad Moderna se debió a falta de sintonía con el espíritu capitalista⁴⁰, a que el español es incapaz de contraerse hasta tomar forma de *homo economicus*, no fuera capaz de engarzar con Europa justo cuando se estaba produciendo un cambio en esa mentalidad, esto es, cuando se estaba tornando en neocapitalista (Oe83, XI, 405).

4.3. Justicia social

Las críticas al capitalismo son frecuentes en Ortega. Por dos razones: 1) la hipocresía, 2) su carácter globalizador.

La no intervención era un principio abstracto sugerido por los libros de Economía al gusto manchesteriano. Dicey observa que hacia principios del siglo XIX los libros ingleses de Economía comenzaban suponiendo que dos hombres arriban a una isla desierta, y allí, en la identidad de sus condiciones externas, nos muestran los éxitos del uno sobre el otro, en que consisten las aptitudes económicas. Lo malo es que los hombres desembarcan, en realidad, sobre islas atestadas de habitantes, de organizaciones y de prejuicios fortísimos. Necesitamos una Economía y un Derecho político en que no se olviden los pobladores asentados de antiguo en la isla, en que no se abstraiga de nada (Oe83, X, 201).

Si en 1912 se apoyababa en Sismonde de Sismondi, a través de Lassalle, en 1925, polemizando con Romanones, le aclara que “mi liberalismo consiste, no en desear menos libertades que ustedes, sino en desear a la vez muchas otras cosas” (Oe83, XI, 61). Y en 1932 no había olvidado la “grave hipocresía” (Oe83, XI, 447) del viejo liberalismo.

Pero, por otro lado, el capitalismo también afectaba a algo sagrado para Ortega: la nación. “Avanza hacia la internacionalización; es él mismo allanador

⁴⁰ “Un español [...], como tal, padece notoriamente una morbosa atrofia del afán económico” (Oe83, IX, 219).

de las diferencias nacionales” (Oe83, X, 302). Exactamente igual que el marxismo: lo mismo que los ricos viven de los pobres, así ocurre con las naciones y los partidos socialistas de las mismas, criticaba al PSOE (Oe83, X, 206). En la conferencia sobre Lassalle, de Escuela Nueva de 1912, los socialistas torcieron el gesto (Oe83, X, 203), se dieron cuenta que el problema nacional había sido su punto central (Guereña 1984, 554).

Yo soy socialista, pero no puedo entrar en el PSOE, confesó Ortega a su hija en 1925⁴¹. ¿Se espera que creamos que Ortega fue liberal o protofascista cuando, a pesar del marxismo e internacionalismo del PSOE, todavía en 1931 reconoce: “Si se exceptúa el partido socialista, todos los demás que hacen política ni son en serio partidos, ni cosa que lo valga” (Oe83, XI, 346)? El socialismo, la justicia social, el principio del trabajo era para Ortega “el más enérgico factor de la historia universal [...] que tiene la grandeza e incoercibilidad de los hechos geológicos” (Oe83, XI, 405). “Derecho económico” (Oe83, II, 137)⁴² que añadir a los derechos de la libertad ya conquistados en el siglo XIX: la libertad y la democracia. Por eso, la justicia social –“que nadie deje de ganar un cierto mínimun y nadie gane más que lo que su trabajo valga” (Oe83, X, 588)–, era el medio de liberarse de la explotación capitalista, llevar una existencia verdaderamente humana y poder realizar la vocación.

Para este tema de la justicia social es de especial interés la tanda de artículos que publicó en *El Sol*, en 1919, sobre el movimiento obrero. Aquí vamos a encontrarnos a Ortega proponiendo el gravamen progresivo de las rentas, la formación del obrero, participación del trabajador en la dirección de la empresa y en los beneficios, con el fin de poner “la producción en manos de los trabajadores” (Oe83, X, 591). También Olariaga ese mismo año escribió en el mismo medio siete artículos dedicados a la cuestión social, donde proponía lo mismo (Pérez de Armiñán 1991, 157 y ss.). Ambos miraban a Inglaterra, a las reformas sociales que el liberal Lloyd George estaba realizando con el apoyo del Partido Laborista. Olariaga aplaudía la ausencia de violencia en el proceso (Pérez de Armiñán 1991, 164). Es conocida la admiración de siempre de Ortega por Inglaterra. Su particularidad se debía a la capacidad de

⁴¹ “Tendría yo unos siete años. Estudiaba en el Instituto Escuela [...] y durante todo el tiempo del recreo las niñas habían estado contando en qué partido estaban sus padres. Yo no tenía ni idea, y nada más llegar a casa le pregunté. Entonces él, en unos términos simplistas, para niños, me contestó: yo soy socialista, pero no puedo entrar en ningún partido porque ninguna tendencia política me convence lo suficiente” (“Polémica sobre el liberalismo conservador o innovador de Ortega”, *El País. Archivo*, [Online], 1983. Dirección URL: http://elpais.com/diario/1983/07/02/cultura/425944808_850215.html. [Consulta: 04, agosto, 2012]).

⁴² La cita es de “Democracia morbosa”, artículo que se ha entendido al revés. En él Ortega y Gasset defiende la justicia, la equidad; es más, dice que sin ella peligra la democracia.

integrar las más profundas reformas con la tradición. Una de las cosas que más alabaría del Estado de bienestar sería el haber erradicado la violencia (*Oc83*, IX, 744). Que, sin embargo, hemos visto renacer recientemente en el Reino Unido.

4.4. La economía organizada

A propósito de la “Circular de la Agrupación al Servicio de la República”, de 1932, firmada por Justino de Azcárate, aunque orteguiana al menos en gran parte, a juicio de Javier Zamora, ha dicho este autor que “proponía lo que en breve se va a conocer como una economía keynesiana” (2002, 579). Y, sin embargo, no añade nada nuevo que no hubiera dicho en los “Puntos esenciales”, también de la ASR, y el discurso de León, ambos de 1931, y el “Discurso de Oviedo” del 32 –de los dos últimos hay manuscritos editados en las nuevas *Obras completas*. Lasaga, por su parte, también a propósito de la ASR, habla de “síntesis entre política liberal y economía socialdemócrata” (2003, 110), que es posible se refiera a economía keynesiana. La idea de estos textos es la de la “economía organizada”, en la que el Estado toma las riendas de la economía, planificándola en sus líneas generales, a base de grandes obras públicas, pero sin detrimento de la empresa privada, sino embarcándola animosamente en los proyectos (*Oc83*, XI, 141, 310, 443).

Es el mismo problema que Keynes afrontaba en 1926 y que creyó resolver con la *Teoría General*: hallar un sistema que conjugara la libertad individual, la justicia social y la eficiencia económica. En las “Notas finales sobre la filosofía social a que podría conducir la Teoría General” (1993, 328 y ss.) da la impresión de estar leyendo a Ortega y Gasset, cuando de lo que se trata es de integrar lo bueno del capitalismo –libertad y eficiencia económica⁴³– y del marxismo –justicia social.

La cuestión está en si Ortega puede seguir llamándose liberal cuando no lo es en economía. Sánchez Cámara defiende que el liberalismo económico no es esencial al liberalismo en general (1986, 170). Pero no piensan así otros autores. Hasta el punto de escribir, como Bernaldo, que por esta causa Ortega, y de paso toda su generación, y la del 98, han sido una desgracia para España (1998, 318). Aranguren también sostiene que hoy día el liberalismo es ante todo liberalismo económico (1984, 18 y ss.). Opinión que me parece correcta, aparte de un acierto traer el tema a la actualidad. La conclusión, por tanto, es que llamar a Ortega liberal –liberal y nada más–, pudiera desorientar hoy día⁴⁴.

⁴³ “En las ciencias de instrumentos, de medios, la eficacia es todo” (*Notas a Olariaga*, 47).

⁴⁴ El socialismo no marxista, es decir, el fabianismo y el bernsteinianismo defendían derechos individuales inviolables por el Estado. Keynes en su famoso libro habla explícitamente de indi-

Algunos autores han mencionado la dificultad de conciliar ambos términos, libertad e igualdad (Carvajal 1997, 79). Efectivamente, la tensión libertad-igualdad recorre la ciencia y filosofía política de la democracia. Pero el que Ortega y Gasset despreciara el liberalismo económico no se debió a que, como dice Aranguren, desconociera la economía, sino a que la filosofía está precisamente para solucionar esa tensión, y otras muchas de la vida, que no es sino tensión. Es su “artesanía” (Oe83, VII, 475), dice Ortega. El que nuestro autor defina a los filósofos como prestidigitadores, ilusionistas (Oe83, VII, 475), “cuadradores del círculo” (Oe83, II, 497), solo quiere expresar la dificultad de la integración o superación –inacabable– de algunas contradicciones. La única forma es la de encontrar una fórmula que englobe los dos términos. Es lo que hace en definitiva la historia –la razón histórica. Por eso, en la historia lo nuevo es lo más integrador.

4.5. El principio de economía nacional y la unión económica europea

La idea de la economía organizada desde luego poco tiene que ver con el liberalismo. Y más si se traslada de España a Europa como finalmente aconteció. Cuando se apunta a la vocación individual como prueba del liberalismo de Ortega, se olvida que España y Europa también tienen la suya.

Con respecto a España, si el principio del trabajo es un derecho, el principio de la economía nacional es el “derecho supremo” (Oe83, XI, 426). Un caso más de la batalla que Ortega libró contra el particularismo en todos los frentes. Lo importante era que las partes, esto es, los capitalistas y los obreros, abandonando su exclusivismo, comprendieran que su propio beneficio dependía del beneficio de la nación. Éste era el propósito del partido nacional, que no provenía de la desilusión de la República (Oe83, XI, 272), sino que era un ánimo antiguo, que se remontaba por lo menos a *Vieja y nueva política* (Oe83, XI, 271).

Ahora bien, el principio de nación no es nacionalista. Es más, era precisamente ese nacionalismo el que impedía la unión económica europea, porque el nacionalismo agresivo del siglo XIX había adoptado nueva forma en el provinciano y a la defensiva de la segunda mitad del XX⁴⁵. En las polémicas contra el internacionalismo del PSOE, Ortega había precisado que “lo internacional no excluye lo nacional, lo incluye” (Oe83, X, 206). Siempre que se refería a la Unión Europea, tomaba como ejemplo la economía, y, a pesar de sus dudas sobre si acabarían gestándose los necesarios organismos económicos

viduo, libertad, elección personal, y no creo que sea precisamente santo de devoción de los liberales actuales.

⁴⁵ “Las naciones se han metido en casa y se han puesto las zapatillas” (Oe83, VI, 949).

supranacionales, siempre tuvo claro que solo “una economía europea unitariamente organizada [...] podría curar a nuestros pueblos de esa incongruencia desmoralizadora entre la amplitud ultranacional de sus problemas y la exigüidad provinciana de sus Estados nacionales” (Oe83, IX, 741). En 1954 la idea de una economía española organizada se ha trasladado a una economía europea organizada. Ahora, en 2012, con la crisis de la deuda, muchos son también los que claman por esos organismos económicos supranacionales orteguianos propuestos hace más de 50 años. Al igual que nuestro filósofo constataba entonces (Oe83, IX, 739), son también muchos los que han dejado de confiar en las instituciones estatales, víctimas de la globalización.

5. Conclusión

Siempre que hablamos de Ortega y Gasset articulamos términos como yo y circunstancia, raciovitalismo, etc. Nuestro autor, además, nos avisó de que el “tiempo nuevo” era de síntesis, integraciones; él que quería hacer una filosofía a la altura de los tiempos y que toda su obra fue una crítica a la unilateral Edad Moderna. Por otra parte, hemos visto cómo la filosofía es la base de la política y de la economía, comparando además la filosofía con el Estado. Entonces, ¿por qué utilizar un solo término para definir su política y economía: *liberal*, por ejemplo, destacando solo los derechos de la libertad? En el período neokantiano se llama socialista infinidad de veces, diciéndonos que esa es la denominación del nuevo liberalismo, es decir, la que suma a los derechos de la libertad los de la igualdad; en 1925 se sigue llamando socialista, la ASR propone un programa económico bastante estatista, y en 1936 vota a Besteiro. En 1937 dice que él no es un “viejo liberal”, y en 1954 sigue pensando que el Estado es como la filosofía, aparato ortopédico para cuando la sociedad no funciona espontáneamente. Pues bien, yo lo que veo aquí es bastante coherencia. No la presumo, sino que la constato. Se dirá que desconfió mucho del Estado, y es cierto; pero lo mismo que desconfió mucho de la libertad en otros momentos. Por su concepción de la filosofía, fue contracorriente, destacando los males del liberalismo cuando era menester, así como los del estatismo cuando consideró oportuno, manteniéndose siempre en una posición equidistante de los dos términos. ●

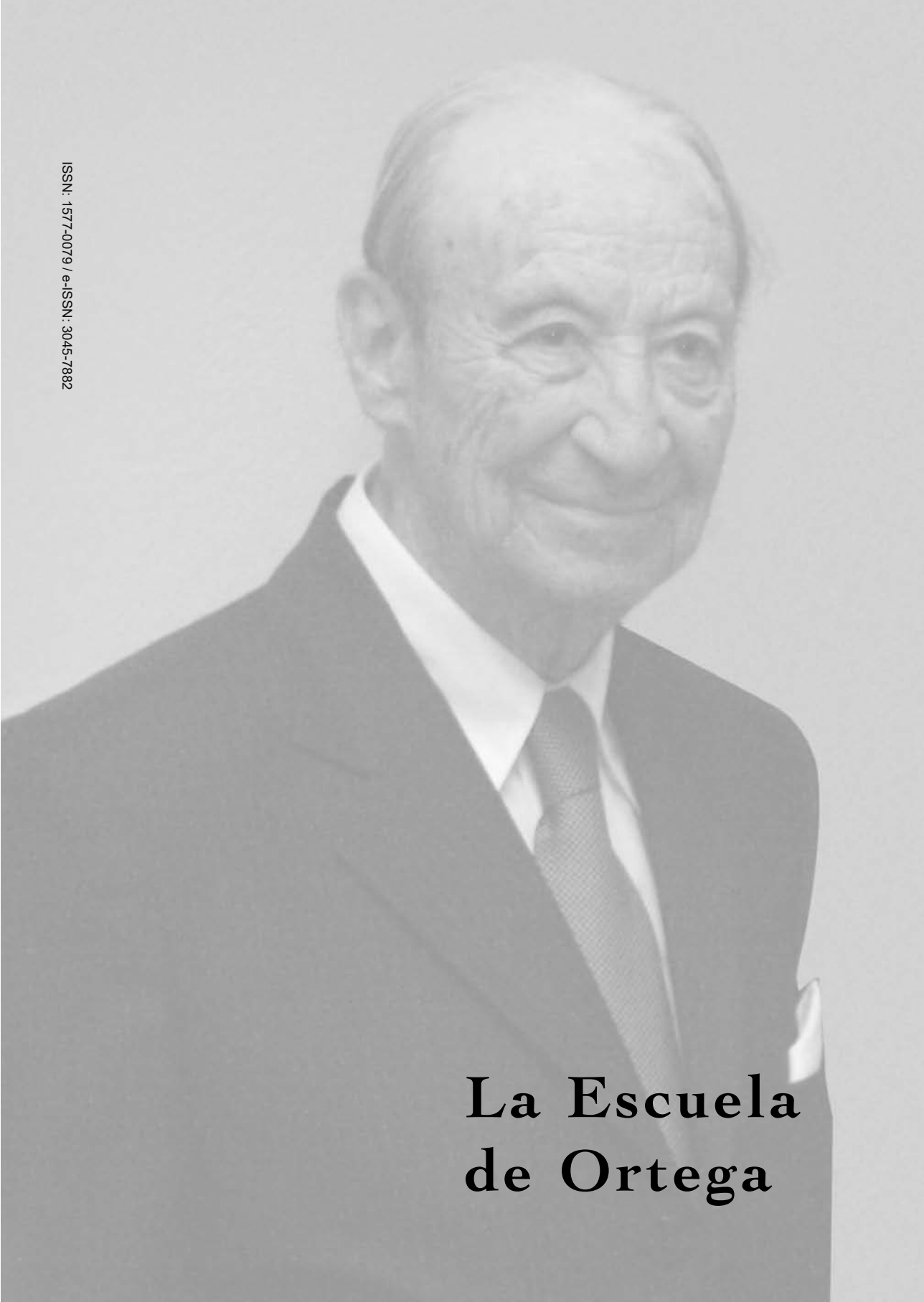
Fecha de recepción: 30/01/2013

Fecha de aceptación: 19/05/2013

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUILAR, E. (1992): "Ortega y la tradición liberal", *Libertas*, [Online], 17. Dirección URL: http://www.eseade.edu.ar/servicios/Libertas/28_2_Aguilar.pdf. [Consulta: 4, agosto, 2012].
- ARANGUREN, J. L. (1984): "Aportación de Ortega al pensamiento liberal", en VV. AA., *Homenaje a Ortega y Gasset*. Madrid: Federación de clubs liberales, pp. 13-23.
- BERNALDO QUIRÓS, L. (1998): "La decadencia del liberalismo (1902-1931)", *Papeles de la Fundación. Faes*, 42, pp. 265-328.
- CACHO VIU, V. (2000): *Los intelectuales y la política*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- CAJADE, S. (2007): *Democracia y Europa en J. Ortega y Gasset. Una perspectiva ética y antropológica*, tesis doctoral. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- CARR, R. (1966): *Spain, 1808-1939*. Oxford: Clarendon Press.
- CARVAJAL CORDÓN, J. (1997): "Liberalismo y socialismo en el pensamiento político de Ortega", en VV. AA., *El primado de la vida*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 79-90.
- CEPEDA, M. I. (2003): *El pensamiento monetario de Luis Olariaga*, prólogo J. VELARDE. [Online]. Instituto de Estudios Fiscales. Dirección URL: http://www.ief.es/documentos/recursos/publicaciones/libros/Investigaciones/Inves2003_07.pdf. [Consulta: 4, agosto, 2012].
- CEPEDA CALZADA, P. (1968): *Las ideas políticas de Ortega y Gasset*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- CEREZO, P. (1983): "Razón vital y liberalismo en Ortega y Gasset", *Revista de Occidente*, 120, pp. 33-58.
- (1984): *La voluntad de aventura*. Barcelona: Ariel.
- (2000): "De la melancolía liberal al *ethos* liberal", *Endoxa*, 12, pp. 313-340.
- (2005): "Ortega y la regeneración del liberalismo", en F. H. LLANO ALONSO y A. CASTRO SÁENZ (coords.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 625-645.
- ELORZA, A. (1984): *La razón y la sombra*. Barcelona: Anagrama.
- FERNÁNDEZ AGIS, D. (2007): *El desarrollo del pensamiento político de José Ortega y Gasset*. Santa Cruz de Tenerife: Idea.
- FERNÁNDEZ LALCONA, J. (1974): *El idealismo político de Ortega y Gasset: Un análisis sintético de la evolución de su filosofía política*. Madrid: Edicusa.
- FONCK, B. (1994): "Tres textos olvidados de Ortega sobre el intelectual y la política", *Revista de Occidente*, 156, pp. 117-132.
- GALLEGU MÉNDEZ, M. T. (2008): "Estado social y crisis del Estado", en R. DEL ÁGUILA (ed.), *Manual de Ciencia Política*. Madrid: Trotta, pp. 107-138.
- GIL CALVO, E. (2009): "La privatización del keynesianismo", *El País. Archivo*, [Online]. Dirección URL: http://elpais.com/diario/2009/12/30/opinion/1262127604_850215.html. [Consulta: 26, enero, 2013].
- GONZÁLEZ CUEVAS, P. C. (2009): *Conservadurismo heterodoxo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- GUERENA, J. L. (1984): "Cultura y política en los años diez: Ortega y la Escuela Nueva", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 403-405, pp. 544-563.
- HARO HONRUBIA, A. de (2008): *Élites y masas: filosofía y política en la obra de José Ortega y Gasset*, prólogo de J. CARVAJAL CORDÓN. Madrid: Biblioteca Nueva.
- HERRERO, J. (1978): "En torno al socialismo de Ortega", *Arbor*, 387, pp. 17-36.
- KEYNES, J. M. (1926): "El final del laissez-faire", *Librodot.com*, [Online]. Dirección URL: <http://www.panzertruppen.org/2011/economia/mh016.pdf>. [Consulta: 4, agosto, 2012].
- (1993): *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- LAÍN ENTRALGO, P. (1993): "Prólogo", en *Historia de España Menéndez Pidal*, vol. XXXIX, 1. Madrid: Espasa Calpe.
- LASAGA, J. (2003): *José Ortega y Gasset (1883-1955). Vida y filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- LÓPEZ FRÍAS, F. (1985): *Ética y política. En torno al pensamiento de J. Ortega y Gasset*. Barcelona: Promociones Publicaciones Universitarias.
- MARCO, J. M. (1998): "Crisis y destrucción del orden liberal (1902-1931)", *Papeles de la Fundación. Faes*, 42, pp. 329-404.
- MARIAS, J. (1999): "Julían Besteiro, cincuenta años. Los últimos tiempos", *ABC. Sevilla. Hemeroteca*, [Online]. Dirección URL: <http://hemeroteca.abcdesevilla.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/sevilla/abc.sevilla/1990/09/28/087.html>. [Consulta: 29, enero, 2013].
- MERMALL, T. (1998): "Introducción", en J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Madrid: Castalia.
- MOLINUEVO, J. L. (1997): "La crisis del socialismo ético en Ortega", en M. T. LÓPEZ DE LA VIEJA (ed.), *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a "Vieja y nueva política"*. Barcelona: Anthropos, pp. 23-51.
- MONEREO, J. L. (1997): "Introducción", en E. BERNSTEIN, *Socialismo democrático*. Madrid: Movimiento Cultural Cristiano.
- MORÓN ARROYO, C. (1968): *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá.
- ORTEGA SPOTTORNO, J. (2002): *Los Ortega*. Madrid: Taurus.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983): *Obras completas*, 12 vols. Madrid: Revista de Occidente / Alianza Editorial.
- (1990): "Notas a Luis Olariaga", *Revista de Occidente*, 108, pp. 37-48.
- (1994): *Notas de trabajo. Epílogo...* Madrid: Alianza.
- (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset.
- PELLICANI, L. (1978): *Introduzione a Ortega y Gasset*. Napoli: Liguori Editore.
- (1983): "El liberalismo socialista de Ortega y Gasset", *Leviatan*, 12, pp. 55-66.
- PÉREZ DE ARMIÑÁN, M. C. (1991): *Problemas geopolíticos, sociales y económicos en la obra periodística del profesor Olariaga*, prólogo J. VELARDE. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales.
- PERDICES, L. y BAUMERT, T. (2010): *La hora de los economistas*. Madrid: Ecobook.
- PERIS SUAY, A. (2003): "El liberalismo de Ortega más allá del individualismo", *Revista de Estudios Orteguianos*, 6, pp. 169-198.
- PINA GONZÁLEZ, A. (2002): "El español y la ciencia económica. Keynes (1883-1946) en Madrid", *Boletín Económico de ICE*, 2746, pp. 9-24. Dirección URL: http://www.revistasice.com/CachePDF/BICE_2746_09-24_E64574F9643EDF26F10F0628178E73C4.pdf. [Consulta: 4, agosto, 2012].
- SALMERÓN, F. (1984): "El socialismo del joven Ortega", en VV. AA., *J. Ortega y Gasset*. México: FCE, pp. 111-193.
- SAN MARTÍN, J. (1992): "Ortega, política y fenomenología", en J. SAN MARTÍN (ed.), *Ortega y la fenomenología, Actas de la I Semana Española de Fenomenología*. Madrid: UNED, pp. 257-276.
- SÁNCHEZ CÁMARA, I. (1986): *La teoría de la minoría selecta en Ortega y Gasset*. Madrid: Tecnos.
- (2005): "Ortega y la tradición liberal", *Cuadernos de Pensamiento Político, FAES*, 7, pp. 187-204.
- TABERNEO DEL RÍO, S. (1993): *Filosofía y educación en Ortega y Gasset*. Salamanca: Universidad Pontificia.
- TUSELL, J. (1985): "Ortega y Gasset: pensamiento y actividad política", *Cuenta y razón*, [Online], 21. Dirección URL: http://www.cuentayrazon.org/revista/doc/021/Num021_018.doc. [Consulta: 4, agosto, 2012].
- VELARDE FUERTES, J. (2005): "Ortega y Gasset y la economía española", *ABC*, [Online]. Dirección URL: http://www.abc.es/hemeroteca/historico-24-10-2005/abc/Opinion/ortega-y-gasset-y-la-economia-esp%C3%B1ola_61178789224.html#. [Consulta: 4, agosto, 2012].
- VILLACAÑAS, J. L. (2011): "Hacia la definición de un nuevo liberalismo. El pensamiento tardío de Ortega y Gasset", *Arbor*, 187, pp. 741-754.
- ZAMORA BONILLA, J. (2002): *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés.

A black and white portrait of José Ortega y Gasset, an elderly man with a receding hairline, wearing a dark suit, white shirt, and patterned tie. He is smiling slightly and looking towards the camera. The background is a plain, light color.

La Escuela de Ortega

< Francisco Álvarez González

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

El regreso del discípulo

Presentación de Santiago Manzanal Bercedo

La circunstancia, esa con la que hemos de habérnoslas todos los días, uno de los conceptos medulares de la filosofía orteguiana, fue paradoja y sobresalto en la vida de Francisco Álvarez González: en España forzó el autoexilio y, en América, le permitió llevar adelante una andadura de honda huella por los tres países donde fue labrando su obra.

Nacido en Madrid el 28 de agosto de 1912, este abogado y filósofo, discípulo personal de José Ortega y Gasset, completó una larga existencia de poco más de cien años el 25 de enero del 2013, en que, rodeado de su entrañable familia, sereno, como deseando no perturbar a nadie, exhaló el último suspiro en su casa de la ciudad de Heredia, en Costa Rica. Atrás quedaban el Ecuador y Chile, donde, muchos años antes, nuestro autor había dejado también su impronta indeleble.

La España en la que se desenvolvió el joven Francisco Álvarez, la pensante y cultural, no la carpetovetónica del estereotipo y la modorra, hizo gala de un esplendor extraordinario, de un momento cumbre al que muchos consideraron un “segundo siglo de oro”. De ello se encargaron tres generaciones sucesivas, separadas, más o menos, por intervalos de diez años: la primera, que agrupa a los poetas modernistas y a los prosistas del 98; la segunda, comandada por Ortega y Gasset, y la tercera, con García Lorca a la cabeza, que inicia su producción alrededor de los años treinta. Claro está que, como parte de estas tres vertientes intelectuales, todavía habría que citar nombres de gran envergadura como Azorín, Pío Baroja y Antonio Machado; eruditos como Ramón Menéndez Pidal, Miguel Asín Palacios y Manuel Bartolomé Cossío; o escritores tan destacados como Valle-Inclán, Eugenio D’Ors, Gregorio Marañón, Juan Ramón Jiménez, Gerardo Diego... y la lista sería interminable.

En medio de esa inigualable riqueza intelectual, Álvarez va forjando su bagaje académico en la Universidad de Madrid, junto con una pléyade de camaradas de estudio que luego formarán parte de lo que se ha dado en llamar “La Escuela de Madrid”. Lógicamente, un tan riguroso clima de pensamiento solo

Cómo citar este artículo:

Manzanal Bercedo, S. (2013). El regreso del discípulo. *Revista de Estudios Orteguianos*, (27), 205-229.
<https://doi.org/10.63487/reo.403>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 27. 2013
 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

podía crear en nuestro autor ese concienzudo y sistemático modo de enfrentar y exprimir el *logos* que caracterizará después toda su obra.

Los estudios universitarios de Álvarez culminan con una licenciatura en Derecho, en 1934, y con otra más en Filosofía, en 1936, a las que se sumará, casi treinta años después, en 1965, un doctorado en Filosofía y Letras, en la Universidad de Cuenca, en el Ecuador.

Recién concluida su licenciatura en Filosofía, obtuvo, por oposición, una cátedra de esa disciplina para institutos de segunda enseñanza, en Madrid, en los días inmediatamente anteriores al inicio de la Guerra Civil española. Luego, desde 1946 hasta 1951, trabajó como profesor en el Lycée Français de Madrid.

Este periodo de su vida lo recordaba Álvarez y, más que eso, lo reflexionaba con profundidad y sosiego, con pesadumbre y nostalgia, en un magnífico discurso que pronunció en San José, Costa Rica, el 22 de abril de 1994, al recibir la Encomienda de la Orden de Isabel la Católica, otorgada por el Rey de España, Juan Carlos I. Entre otras muchas cosas, decía:

Todos, repito, somos partícipes de estos mismos sentimientos cuando recordamos el pasado vivido, en avanzada edad. Pero, a la par de todo eso, cuando yo también de vez en vez lo hago, aguijoneado por cualquier nostalgia o, como en el presente caso, urgido por la necesidad de ponerme en claro en relación con una recompensa, lo que con más vehemencia siento es, ¿cómo os diría?, que mi vida, más que continua, seguida o anudada, lo ha sido entre paréntesis. Y es que la continuada permanencia en una misma morada, física y humana, otorga también *mismidad* a la vida. Justo lo contrario de lo que acaece cuando aquellas moradas cambian. Tengo, asimismo, para mí que, psicológicamente, el tiempo se dilata cuando la vida transcurre entre unos mismos hombres y encerrada en el marco de unos mismos paisajes. Lo contrario, en cambio, acaece cuando cambian esos dos esenciales factores de cualquier circunstancia. Quienes hemos experimentado esto último, no una, sino varias veces, formamos parte de aquellos que, muy a menudo, no pueden por menos que reflexionar, con cierto dejo de melancolía, en la brevedad de la vida.

Más adelante, prosigue:

El año 1936 fue en mi vida un año importante. Hasta entonces todo había sido normal y la vida iba desenvolviéndose, como las aguas de un río cualquiera, por los cauces previstos. En mayo terminé mi licenciatura en Filosofía, en julio gané unas oposiciones a cátedras de instituto y el mismo día que realizaba la última prueba se inició la Guerra Civil, abriéndose así el primer gran paréntesis. Muchos creíamos, esperanzados, que aquello solo iba a durar unas pocas semanas. Recuerdo, no obstante, que, a los pocos días, fuimos a visitar a Ortega, que se encontraba enfermo, unos cuantos discípulos, quienes aca-

bábamos de terminar la licenciatura, y este echó como un balde de agua fría a nuestras esperanzas, manifestándonos, según su criterio, que resultó profético, que la guerra iba a durar mucho tiempo. Y así fue, pues si tres años no son mucho, cuando son de guerra y, además, de guerra civil, esto es, fratricida, son de una duración casi infinita.

Y, respecto a esta aciaga etapa, Álvarez añade:

Ahora, dentro del triste paréntesis que se abría, me vi comprometido con un bando de los que pugnaban por vencer en la guerra. Y por primera vez en la vida y en tratándose de algo importante, al final experimenté el amargo sabor de la pérdida [...]. Se cerró el paréntesis de la Guerra Civil en marzo de 1939, pero en setiembre de ese mismo año se abrió el nuevo paréntesis de la Segunda Guerra Mundial; para mí, claro es, pero, asimismo, para los hombres de Europa, principalmente [...]. Mientras tanto, uno no había podido reanudar la vida de antes, en el sentido más preciso del término, esto es, anudarla, ligarla con lo que antes había sido. No había ocio para el estudio y mi cátedra, por formar parte del bando de los perdedores, me había sido arrebatada. Conoció uno, incluso, el paréntesis de la cárcel, en razón de haber ejercido el cargo, en mi calidad de abogado, de teniente del Cuerpo Jurídico Militar [...]. Más que la razón, primaba la fuerza y en España, como en tantos otros lugares de Europa, entre los vencidos, vivir era ir sobreviviendo o ir tirando, como cada quien a bien tuviere. [...] [D]errumbada la esperanza de que la demasía fascista desapareciera en breve, comencé a hacer gestiones para abrir, ahora por mi propia voluntad, no impuesto como hasta entonces por las circunstancias, un nuevo paréntesis, que, ilusionado, me imaginaba promisorio: América.

La expectativa de nuestro filósofo comenzó a cobrar forma con su llegada, en 1951, al Ecuador, que le abre las puertas de par en par y, con cálida bienvenida, le extiende los brazos. Cuenca, capital de la sureña provincia del Azuay, una de las regiones más ricas del país andino, será testigo de la incesante y fecunda labor que, a lo largo de catorce años, despliega Álvarez, y en cuyo haber hállanse muchos desvelos, éxitos y frutos: la organización y dirección de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Cuenca, de la que fue decano, y simultáneamente rector del Colegio Fray Vicente Solano, anexo a dicha Facultad; la reestructuración de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Guayaquil y, finalmente –omitiendo otros quehaceres, para no abusar de la extensión de estas líneas–, la contratación de destacados profesionales y operarios españoles en diversos campos: desde el aula universitaria hasta la artesanía.

Así, pues, Álvarez cristalizó su exultante entusiasmo por la cultura y el arte, promoviendo y gestionando una fuerte corriente migratoria de españoles

que contribuyeron eficazmente al desarrollo de esos aspectos en la región del sur ecuatoriano. Tan honda fue la huella y tan grande el prestigio logrado que varios organismos internacionales designaron a Cuenca ciudad modelo en cuanto a trabajos de artesanía y artes industriales atañe.

Al referirse a este otro “paréntesis” del Ecuador en aquel discurso antes citado de 1994, en el que fue repasando parte de su vida, señalaba:

Fueron aquellos, sin embargo, años de gran actividad. La relativa juventud y el reto, como diría Toynbee, de un medio extraño provocaron en mí la respuesta de una multiplicación inaudita de quehaceres y ocupaciones: dirigir una Facultad, dirigir un colegio, escribir libros y artículos para revistas y periódicos, dar una buena cantidad de clases variadas, rellenar diariamente un par de cuartillas para ser leídas por una emisora de radio, dictar conferencias, dirigir y administrar una industria, firmar contratos, trájinar con los bancos, tramitar importaciones, etc., etc.

Dos años antes, en 1992, en otro discurso también, en la Embajada del Ecuador en Costa Rica, en el que Álvarez agradecía la entrega de la Orden Nacional al Mérito, en el grado de Comendador, una de las más altas distinciones que concede ese país suramericano, había manifestado: “Mis amigos saben en qué forma entusiasta me expreso cuando los azares de la conversación nos llevan a referirnos al Ecuador [...]. Lo que, en verdad, no me faltó fue cariño, tesón, afán de hacer, entusiasmo, esto es, voluntad”.

Después del Ecuador, otro derrotero más en el largo peregrinaje de nuestro autor: Chile. En 1965 viaja a Concepción, en cuya universidad se desempeñará como profesor y director del Instituto de Filosofía hasta el año 1971.

Al rememorar también este nuevo destino, expresó:

Un buen día, sin embargo, por diversas razones, hubo que decidirse a cerrar aquel paréntesis [el del Ecuador] y abrir uno nuevo en donde jamás había soñado, en Chile. La circunstancia, en este admirable país, tanto la física como la humana, sobre todo esta última, era mucho más parecida a la de España. No obstante, a los seis años de vivir en aquella morada, acostumbrado a ella, hubo, sin embargo, que volver a pensar en levantar la carpa en busca de nuevos horizontes. De nuevo, escaseces y filas para aprovisionarse de lo más elemental y, si bien la libertad de pensar no nos la arrebató nadie, barruntábanse en el ambiente malos tiempos para la libertad de expresar, en sus dos formas, hablada y escrita, lo que se piensa. Y así, cuando una demasía política, de signo opuesto a la del viejo continente, en cuanto a su contenido ideológico, pero semejante en lo que ver tiene con las formas, se instaló en Chile, decidimos, con dolor, abandonar aquel bello país. ¡Otro paréntesis que se cerraba!

Finalmente, en 1971, otro país, mucho más al norte de la inmensa geografía de América, solicita el verbo y la pluma de nuestro filósofo. A partir de esa fecha, y exceptuando un breve período de casi dos años en que regresa al Ecuador, llega a Costa Rica para quedarse, pues esta se convierte en su definitiva y permanente “morada”, última parada de un periplo de largo recorrido, salpicado de sobresaltos, en la que transcurrirán cuarenta años de la vida de Álvarez, casi la mitad de su existencia. Ahí, de su muy intenso y brillante quehacer intelectual fueron depositarias, principalmente, la Universidad de Costa Rica, la Universidad Nacional y la Universidad Autónoma de Centro América, en las que, de otro lado, ejerció diferentes cargos de dirección y coordinación. Asimismo, el hombre de a pie, igual que en los otros dos países anteriores, también pudo cultivarse con sus innumerables conferencias y artículos de prensa.

Pero, más allá de la cátedra, de la palabra, del contacto directo y personal, Álvarez, con el mismo empeño y honestidad, plasmó también en sus escritos su impronta y solera intelectuales. Aquí, en esta vertiente de la prolífica labor de nuestro autor, su pensamiento y genialidad, rigor y criticidad, erudición y profundidad alcanzan su más perfecta y culminante realización y forma. Y aquí, también, como era de esperar, se pone de manifiesto la indiscutible influencia de Ortega.

En efecto, al igual que su maestro, Álvarez es un incansable y agudo espectador que posa su mirada sobre el acontecer y vicisitudes del entorno, los examina, los relaciona, saca a flote sus entresijos y, a la luz de la historia y de los grandes esquemas de pensamiento, nos va descubriendo y haciendo más inteligible ese inmenso escenario en que nos movemos y somos los hombres de hoy. Un escenario ciertamente inmenso, porque el origen y fin de sus desvelos es Occidente o, mejor aún, entendida en su acepción más amplia, toda la cultura occidental, que, en la hora actual, según nuestro filósofo, hace aguas por varios de sus flancos. A este respecto, bien puede afirmarse que a Álvarez le duele Occidente entero, que Occidente está dentro de él y que lo siente y resiente con una mezcla de pasión y cansancio, de escepticismo y esperanza, y con pesadumbre, preocupación y nostalgia.

El espectador simplemente observa, pero, cuando este es un pensador de la talla y enjundia de Álvarez, surge entonces, casi naturalmente, la imperiosa necesidad de cargar sobre las espaldas la pesada responsabilidad de examinar las preocupaciones y peculiaridades del diario vivir y, con ello, señalar rumbos que guíen la andadura de los demás. Se trata, en suma, de la ingente y valiente tarea de poner el dedo en la llaga y plantear las correcciones del caso. Álvarez cumple a cabalidad ese cometido a lo largo y ancho de su extensísima obra, pero, muy particular y puntualmente, en tres de sus libros, una trilogía crítica

de enorme significación: *El reto de la mediocridad* (publicado en 1986), *Camino de sensatez* (1990) y *Los intelectuales y sus mitos* (1992).

El reto de la mediocridad es el resultado de una pausada y elaborada meditación, en la que, volviendo la vista atrás, nuestro autor contempla panorámicamente todo el camino recorrido por las sociedades y cultura occidentales desde los inicios del siglo XX. Y, al hallarse con que las últimas décadas del siglo pasado exhiben, en los diferentes ámbitos de la política, la cultura y la educación, realidades decepcionantes y de graves consecuencias, déjanse escapar en sus páginas una cierta aflicción y pesar no disimulados.

La tesis fundamental, subyacente también en las otras dos obras de la trilogía, se centra en afirmar que, desde 1950, Occidente ha caído en una mediocridad irritante, aunque “por ciertos lares” –como gusta de decir Álvarez en referencia a Latinoamérica, su inmediata circunstancia– mucho más estrepitosa y abismalmente que en otros. Más aún: el ensueño que en nosotros podría suscitar la excepcional riqueza en la invención y producción de tantas cosas materiales de todo tipo –en las que, justamente, las últimas décadas son pródigas– no debe hacernos perder de vista el hecho de que este mismo período de tiempo muestra, en curioso contraste, una gran pobreza en lo concerniente a las grandes construcciones e intuiciones culturales, sean, estas, científicas, filosóficas o de cualquier otra índole, que, en cambio, fueron la visible divisa de la primera mitad del siglo pasado.

Al respecto, dice Álvarez:

Cuando se lanza una mirada de conjunto sobre esta mitad del siglo XX, y se contrasta lo que nuestros ojos ven con la imagen en nosotros depositada por cualquier otro vistazo análogo a sus 50 primeros años, el resultado de la comparación es como si no viéramos nada [...]. El vacío, la nada de contenido de este *ver en conjunto* –*synorao*, que decía Platón– lo que se extiende aproximadamente desde la década de los cincuenta hacia acá, es el precipitado o consecuencia de observar cómo faltan tantas y tan ricas y exquisitas cosas –desde el punto de vista de las creaciones culturales de todas clases– en que, por contraste, y para peraltar aún más la ausencia, fue óptima la primera mitad de nuestro siglo. Como en cualquier sociedad las clases, hay en la historia épocas pobres y épocas ricas. La nuestra –estos ya treinta y tantos últimos años– es, más que pobre, indigente, paupérrima.

Ante una tal situación, lógico es preguntarse sobre qué ha sucedido para que el paisaje cultural se haya vuelto yermo y lúgubre, monótono y sin relieves. Nuestro autor responde diciendo:

Si, pues, los hombres biológicamente no han degenerado, la proporción de genios, de mentes brillantes, excepcionalmente dotadas, debe ser ahora, de

manera aproximada, igual que antes. ¿Por qué, entonces, esa esterilidad, ese vacío en realizaciones culturales de toda índole? [...] La responsabilidad por aquel vacío cultural, de las tantas veces citada mediocridad, al no estar en los hombres tiene que recaer en el clima o ambiente cultural de la época.

Esta singular “atmósfera” es, en gran medida, el resultado de un cierto ánimo ante la vida, de un modo de enfocar la realidad que nuestro autor divide en tres “provincianismos”. Por un lado, el que proviene del hecho de que las sociedades occidentales estén, en buena medida, compuestas y dirigidas por jóvenes que adolecen de la falta de una serena experiencia, y del tino y la prudencia que siempre aconseja y, en ocasiones, exige la vida. Por otra parte, el que propende a exhibir un nacionalismo extremo y trasnochado en un mundo como el de hoy, que, precisamente, a diferencia de otras épocas de la historia, distínguese por su marcada interdependencia y cosmopolitismo, y en el que la exaltación de las fronteras deviene en atraso suicida. Y, finalmente, el de una especialización libresca e ideológica, en el que se da la subjetiva seguridad de estar instalado en una doctrina, en un “ismo”, que posee toda la verdad –la verdad misma–, prestando así, sistemáticamente, oídos sordos a toda discusión esclarecedora.

De ahí en adelante, *El reto de la mediocridad* se desgrana en ir mostrando –demostrando también–, en caracterizar y explicar, las manifestaciones de la mediocridad hoy triunfante: la tendencia a considerar el *consensus omnium* como infalible criterio de verdad; la confusión reinante entre el ser y el parecer; la ausencia de imaginación; la pura negatividad y la carencia de una auténtica originalidad; la “metodomanía”, que induce a convertir los medios en fines; la planificación excesiva y sus consecuencias; la proclamación de un pretendido “hombre nuevo”, que de “nuevo” solo el nombre tiene; la falta de un espíritu realmente crítico y el regodeo en los cambios por los cambios mismos; las demasías, estériles y avasalladoras, que se disparan desde todos los lados; los crasos errores que minan los actuales sistemas educativos; la proliferación de toda clase de justificaciones, que hunden sus raíces en inconfesables y soterrados sentimientos; los tópicos y los clichés que, de tanto ser aireados, sin pausa y por doquier, constituyen para la mayoría la realidad misma; la marea de poses progresistas, en el fondo tristemente reaccionarias, y un largo etcétera.

Camino de senatez, el segundo de la trilogía, nace al compás de una frenética danza de acontecimientos que se suceden relampagueantes, hacen historia y provocan la sorpresa y admiración del mundo entero. Corren los últimos años de la década de los ochenta. La Unión Soviética y los países satélites del este de Europa se resquebrajan. 1985: muere Chernenko y, en marzo, sube al poder Mijael Gorbachov, quien, con el paso de los meses, convencido de la ne-

cesidad de una reestructuración total y de una mayor apertura para su país, echa su cuarto a espadas al proponer la *perestroika* y la *glasnost*. 1989: en febrero, el Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética abre la vía del pluripartidismo; en el segundo semestre, los regímenes socialistas del este de Europa van cayendo uno tras otro; el 9 de noviembre, el Muro de Berlín es destruido... Por su trascendencia y repercusiones, estos y muchos otros hechos más se convierten en históricos desde el momento mismo en que tienen lugar, sin necesidad de esperar el paso del tiempo para que la posteridad los registre como tales. Con esta vorágine enfrente, nuestro autor se apresura a escribir *Camino de sensatez*, dejando ahora aflorar en sus páginas una serena esperanza y contenido optimismo.

Al clima de mediocridad cultural y conceptual, señala Álvarez, contribuyó, en gran medida, la indiscutible hegemonía del marxismo, que, con sus múltiples matices y variantes, fue aumentando su éxito y expansión después de la Segunda Guerra Mundial, valiéndose para ello de una muy bien diseñada y genial propaganda, de cobertura internacional, como nunca antes se había visto en la historia. En otras palabras: la mediocridad, el engaño, la servidumbre y el marxismo, desde hacía tiempo ya, venían dándose la mano. Estas relaciones las denunció nuestro filósofo, de manera insistente en sus escritos, desde mucho antes que los acontecimientos ya citados pusieran al desnudo la gran farsa. Ahora, sin embargo, ante el desplome de los países comunistas, Álvarez aborda el problema con un ánimo que le hace decir:

Desde hace bastante tiempo, a causa en buena parte de las ideas hasta ahora vigentes, Occidente caminaba por un sendero, que, de acuerdo con el conocido título de una de las obras del gran economista Friedrich A. Hayek, cabe caracterizar como “camino de servidumbre”. Por haberlo apurado hasta sus extremos, ahora, conscientes todos, cada vez más, de hacia donde conduce, mantengo la creencia, que es fe y esperanza al mismo tiempo, de que las gentes van a comenzar a andar con pasos firmes por un nuevo camino: el que sirve de título a este libro: *Camino de sensatez*.

De ahí en adelante, a la manera de un cicerone, Álvarez va mostrándonos ambos caminos y, con minuciosidad, describiendo también el vasto paisaje doctrinario que los flanquea, y, aún más allá de todo eso, nos explica cómo se originaron, el porqué de sus características y hacia dónde van. En esta labor vuelve a echar mano de su tesis medular que, como ya sabemos, pone al descubierto, con tono acusador, el imperio de la mediocridad, evidenciada en un amplio conjunto de poses, clichés y conceptos que el común de las gentes acepta, en su pensar y decir, como la verdad misma, particularmente en lo referente a la sociedad, la política y la economía, ámbitos, estos, de indiscutible importan-

cia, consustanciales al diario vivir. Buena prueba de ello, según nuestro autor, es la estrecha relación que suele establecerse entre “democracia”, “libertad” e “igualdad”. Encandilada la gran mayoría por lo que de sugestivo tienen estos conceptos, existe la firme convicción de que ninguno de ellos puede darse a plenitud, si no es por referencia y como consecuencia de los otros dos.

A este respecto, afirma:

Si esta segunda mitad de siglo la he podido caracterizar [...] como una época de mediocridad ha sido en buena parte porque el ánimo de sus gentes, aquí y allá, pero sobre todo aquí [refiriéndose a Latinoamérica, en general], ha vivido encandilado y como entusiasmado por una docena de fantasmas. Entre ellos, entre estos conceptos que ahora he llamado fantasmas, [...] se hallan los de democracia, libertad e igualdad. He señalado [...] que la democracia, teóricamente, *su-pone* una cierta igualdad entre los hombres. Esto ha terminado por asociar un fantasma con el otro. Por esa razón los hemos unido y hemos hablado ya más de una vez del igualitarismo democrático. Asimismo, se han ligado y continúan todos los días ligándose los conceptos de democracia y de libertad; y, como, de otro lado, democracia e igualdad ya los hemos unido, ahora resulta que también se asocian igualdad con libertad. Todos, hoy, quieren todo de todo, esto es, lo más posible de todo y, además, extender todo a todos los ámbitos. Ahora bien: esta tendencia es prueba palpable de una cierta ingenuidad, de hacer alardes de pensamientos desiderativos, de confusión de lo posible o de lo deseable con lo real; en fin: de mediocridad.

Tras extensos y sólidos análisis sobre estos y muchos tópicos más, las últimas páginas del libro enfatizan que el marxismo ha sido una creencia mediocre, entre otras razones, por su intolerancia y fanatismo, y porque su prestigio se ha debido más al hechizo de sus promesas que a la naturaleza misma de su doctrina. Mas, de otro lado, por encima de toda especulación, los hechos mismos han dado un rotundo y demoledor mentís que ha echado por tierra doctrinas, sociedades y muros. Ante eso, se está a la búsqueda de una nueva “morada”, en la que, según afirma Álvarez, “la propia libertad, no ninguna autoridad totalitaria y omnipotente, se encargue de poner freno a cualquier manifestación de libertinaje, y en la que una cierta moderación atempere los deseos de nimiedades fútiles y de escaso valor [...]. Mas, para ello, espero que sepamos escoger el «camino de sensatez»”.

Los intelectuales y sus mitos, punto final de la trilogía, viene a ser un “cara a cara”, un “ajuste de cuentas”, con los intelectuales, con los del gremio, por así decirlo. Aunque no es mucho el tiempo transcurrido desde los acontecimientos que hicieron historia en las postrimerías del siglo pasado, Álvarez, al escribir esta obra, considera que es un período lo suficientemente largo como para de-

terminar y examinar las nuevas actitudes de los intelectuales, y, asimismo, barrruntar su talante y comportamiento futuros.

Las transformaciones sociales, políticas y económicas han sido enormes, pero los intelectuales no dan su brazo a torcer y, por eso, sus cambios han resultado ser más aparentes que reales, simplemente “cosméticos”, pues sigue en ellos todo el “aparato conceptual” —en el fondo, exactamente el mismo— con el que estuvieron interpretando, durante las últimas décadas sigloventinas, la realidad toda. Por eso, ante su obstinada negativa a sinceras y sustanciales rectificaciones, nuestro filósofo escribe este libro con el propósito, una vez más, de desmitificar, esclarecer y orientar, pero sin poder ahora ocultar su desilusión al ver que los intelectuales parecieran ser del todo irrecuperables. Sobre todo, los intelectuales latinoamericanos —a los que casi exclusivamente se dirige el autor— que, en su gran mayoría, como partiendo del supuesto de que lo uno no puede darse cabalmente sin lo otro, han unido siempre el ámbito de lo intelectual con un ferviente partidismo de izquierda o, por lo menos, con una complaciente pose izquierdizante, en combinación con un americanismo e indigenismo que esconden una amalgama de creencias mediocres, resentimientos y complejos.

En la base de estas y de otras muchas formas del pensar y sentir de los intelectuales hállase, según Álvarez, la hipertrofia de un racionalismo. Trátase, pues, de una visión del mundo y de la vida que lleva a creer que la realidad es —y tiene que ser— tal como se la concibe; que las cosas reproducen sumisamente, en su orden y conexión, la conexión y orden de las ideas; que, en suma, la razón se yergue como legisladora de todo lo que tiene frente a sí. Este apriorismo de la razón —señala nuestro autor— guarda estrecha relación con una actitud mítica: “Es aquello por lo cual quise titular este volumen *Los intelectuales y sus mitos*. Y es que, a pesar de todo el *cientifismo* que pregonan y de que se enorgullecen, compórtanse como si la naturaleza careciera de consistencia, de ser propio, y bastara que así lo quisieran, para que se comportara de acuerdo con sus pensamientos desiderativos. Rizando el rizo pareciera como si, en efecto, se cumpliera aquello del eterno retorno y, al cabo de los tiempos, hubiéramos vuelto a la época mítica”. Y, más adelante, añade: “En resumen: la lección que de la experiencia podemos sacar, cuando observamos cómo los intelectuales escriben y hablan, por acá, después del derrumbe de los regímenes, es que este apenas ha servido de mucho. La lección, repito, que obtenemos es que ellos no han sabido aprender la lección”.

Valga esta apretada síntesis de la trilogía crítica de nuestro filósofo para acercar al lector a algunos de los muchos matices y aspectos de su pensamiento, expuesto a través de una ingente obra, cuya gran significación solo un tratado podría aquilatar en su justa medida. La cuantía de su producción excede

las ocho mil páginas. Su variedad recorre diversos géneros y estilos: prólogos a las obras de otros autores, artículos de prensa, artículos en revistas académicas –entre estos, muchos que, dada su extensión y tratamiento, se constituyen en auténticos opúsculos–, y, finalmente, veinticinco libros, entre los que hay, incluso, una novela. Y su calidad se sitúa en el plano de la más exigente y genuina excelencia.

A tenor de lo anterior, sin exageración alguna, bien puede afirmarse que la obra de Álvarez forma parte de la producción filosófica e intelectual más brillante y selecta que se ha escrito en la América hispana durante las últimas décadas.

Y valga aquí un paréntesis: en el mundo de hoy, la celebridad de un intelectual no siempre responde a una merecida excelencia. En este campo también, el estar dentro de ciertas modas, corrientes y estilos al uso, el complacer a la galería, el contar con una bien dispuesta claqué, el publicar en editoriales de determinados países y, al fin de cuentas, el ineludible *marketing* son factores que contribuyen en mucho a realizar no pocos milagros, incluida a veces una sorprendente universalidad. Resulta claro, pues, que, en esto como en tantas otras cosas, la fama y el aplauso no siempre van de la mano de la calidad.

Álvarez, para quien la reflexión y la enseñanza mediante la palabra y una pluma extraordinaria fueron sus cotidianos y existenciales menesteres, llevó a cabo su labor con modestia, calladamente, sin aspavientos, sin la menor preocupación por la popularidad, que, más bien, rehuyó. Quizás, en ese afán de vivir una vida apartada, privada, recoleta, influyó aquella creencia que alguna vez dejó traslucir en uno de sus artículos en la prensa:

El intelectual es hoy como un corcho flotando en el mar; cuando está arriba, empujado en la cresta de la ola, no es tantas veces su mérito o la profundidad y originalidad de su pensamiento los que le ponen en situación de privilegio, sino, al revés, lo liviano de su sustancia, lo que le permite izarse hasta lo alto, obediente y dócil a la gran masa que lo aúpa. Quien, en cambio, es hoy rebelde de verdad, en pensamientos, obras y no en mera retórica, zozobra, se va a pique, naufraga.

Ese talante y una especie de natural timidez de Álvarez explican, en gran medida, el lamentable y absoluto desconocimiento en España de su obra, en la que se revela un espíritu enciclopédico y humanista, extraordinariamente culto y analítico, y que trasciende, por su hondo calado y originalidad, la época y circunstancias que la acompañaron. En buena lógica y justicia, hay que añadir que entre los grandes aportes de los discípulos de Ortega está la producción filosófica de nuestro autor, y que el estudio completo del legado de La Escuela de Madrid debe incluir, necesariamente, el pensamiento de Álvarez.

Hoy, sin embargo, esta especie de ironía, de paradoja, en la vida de nuestro pensador se mitiga en parte gracias a la publicación de su artículo “Ortega y Gasset y la moral de la fidelidad” en la *Revista de Estudios Orteguianos*, puerta de entrada para la aparición en España, por primera vez, de un escrito de Álvarez y, ojalá, para despertar el interés, respecto a su obra, de académicos, intelectuales, filósofos y del hombre instruido.

Entre los varios simbolismos que uno podría establecer ahora, se halla el de que esta publicación representa el regreso a casa de uno de los más destacados discípulos personales de Ortega y Gasset, el último, quizás, que todavía vivía, habida cuenta de su larga existencia. Asimismo, surge, espontánea, una cierta emotividad por el hecho de que la *Revista de Estudios Orteguianos* sea, precisamente, la que dé a conocer en España un botón de muestra de la obra de Francisco Álvarez González, y porque su publicación se lleva a cabo en el Madrid de nuestro pensador, en su Madrid, un Madrid suyo, muy suyo, porque nunca dejó de amarlo.

Al llegar al punto final de estas líneas, cómo no decirlo con el mismo entusiasmo y calidez con que se acoge al amigo querido o al personaje admirado: “Bienvenido a casa”. Y, mejor aún, con toda razón y entera verdad: “Bienvenido a casa, maestro”.

FRANCISCO ÁLVAREZ GONZÁLEZ

Ortega y Gasset y la moral de la fidelidad

Esperábamos desde hace algún tiempo la noticia; la esperábamos sin esperanza; antes al contrario, con recelo y miedo. Cuando cogíamos todas las mañanas el periódico, echábamos de soslayo una ojeada fugaz sobre los títulos y letreros más significativos, y decíamos para nuestros adentros, con cierto alivio: todavía no. Mas, de repente, se abrió paso hacia nosotros la temida noticia; sólo tres palabras: “Ortega ha muerto”. Fue en los claustros de esta Universidad que supimos el fatal desenlace. De inmediato, nos pareció que volábamos a contracorriente del tiempo y que nos hallábamos dieciocho o veinte años más atrás. Como a través de un cristal empañado por la larga teoría de días transcurridos, borrosas, difuminadas, agolpábanse unas cuantas escenas juveniles. Y vimos otra vez a Ortega, al otro lado de su mesa de profesor, hablándonos con su voz profunda y grave, avanzando hacia nosotros su mentón poderoso y aquella frente en que el trajinar con las ideas había puesto media docena de hondas arrugas paralelas.

Pasado el golpetazo del primer estupor ante la cruel noticia, hemos meditado largamente en Ortega y en lo que Ortega representó para nosotros, aquellos que tuvimos la suerte de ser sus discípulos. Hemos leído los libros de Ortega muchas veces, con morosa delectación; hemos escuchado durante varios cursos sus lecciones. En esta hora en que el telón de la muerte bajó para poner punto final al drama de su vida, con lealtad nos hemos querido preguntar sobre su mejor enseñanza: ¿qué es lo que de Ortega más honda huella ha dejado en nosotros? Ortega, a fuer de filósofo auténtico, poseía una curiosidad universal. Las antenas de su mente estremeciéronse de curiosidad ante una multitud de problemas. Abrid cualquiera de esos seis gruesos tomos que constituyen sólo una pequeña parte –la publicada– de sus obras completas. Encontraréis allí un sincero admirarse –raíz del verdadero filosofar– por las más varias cosas: política, sociología, metafísica, arte, biología, física... El espíritu

de Ortega, como la cumbre airosa de cualquier montaña, estuvo azotado por todos los vientos. Ahí queda su obra, demostrando la justeza de nuestra afirmación.

Hemos leído algunos periódicos y revistas dedicados a elogiar la persona del genial pensador con motivo del final de sus días. Hombres, los más representativos de la cultura española contemporánea, han expuesto sus impresiones sobre el ilustre escritor. Los más, han hecho un elogio de las admirables dotes estilísticas de Ortega. En este punto, la unanimidad es absoluta. Habiendo vivido en una época de admirables prosistas –Azorín, Miró, Unamuno, Valle-Inclán, etc.– Ortega no desmerece ante ninguno de ellos; antes al contrario, puede tratar de igual a igual, en el caso más desfavorable, con el mejor. Hemos leído algunas declaraciones al respecto de dos venerables supervivientes de la famosa generación del 98: Baroja y Azorín. El primero ha dicho lo siguiente: “No me atreveré a asegurarlo de una manera dogmática, pero creo que Ortega es el primer escritor español de nuestra época; Ortega se ha destacado en la literatura española con un vigor extraordinario. Su prosa es soberbia y trabajada hasta la perfección. La juventud debe estudiarla constantemente”. El segundo, el pulcro y delicado Azorín, ha expresado su opinión en la forma siguiente: “Era un maravilloso artista literario. Era eso ante todo, para mí”. Y más adelante: “Poseía el gusto y sentido de lo aristocrático, el hondo sentimiento político y un estilo literario purísimo, que se enriquecía con un poder de plasticidad extraordinario y con una audacia sorprendente en las imágenes. Era, a la par, profundo, elocuente y sensitivo”. Otro intelectual español, Melchor Fernández Almagro, ha dicho: “Con ser la época de Ortega de máximo esplendor para la prosa española, nuestra lengua literaria alcanzó en él una culminación pasmosa, por la belleza formal y su matemático ajuste a los matices del pensamiento”. Y así, cuantos han tenido algo que decir con motivo de la muerte del irremplazable maestro, han elogiado su estilo originalísimo, pulcro, elegante y, a la vez, castizo.

Repetimos: bajo la honda impresión de amargura causada por la muerte de Ortega, nos hemos preguntado por la suprema lección que nos dejó el maestro. Y es bien notable que apenas nos acordemos ahora de sus enseñanzas filosóficas, de los mil atisbos que sobre las cuestiones más variadas debemos, directa o indirectamente, a su tutela intelectual. Para nosotros, como para tantos otros intelectuales, Ortega fue un estilista de primera talla, un agudo y profundo pensador (el más serio de todos desde los tiempos ya lejanos de Francisco Suárez), un meritísimo divulgador en España de la cultura más lograda de nuestro siglo XX; a Ortega deben las dos o tres últimas generaciones de jóvenes españoles curiosos de las cosas del intelecto, el poder estar al día en las más variadas cuestiones científicas, sobre todo filosóficas. Ortega mismo o

un grupo de meritísimos intelectuales y traductores formados en torno de la personalidad de Ortega –Zubiri, Morente, Gaos, Vela, etc.– han vertido al castellano lo más sazonado y valioso de la cultura filosófica contemporánea. Ya no le es, quizás, imprescindible al joven español o hispanoamericano que quiere profundizar en materia de filosofía, marchar como antaño a Francia o a Alemania unos cuantos años para dominar las respectivas lenguas y especializarse en las cátedras de los grandes maestros. Brentano, Husserl, Bergson, Scheler, Jaspers, Heidegger, es decir, lo más jugoso y substancial de la filosofía moderna, lo halla a su alcance en su propio idioma. La labor cultural desarrollada por Ortega en su cátedra de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, y fuera de la cátedra a través principalmente de las publicaciones de la *Revista de Occidente*, merece el aplauso y la gratitud de todos aquellos que, de verdad, se interesan por la cultura.

Una cualquiera de estas cosas es para colmar de sentido la vida de un hombre. Mas ahora, cuando quisiéramos hacer un balance de la obra de Ortega y entresacar lo más valioso y decisivo para nosotros, nada de eso, con ser mucho, nos satisface. Comprendemos lo mucho que arriesgamos con una apreciación personal; mas hay que hacerla. Al fin y al cabo, y esto que vamos a decir está de acuerdo con una de las más finas ideas del maestro, lo que las cosas son se aprehende siempre desde una muy concreta atalaya, desde una perspectiva única y personal. Sócrates, ese otro maestro de la juventud de la Hélade, fue un charlatán embaucador para el mordaz y socarrón Aristófanes, un excelente ciudadano para el equilibrado historiador y polígrafo Jenofonte, un maestro del bien vivir para ese *bon vivant* que fue Aristipo de Cirene, un asceta de las costumbres para el sobrio Antístenes, el cínico, y un consumado dialéctico y mártir de la virtud y de la ciencia para el genio filosófico del divino Platón. Cada uno vio una faceta del maestro; aquella que quizá más en armonía estaba con la naturaleza propia y particular.

Ortega ha sido para nosotros, para soltarlo ya de una vez, un cálido ejemplo de moral; de moral, claro es, en un sentido que es preciso aclarar y precisar. Creemos ser mejores de lo que hubiéramos sido de haber vivido al margen de la personalidad y de la obra de Ortega. ¿Su moral, lo más valioso?, creemos oír murmurar con cierto escepticismo mezclado de sorpresa. ¿Dónde, en qué parte de su obra se encuentra la moral?

Ortega no ha escrito ningún tratadito de moral al uso; tampoco ninguna de sus obras maestras está dedicada expresamente a rastrear los orígenes o fundamentos de la moral; pero su obra toda resume consecuencias y doctrinas morales; su obra y, lo que importa más, su conducta. Pues lo moral no podemos atribuirlo tanto a las obras, substantivadas e independizadas de su autor, como a las acciones o personalidad de un ser humano.

Decía Sócrates en la antigüedad que la virtud –ἀρετή– consistía, para cada cosa, en la plena realización de su esencia. El supremo imperativo moral podría entonces formularse así: “sé lo que eres”. Por eso, el educador ateniense andaba aconsejando a todo el mundo aquella máxima que un buen día leyó en el santuario de Delfos: “conócete a ti mismo”. ¿Cómo de otra manera podría realizar cada uno de nosotros su esencia correspondiente? Hay que saber qué somos y en qué consistimos para obrar de acuerdo con nuestro más entrañable ser substantivo. Si al ser de cada uno convenimos en llamarlo naturaleza, entonces el más elevado mandamiento moral podría también formularse así: “obra de acuerdo con la naturaleza”. La palabra griega ἀρετή que traducimos por virtud, significaba más bien cualidad. Todavía hoy podemos hablar de la virtud de una planta, para designar tal o cual propiedad fundamental de la misma. Muchos de nuestros conceptos usuales tuvieron, en los orígenes del pensamiento griego, matices y significaciones ligeramente diferentes. Igual ocurre, por ejemplo, con el concepto de verdad. Para nosotros, la verdad supone una relación de la mente con las cosas. Si a alguien se le ocurriera preguntar hoy a las gentes dónde más bien se encuentra la verdad, si en las cosas o en las conciencias, de seguro que todos, unánimemente, contestarían que en la segunda. Un griego, por el contrario, contestaría que la verdad se halla en las cosas. Cada objeto posee su verdad, como posee su virtud. Allí está la verdad, encerrada y oculta en la intimidad de los objetos, esperando tan solo que venga el hombre con su mente a realizar la operación de descubrirla, de recorrer el velo que la esconde y exponerla a plena luz. Por eso, la palabra griega que sirve para expresar el concepto de verdad –ἀλήθεια– viene de un verbo que significa recorrer, descubrir, poner en patencia lo que se encontraba latente, oculto.

Verdad es que las cosas, como diría Ortega, sólo tienen naturaleza. El hombre, en cuanto hombre, más que naturaleza tiene historia. Y tiene historia por dos cosas: porque no sólo vive en el tiempo, sino que es esencialmente tiempo; y, además, porque de toda necesidad el hombre es libre. Su libertad trae como consecuencia una cosa lógica, pero bien peregrina: que su hacer se ponga a veces en contradicciones con su ser; y como el ser del hombre más que en ser consiste en hacer resulta que en no pocas ocasiones se superponen en el hombre dos seres: el ser que *debiera ser* y no es y el ser que es, pero que no debiera ser. De ahí, que la moral sea una faena y un problema exclusivamente humanos. El opio tiene *su virtud* dormitiva, como diría el médico de Molière, y no hay manera de que no la tenga, puesto que el opio no puede dejar de ser opio. Pero precisamente en el hombre esto no ocurre. El hombre quizá, como las cosas, posee su virtud; pero puede dejar de ser hombre y convertirse en bestia. Pierde entonces la virtud que le correspondería por su esencia –si es que cabe

hablar de esencias refiriéndose al hombre— para adquirir, quizás, alguna virtud nueva, correspondiente a la nueva esencia que se ha dado.

El malhumorado filósofo Schopenhauer creía que por una sola vez el hombre es libre y que en ese único acto de libertad se otorgaba una naturaleza, buena o mala. La bondad o maldad, por consiguiente, no estaban en el obrar, en el *operari*, sino en el ser, en el *esse*. Quien es malo por naturaleza, porque se festejó con una naturaleza mala, podrá ser un hipócrita consumado y disimular su ser lobuno con dulces e inocentes ademanes corderiles; pero, en el fondo, será siempre radicalmente perverso. Y lo mismo en el caso contrario.

Ambas tesis, la de Sócrates y la de Schopenhauer, son en cierto modo contrarias. Para el primero, podemos aprender a ser buenos, basta con que conozcamos cuál es nuestra verdadera naturaleza y nuestra verdadera virtud. Que por eso el malo es un ignorante y nadie es malo a sabiendas. Para Schopenhauer, ser bueno o ser malo nada tiene que ver con el intelecto. Vale para él aquel dilema de Hamlet: ser o no ser. Pero, en fin de cuentas, para ambos, la virtud está más bien en el ser. Basta desenrollar el hilo del ser que ya se es para obtener la virtud, la bondad o como queramos decir. La virtud está a la espalda, como quien dice, de cada uno de nosotros.

En Ortega es completamente distinto. Comenzamos con que, para el maestro, el hombre está manco de ser. El hombre no es, no tiene un ser en cuanto hombre. Lo que el hombre es, no lo es, lo será. Temporales y libres como somos, nuestro verdadero ser está allá, en las nebulosidades del futuro, como una remota posibilidad que tira de nosotros orientando y dando sentido a cada uno de nuestros haceres cotidianos. Mas encontramos una coincidencia: la moral para los dos pensadores antes mencionados consiste en una especie de fidelidad al ser que ya se es. Naturalmente bueno y con su *virtud* propia y específica en el caso de Sócrates; bueno o malo en el caso de Schopenhauer. Pero obsérvese que, en este último, la fidelidad al ser que se posee es siempre una virtud. Pues, si además de ser malos fingimos el ser buenos, al mal implacable del que no podemos librarnos añadimos el pecado de la hipocresía. Vale más ser sencillamente malos, con naturalidad y franqueza a los ojos de todos y de nosotros mismos, que no encubrir nuestra maldad con fingidas sonrisas, rebuscados modales y ademanes aprendidos en cualquier código de urbanidad. En Ortega, la moralidad consistiría en una fidelidad también, no al ser que ya se es —porque no poseemos ninguno— sino al ser que añoramos y apetecemos ser, al proyecto o esquema de vida en que consiste la vida de cada uno.

¿Es esto fácil? No. Espinosa empresa es esa de mantener la fidelidad a la propia naturaleza. Pero, al fin y al cabo, más hacedera que esta otra de mantenerse firme en la ruta que conducirá a la plena realización del ser que nos hemos propuesto realizar. En el primer caso, contamos con unas naturales

tendencias que nos impulsan al acuerdo y a la armonía. No tenemos sino que dejarnos dócilmente guiar por esas tendencias, y apartar de nosotros con un poco de energía los obstáculos –las pasiones– que pueden interponerse en nuestro camino. El hombre tiende, naturalmente, al bien, decía Santo Tomás.

Pero, en el segundo caso, la armonía, esto es, la fidelidad al esquema o proyecto vital, es infinitamente más difícil. No contamos ahora con esa especie de ayuda que es la natural propensión al bien. Somos plenamente libres; en un sentido más cabal y completo que el sostenido por aquellos pensadores. Cada acción libre nuestra puede dar al traste con aquel bosquejo de ser para nosotros, amorosamente acariciado. Es una fidelidad hecha de sangre, sudor y lágrimas a cada instante. Es una fidelidad, en suma, de la que sólo pueden enorgullecerse, quizás, muy pocos hombres. Que obliga a renovados esfuerzos de tensión para no cejar en la empresa. Es una fidelidad heroica, para hombres más que de buena, de fuerte voluntad. Contraponemos así dos tipos de moral; una sencilla, la moral del “sé lo que eres”; otra, difícil y esforzada: la moral del “sé de verdad lo que apetece ser”.

Aún podríamos añadir que sólo la moral adquiere el significado de tema central en la vida del hombre en esta segunda concepción. Nada somos, sino una de esas posibilidades abiertas ante nosotros, que nos regocijan ya desde el presente. La vida del hombre es lo más opuesto a un mecanismo, en que cada movimiento se explica por el anterior. Tira de nosotros hacia adelante la idea de lo que queremos ser, es decir, nuestra vida verdadera, que es más lo que pretendemos que lo que somos. Ahora bien: cualquier modelo ideal de vida que apetezcamos –y no podemos por menos que apetecer alguno– nos tiene por fuerza que parecer valioso. Hacemos, pues, nuestras vidas en función de un valor. Precisamente por ello, cuando el individuo o la sociedad sufren una crisis de valores, se vienen por el suelo y derrumban los valores que en forma de faros enderezaban el rumbo de las vidas respectivas, los hombres padecen la dolorosa sensación de no encontrar sentido en nada. Si desaparecieran mañana en los hombres los resortes mediante los cuales aprehenden o estiman los valores, permanecerían desorientados, como ciegos, sin saber qué hacerse con sus cuerpos y con sus almas, en medio de un mundo de cosas sin sentido, absurdo.

De ahí, un tipo de moral que podríamos caracterizar como de fidelidad al tipo de vida, moralmente valioso, que un día, en la mocedad o en la adolescencia, nos pareció inmensamente sugestivo y apropiado para nosotros. La moral consistiría entonces en ajustar nuestros múltiples quehaceres diarios a ese ideal de vida. Para eso se requiere, sobre todas las cosas, voluntad. Más que fuerte voluntad, voluntad machacona y constante; convertir el ideal en manía, en pasión. Todo ser en cuanto tal tiende a perseverar en su ser, decía el bondadoso Spinoza. Tener manía por una cosa significa, etimológicamente, permane-

cer, perseverar en ella; ser fiel; sentirse obsesionado por el inefable encanto que de ella irradia. Pero todo ello no es fácil. La inconstancia, la infidelidad, la traición a nuestro destino no es sólo un pecado mortal; es más bien un pecado ontológico que cometemos con nuestras propias vidas. Fallamos, sencillamente, en darnos un ser y nos sentimos entonces como rotos, como vacíos. Un expositor de Ortega ha dicho: “Como la vida no tiene un ser ya dado desde luego, puede realizarse en modos *plenos* o deficientes; puede *falsearse*. Cuando la vida se hace desde el propio yo, cuando el hombre es fiel a esa voz que lo llama a ser una cosa determinada y que por eso recibe el nombre de vocación, es *vida auténtica*; cuando el hombre se abandona a lo tópico y recibido, cuando es infiel a su íntima y original vocación, falsea su vida y la convierte en *inauténtica*. La moralidad consiste en la autenticidad, en llevar a su máximo de realidad la vida; vivir es *vivir más*. La moral consiste en que el hombre realice su personal e insustituible destino”.

Nadie mejor que un filósofo —un filósofo además que entrevió su misión en ser espectador, esto es, en contemplar “la vida según fluye ante él”— para esta tarea de escudriñar los posibles tipos ideales de vida en toda su pureza —su esencia— y denunciar todo aquello que pueda falsearlos. Esto es lo que de más valioso para nosotros ha hecho Ortega. De manera magistral lo hizo, como convenía además a un intelectual, sin insultar, sin ofender a nadie, abriendo los ojos de sus conciudadanos a las responsabilidades, faenas y quehaceres que implicaban los respectivos modos de vida.

Es esa exigencia de autenticidad que Ortega tuvo con las gentes, la que le mantuvo a distancia de los partidos, de las ideologías en lucha, de las sectas y de los grupos. Estimó sin duda que para ver y ser espectador con objetividad era el mejor mirador el de la serenidad y el de la independencia. Ya esa actitud supone una ideología. Mantenerla con fidelidad le costó muchos quebrantos. Los que sólo ven a gusto a través del cristal de cualquier fanatismo o pasión no perdonaron a Ortega esa posición independiente y sin prejuicios. Y aun los que con Ortega coincidían, llevaron a disgusto su falta de sectarismo y afán de mantenerse siempre en un plano sereno, equilibrado, superior. Todos le admiraban; en todos, izquierdas y derechas, influyó; y todos, casi sin excepción, por pereza de realizar un sincero esfuerzo por comprenderle, se enemistaron con él.

Las generaciones que vengan detrás, lo verán con mayor justeza e imparcialidad que nosotros, que hemos sido testigos y actores de estos tiempos; ellas dirán, sin duda alguna, que los años de 1920 a 1935 fueron en España de gran riqueza y madurez intelectuales. Y es curioso observar cómo esos años fueron los de mayor influjo y autoridad y prestigio de Ortega. Fueron esos años aquellos en que logró un discipulado más fecundo. Con la puesta en sazón de la vida intelectual de España creció la fama de Ortega, pues hubo gentes que

supieron comprenderle y estimarle. Cuando galoparon los jinetes del Apocalipsis y se abrieron de par en par las espitas del odio terminó en realidad la labor fecunda de Ortega. Cuando más quizás tenía que decir, desde la cima de una experiencia conquistada a pulso de rigor mental, tuvo que callar, pues en su circunstancia encontrábanse hombres duros de oídos, empeñados en mantenerse sordos a la dulce canción de la verdad. De súbito, el ambiente amable de las cátedras, de los laboratorios, de las tertulias intelectuales con sabor de Academia, de Jardín o de Liceo, tornóse en otro muy distinto de voces que a coro entonaban bélicas canciones. Y entonces Ortega, fiel a su papel de honrado intelectual, adoptó la única postura legítima: hizo un discreto mutis de la escena social y calló.

A punto estuvo Atenas de pecar por tercera vez contra la filosofía; la también prudente huida de Aristóteles a la isla de Eubea evitó la catástrofe. Oscuramente, en Calcis, finalizó sus días aquel griego inmortal. Ortega, que elevó la circunstancia humana, cultural y geográfica, a elemento integrador de la realidad radical, es decir de la vida, obró con gran circunspección, atento a los vientos que corrían por su contorno humano. Español, actuó de acuerdo con su españolísima circunstancia. Curioso es que al español con más quilates de intelectual en muchos años y aun quizás siglos, no se le hayan evitado toda clase de ataques y diatribas. Que si fue sólo literato y no pensador; que si fue un mero repetidor de ideas aprendidas en cátedras o libros alemanes, etc. ¡Como si hubiera en el panorama intelectual de España muchas egregias figuras de filósofos con quien poder hacer una serena y justa comparación! ¡O como si, de repente, se olvidase que Platón fue socrático, Aristóteles platónico, Malebranche cartesiano, Fichte kantiano, y así sucesivamente, por referirse sólo uno a los más grandes! Acordémonos, sin embargo, de la lección de Sócrates. Su franqueza, su amor por la verdad, la mezcla de socarronería y ardor con que luchó contra la pedantería, el error y la inautenticidad intelectual de los sofistas, sus compañeros de oficio, le *malquistaron* con casi todo el mundo. Que a nadie le gusta vengan a sacar a la luz pública sus más íntimas falsedades y errores. Es mucho lo que se ha escrito contra Ortega; casi tanto como lo que Ortega ha influido aún en sus propios detractores. Así también los hijos y nietos de los atenienses que sentenciaron a Sócrates a beber la cicuta no pudieron evitar el destino de ser espiritualmente socráticos. Ironía ésta aún más mordaz que la que tan magistralmente sabía desplegar el maestro en sus diálogos y conversaciones.

La mayor parte de la reacción contra Ortega en España y fuera de España se debió a su exigencia de rigor y autenticidad en los proyectos y en las conductas. Quería exigir a los demás lo que un filósofo no puede por menos de pretender: ideas claras, justas y precisas sobre las cosas y formas de actuar en consonancia con dichas ideas. Porque las ideas, para Ortega, insertas en eso

que denominamos una vida humana, cumplen, como los colmillos o los pulmones, una función biológica o, si queréis, vital. Las ideas y el saber que ellas nos proporcionan sobre las cosas nos hacen menos difícil la tarea de forjarnos una vida apropiada, auténtica y personal. Frente al intelectualismo clásico que, como evidencia inmediata, corre por toda la ancha historia del pensamiento y de la filosofía, Ortega ha sostenido siempre la opinión de que la ciencia no es un lujo que nos gastamos los humanos, sino una necesidad imperiosa. Algún saber sobre las cosas, algún saber a qué atenerme respecto a ellas, cuando con ellas topo y entre ellas me veo precisado a caminar, necesitamos con toda urgencia. La razón no es un instrumento que el hombre puede usar a su antojo, cuando, por ejemplo, siente deseos de averiguar lo que las cosas son. Desenfundamos la escopeta y echamos mano de ella cuando sentimos, de repente, el deseo de una excursión de caza. Mas nunca ejercitamos la razón así, por gusto, como emprendemos una partida cinegética. Éste es uno de los sentidos en que podemos hablar de la razón como *razón vital*. Veámos antes que la moral juega un papel central, principalísimo en la vida del hombre; ahora nos encontramos también con que la ciencia es todo menos un pasatiempo o una frivolidad del ser humano.

Pudiéramos resumir la impresión que nos ha producido la obra y la personalidad de Ortega diciendo que nos ha acostumbrado a tomar en serio y no en broma la vida. Y en serio quiere decir a ser auténticos. Ahora bien: si observamos la historia de España, es decir, de la circunstancia de Ortega, encontramos que fue todo menos una vida auténtica, social e individualmente. Quizás desde los días de gloria del imperio andábamos los españoles un poco al buen tuntún, como por inercia, diríamos, sin saber con demasiada precisión qué hacernos y, lo que es peor, sin preguntárnoslo. Nos ateníamos, casi, a la pura vida vegetativa, que en España era fácil, sobre todo considerando la sobriedad tradicional de un pueblo identificado con la torva aridez de la meseta castellana. Exhaustos, como cansados, los miembros de cada generación contentábanse con subsistir, repitiendo, una y otra vez, los modos de vida tradicionales en la casta, en la clase social, en el pueblo o en la región. De ahí, esa impresión de pueblo pintoresco, pero como a medio fosilizar, que a los extranjeros producía la España de mediados del siglo XIX, por ejemplo. El afanoso trajín del resto de pueblos europeos en el transcurso de los siglos XVII, XVIII y XIX, nos sorprendió sumidos en el cansancio, quizás, de un siglo de batallar gloriosa, pero inútilmente, para nada, en el continente europeo y de caminar por los desiertos, las montañas, las selvas y las pampas de América. Esta decadencia de España a lo largo de la edad moderna no ha permanecido desconocida para muchos.

Costa. Ganivet, Cajal, Unamuno y los hombres de la generación del 98, y antes aún, Quevedo, Saavedra Fajardo, etc., tuvieron conciencia plena de ella. Ortega ha sido uno de los que ha visto con mayor claridad en este curioso fenómeno histórico. Escuchad estas palabras suyas, llenas de congoja, escritas en 1914, poco antes del comienzo de la primera guerra europea: “No se trata, por consiguiente, de ideas originales que puedan haber sobrevenido al que está hablando en una buena tarde; se trata de todo lo contrario: de ideas, de sentimientos, de energías, de resoluciones comunes, por fuerza, a todos los que hemos vivido sometidos a un mismo régimen de amargas históricas, de toda una ideología y toda una sensibilidad yacente, de seguro, en el alma colectiva de una generación que se caracteriza por no haber manifestado apresuramientos personales; que, por falta tal vez de brillantez, ha sabido vivir con severidad y con tristeza; que no habiendo tenido maestros, por culpa ajena, ha tenido que rehacerse las bases mismas de su espíritu; que nació a la atención reflexiva en la terrible fecha de 1898, y desde entonces no ha presenciado en torno suyo no ya un día de gloria ni de plenitud, pero ni siquiera una hora de suficiencia. Y, por encima de todo esto, una generación, acaso la primera, que no ha negociado nunca con los tópicos del patriotismo y que, como tuve ocasión de escribir no hace mucho, al escuchar la palabra España no recuerda a Calderón ni a Lepanto, no piensa en las victorias de la Cruz, no evoca la imagen de un cielo azul y bajo él un esplendor, sino que meramente siente, y esto que siente es dolor”.

Tenemos fe, plena fe, en las virtudes o cualidades fisiológicas, mentales y de carácter de las gentes de nuestro pueblo, del pueblo español, de una vez. No era un patrioterismo de esos que, a pretexto de tipismo, en el folklore o en las películas de exportación, por ejemplo, ponen todos los días en ridículo a España. Era, en cambio, sí, un gran patriota, que recorrió de punta a punta la piel de toro ibérica, sorbiendo por las pupilas los variados y amados paisajes, meditando siempre sobre la significación y sentido de sus hombres y cosas. Rehuía hablar con satisfacción y orgullo de Lepanto o de las glorias del Gran Capitán; pero meditaba en las posibilidades inéditas que el potencial de buenas cualidades del pueblo español encerraba para el futuro, y en la forma más conveniente de despertar ese tesoro de energías latentes. A la hora de su muerte, aun quienes jamás compartieron sus puntos de vista y teorías políticas liberales, reconocieron su buena intención y su españolísimo amor a la patria.

Me complace coincidir con Ortega en este punto: la indiscutible decadencia de España durante los siglos ya mencionados no fue cuestión de buena o de mala política. Atribuir los males nacionales a la corrupción, desvarío o incompetencia de los gobiernos es uno de esos tópicos, una de esas ideas vulgares y mostrencas, que nunca se cansó de combatir Ortega. La decadencia de una ci-

vilización o de un pueblo casi nunca es cuestión de buena o de mala política. Antes al contrario, apoyándonos en la autoridad indiscutible de un historiador del peso de Toynbee, podríamos afirmar que es síntoma de la decadencia de una civilización el esfuerzo de la minoría dominante por crear una máquina de administración eficaz y un gran Estado. En último caso, siempre podríamos invertir la relación de causa a efecto y sostener que los malos gobiernos no son causa, sino efecto, de la postración y atonía de los pueblos que pretenden gobernar. Es lo que un gran político contemporáneo, W. Churchill, dijo en cierta ocasión: cada pueblo tiene el gobierno que se merece. Cuando lo que marcha mal en un Estado es sólo la política, ha dicho Ortega, no hay motivo para alarmarse demasiado. Si España padeció en la edad moderna una decadencia no fue por incompetencia de los políticos, sino por alguna otra grave enfermedad. "Se trata en lo que sigue de definir la grave enfermedad que España sufre. Dado este tema, era inevitable que sobre la obra pesase una desapacible atmósfera de hospital", escribió Ortega en el prólogo a la segunda edición de *España invertebrada*, una de sus más profundas obras.

La decadencia, ¿fue obra del cansancio?; ¿o, quizás, de un simple no saber qué hacerse individual o colectivo? No sé. Lo cierto es que sufrimos un espejismo cuando al hablar de los buenos días de la patria recordamos Flandes, Italia, Luxemburgo, o la epopeya de la colonización del Nuevo Mundo. Más atrás, en los más nebulosos siglos de la edad media es cuando España se encuentra más tensa y más fuerte. La expansión por las nuevas tierras de allende el Atlántico no es el prólogo de una nueva era, sino más bien el colofón de otra en que el pueblo español había dado palpables muestras de vitalidad, de robusta salud física. Las andanzas de catalanes y aragoneses por tierras de Nápoles y Sicilia, las aventuras de Berenguer de Entenza o de Berenguer Rocafort por los territorios turcos y griegos tienen todo el sabor de una enredada y heroica novela bizantina.

Ortega tenía la ambición de un futuro mejor, no la fácil nostalgia de un pasado glorioso. "Por una curiosa inversión de las potencias imaginativas, suele el español hacerse ilusiones sobre su pasado en vez de hacérselas sobre el porvenir, que sería más fecundo. Hay quien se consuela de las derrotas que hoy nos infligen los moros, recordando que el Cid existió, en vez de preferir almacenar en el pasado los desastres y procurar almacenar victorias para el presente. En nada aparece tan claro este nocivo influjo del antaño como en la producción intelectual. ¡Cuánto no ha estorbado y sigue estorbando para que hagamos ciencia y arte nuevos, por lo menos actuales, la idea de que en el pasado poseímos una ejemplar cultura, cuyas tradiciones y matices deben ser perpetuadas!" Por sana que sea esta postura ideológica, fácil es comprender que se haya expuesto a los odios y a los rencores de los más. Quien ejerce la críti-

ca y pretende, más que ofrecer un programa repleto de promesas con que halagar a las masas, espabilar las mentes y despertar el apetito de los hombres para nuevos proyectos e ideales, casi seguro es que se granjeará la antipatía de todos. Vivimos muy a gusto con los tópicos, que alientan nuestra habitual propensión a la pereza. Ortega se ha esforzado por mostrarnos paradigmas de lo que *debe ser* el político, el novelista, el intelectual, etcétera. Los títulos mismos de algunos de sus escritos son reveladores y significativos: “Mirabeau, o el Político”; “Kant”, podía haberle titulado: “Kant, o el Filósofo”. Cuando Ortega se esfuerza por desentrañar la esencia del arte moderno, de la historia e invertibración de España, de la novela, de la ciencia, de la sociedad, etc., no lo hace tan sólo por el gusto de tratar con esas tan variadas realidades; su fin es suministrar con esos conocimientos una ayuda a los hombres, para que éstos puedan llevar a cabo la tarea de hacer que sus vidas sean cada día más auténticas. Que el intelectual, el político, el cura de almas, lo sean de verdad, con hombría y pureza y no con falsedad. Lo mismo cuando se trata de desentrañar los grandes y graves problemas que plantea la historia o las sociedades humanas. En *La rebelión de las masas*, después de su magistral estudio de la crisis contemporánea, Ortega viene más o menos a decir a los hombres: que cada cual, dirigente o masa, sepa cumplir el papel que le corresponde dentro de esos dos grupos en que, necesariamente, se halla articulada toda sociedad humana. He aquí algo bien curioso: pocos pensadores han sido más meridianamente claros que Ortega; él ha dicho: la claridad es la cortesía del filósofo. Pues bien: sea porque esa misma claridad ha engañado a muchos, haciéndoles creer que quedaban relevados de la obligación de meditar con hondura en sus pensamientos, sea, quizás, por mala fe, lo cierto es que las ideas del filósofo han sido tergiversadas y mal comprendidas. Algunas veces hemos oído quejarse con amargura a Ortega de ciertas críticas, que denotaban una total incompreensión de sus ideas. A este respecto, *La rebelión de las masas*, el libro más leído y que más fama le ha dado en el exterior, suscitó algunos comentarios adversos, reveladores de que los autores en cuestión no se habían tomado el trabajo de entenderlo. Ortega es un aristócrata y un reaccionario, se ha dicho, como si la tesis de la obra fuera invitar a las masas proletarias de hoy a mantenerse a perpetuidad bajo el poder económico de la clase capitalista dirigente. Y eso, a pesar de que, en el propio libro, Ortega advierte reiteradamente que el término *masa* nada tiene que ver con la posición social que, de hecho, cualquiera de nosotros podamos tener; que entre los dirigentes de la sociedad o del Estado pueden abundar los hombres masa y que, al revés, entre las actuales clases obreras existen egregios tipos de hombres superiores; que lo mismo en un Estado burgués que en una sociedad comunista la estructura de la sociedad, por lo que se refiere a dirigentes y dirigidos, es igual; y que las colectividades marchan bien

cuando los más –los dirigidos– se conforman con su papel de tales, acatan las sugerencias de los dirigentes y no se les ocurre suplantar a aquéllos en su específica función. Lo cual no implica, como cualquier malintencionado pudiera sospechar, que ese acatamiento a los proyectos de vida en común significa sometimiento físico, dictadura o violencia. Cuando la sociedad goza de plena salud y ejerce el mando quien por su capacidad de dirigente lo merece, entonces ocurre algo así como con la ley moral de Kant: que es siempre autónoma, es decir, que la voluntad encargada de cumplirla no la siente nunca como extraña; pues, aun en el supuesto de que su origen fuera exterior a la voluntad que tiene que cumplirla, ésta la acepta como propia, convencida de su justeza y bondad. Dirigir no es obligar a cumplir los mandatos por la fuerza, sino despertar ilusiones, fascinar y hacer que los mandatos propios coincidan con las aspiraciones más íntimas de las ajenas voluntades. Dirigente de verdad es aquel en quien los dirigidos ven como el oráculo de las propias aspiraciones hasta entonces sólo oscuramente entrevistas.

Confiamos en que el pensamiento de Ortega será, cada día más, más estudiado y mejor comprendido. Nos parece que sus enseñanzas contribuyeron a dignificar nuestras vidas, invitándonos constantemente a ser fieles a nuestra vocación, a esa llamadita íntima de nuestra personalidad. Nos enseñó que la vida no es fácil, sino atareada, seria, dura y con responsabilidad. Que la vida del intelectual es la de centinela perenne, ojo avizor y atento siempre a los más leves sucesos del contorno. Que debíamos estar en guardia contra la pereza, los tópicos y las ideas ya hechas. Que debíamos ejercitar la fantasía para imaginar nuevos ideales, tipos de vida y valores, para nosotros y para nuestros semejantes. Que la razón, y no la mala fe, la emboscada a traición o la fuerza, es el único medio digno de dirimir las contiendas humanas. Fue todo, menos un demagogo repartidor de venturas y felicidades, para sus alumnos y para su pueblo. Dijo cosas duras e hirió; pero como el padre, que, consciente de la responsabilidad que tiene para el hijo, reprende; o como el cirujano, que hien- de el bisturí en la carne para extirpar el tumor. Más que en los derechos, quiso que fijáramos la atención en los deberes y obligaciones. Fue un buen patriota, un puro intelectual y un gran maestro. Le recordaremos siempre, y las futuras generaciones de habla hispana se sentirán orgullosas de él.

Anales. Universidad de Cuenca (Ecuador), tomo XI (3/4), 1955.

ACERCA DE LA RECIENTE EDICIÓN ITALIANA DE *SISTEMA DE LA PSICOLOGÍA Y OTROS ENSAYOS* DE ORTEGA Y GASSET

ORTEGA Y GASSET, José: *Sistema di psicologia e altri saggi*, traducción, introducción y notas de María Lida Mollo. Roma: Armando, 2012, 223 p.

PIO COLONNELLO
ORCID: 0000-0003-4197-2132

La traducción de *Sistema de la psicología y otros ensayos* de Ortega —a la que la editora del volumen, María Lida Mollo, apasionada estudiosa del pensamiento español e hispanoamericano, ha antepuesto una lúcida introducción escrita con gran cuidado filológico— representa una significativa contribución tanto para la comprensión de las primeras investigaciones fenomenológicas en lengua española como para una más precisa reconstrucción del itinerario especulativo orteguiano.

A la hora de presentar los ensayos contenidos en el volumen, las lecciones de un curso de 1915/16, la conferencia “Sensación, construcción e intuición”, la reseña al texto de Heinrich Hofmann *Untersuchungen über den Empfindungsbe-griff* titulada “Sobre el concepto de sensación” (ambas de 1913), y las voces de un Diccionario filosófico *in nuce*, la editora ilustra la peculiaridad de la actitud

de Ortega, que es de consonancia y, al mismo tiempo, de disonancia, respecto de la teoría fenomenológica husserliana: una actitud que aparece sintomáticamente descrita con la metáfora de la nostalgia de la “patria perdida”, que de un modo o de otro permanece en el trasfondo alimentando la búsqueda de nuevas pistas investigativas.

Que las *Logische Untersuchungen*, según escribe Mollo, “sean el modelo de las *Investigaciones psicológicas* lo demuestran los pasajes que Ortega dedica al signo, a la señal y a la distinción entre sentido y significado, escritos siguiendo la pauta de la «Primera Investigación», tal como lo demuestran las líneas dedicadas a la ruina, parte no-independiente que tiene nostalgia del todo, de un todo que, aunque arruinado, sigue siendo la patria de lo que queda” (p. 18).

La actitud ambivalente de Ortega hacia los cimientos de la fenomenología husserliana se evidencia, en un texto contemporáneo de los contenidos en *Sistema di psicologia e altri saggi*, cual es “Ensayo de estética a manera de prólogo”, en la manera de abordar los conceptos clave de *epojé* y de *Einfühlung*. Pues si el pensador español menciona en la lección IX de *Sistema de la psicología* el dolor de muelas relacionándolo

Cómo citar este artículo:

Colonnello, P. (2013). Acerca de la reciente edición italiana de “Sistema de la psicología y otros ensayos” de Ortega y Gasset. Reseña de “Sistema di psicologia e altri saggi”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (27), 231-236.

<https://doi.org/10.63487/reo.404>



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 27. 2013
noviembre-abril

con la “vida íntima ficticia”, ese mismo dolor –como pone de manifiesto la editora del volumen– había sido traído a colación en el “Ensayo” con la clara intención de reivindicar la ejecutividad del yo. En pocas palabras, Ortega apela a la evidencia de la opacidad del dolor para desvirtuar no sólo la *epojé* sino la reflexión que, en virtud de una ilícita operación típicamente orteguiana, ha dejado de ser una reflexión fenomenológica sobre un sentido preexistente para transformarse en recuerdo de lo que ya ha pasado. De las ambigüedades y del ajeteo hermenéutico que ha podido suscitar la referencia orteguiana al dolor de muelas se da cuenta aludiendo a las lecturas de Orringer –para quien el “Ensayo” sería una prueba de una primera superación de Husserl a partir de Natorp–, de Cerezo Galán, que habla de una “neutralización recíproca” por la que dos idealismos, el neokantiano y la versión trascendentalista del método fenomenológico, imponían cada uno la superación del otro, y finalmente la lectura de San Martín que, distinguiendo entre proceso y resultado, hace hincapié en la conservación, por parte de Ortega, del giro trascendental. Es por ello que, más que hablar de superación, se torna imprescindible ilustrar los términos de la reapropiación y de la refundación orteguiana del plexo conceptual de la *epojé*, transformada en clave ejecutiva para describir la captación de objetos que no se presentan inmediatamente a la vista como un don, sino que pueden ser aprehendidos “dando la espalda” a las cosas. Y “dar la espalda” es precisamente la expresión que el pensador

español emplea para declinar ejecutivamente la *epojé* husserliana.

Como es evidente, no se trata tan sólo de una reescritura o de una transposición en un distinto contexto especulativo de los conceptos-gozne de la fenomenología trascendental. Ante todo, como aclara la propia Mollo, es en el raciovitalismo, posición teórica que ya por estos años aparece confiada a la metáfora de los dióscuros, donde hallamos la clave de la incompatibilidad con el correlativismo husserliano. Y ello no obstante, en un texto de 1916 como “Verdad y perspectiva”, Ortega hable de correlación entre la Sierra de Guadarrama y el punto de vista. La correlación entre lo que aparece y el puro aparecer quedaría desvirtuada por la simple constatación de que la razón no se relaciona nunca con absolutas daciones [*Gegebenheiten*], sino con trascendencias que le imponen resistencia y contra las que choca sin poder fundirse. A más de esto, resulta sin duda diferente la actitud de ambos pensadores respecto del modo de “superar” la distancia entre el objeto intencional y el objeto real. Si Husserl supera dicha distancia haciendo hincapié en la duplicidad de lo irreal o, en palabras de la editora, “en el rostro bifronte de la vivencia, susceptible de ser diseccionada en *hyle* sensible y *morphé* intencional”, Ortega, por su parte, la asume “como el elemento que anima el incesante dramatismo del aparecer, de los amores y de los odios que hacen y distinguen a las cosas, las cuales permanecen tales a condición de que siga siendo válido, y activo, el dualismo entre lo real y lo irreal” (p. 19).

Y más aún, subrayando la originalidad de la posición orteguiana ante Husserl, tal como resulta de las páginas de este volumen, hay que tener presente la distinción que Ortega propone entre percepciones o presentaciones, es decir, los actos en los que se da la presencia de un objeto, y “menciones”, es decir los actos en los que el objeto se da bajo la forma de la alusión y de la referencia, distinción que el propio Ortega, haciendo explícita referencia al término *Annahmen* empleado por Alexius Meinong, considera más rigurosa y exacta que la distinción husserliana entre “actos de intención significativa” y “actos de cumplimiento de la significación”, o sea entre actos en que yo me refiero a algo y actos en que ese algo me es dado directa e inmediatamente.

Cabe recordar que Ortega, al igual que Heidegger, más o menos en el mismo período, intenta “destrascendentalizar” el esquema husserliano noesis/noema, tomando posición contra toda pretensión de fundar la autocerteza de la conciencia o su autocomprensión eidético-trascendental. Es notorio que el Heidegger de aquellos años está convencido de que para darle a la filosofía la posibilidad de decir su “objeto”, hay que tratar de recomprender bajo una nueva forma de saber filosófico el “yo histórico mundano”, como encarnación de aquel “espíritu viviente”, con el que la filosofía no puede sino confrontarse. Además, la misma crítica heideggeriana de la aporía ínsita en la concepción husserliana de la subjetividad, es decir, ¿cómo es posible la pertenencia del yo al mundo y, al mismo tiempo, la constitución del mundo por

el yo?, o, en otros términos, ¿cómo es posible superar la distinción entre el yo psicológico que pertenece al mundo y el yo trascendental que lo constituye?, esta misma interrogante, decía, pareciera anidarse en los recovecos de la reflexión del joven Ortega.

Sin embargo, cabe preguntarse: al final de sus reflexiones, después de todas las reducciones y los análisis hechos por su cuenta, ¿puede que Ortega llegue a las mismas conclusiones de la fenomenología trascendental, a aquel resultado que es lo que queda de evidente una vez que se han problematizado todas nuestras persuasiones –incluida la existencia del mundo de la vida cotidiana–, es decir, al residuo fenomenológico que es la conciencia? A primera vista, algunos pasajes de *Sistema de la psicología* podrían inducir al convencimiento de una consonancia con las tesis husserlianas: “En todo acto de conciencia –según observa Ortega– aquello que es término de esta conciencia, es decir, lo que veo, lo que oigo, lo que pienso: es el contenido primario de ella y, en cambio, ella, mi conciencia, no me es en ningún modo dada” (*Obras completas*, tomo VII. Madrid: Taurus / Fundación José Ortega y Gasset, 2007, p. 532). ¿Es entonces la conciencia el residuo “último” de la operación de atomización y desarticulación reflexiva del objeto?

Bien mirado, las diferencias son significativas, porque una cosa es la conciencia a la que se refiere Ortega, otra es la conciencia pivote y fin de los análisis de Husserl, puesto que para el pensador español la razón, como ya ha sido observado, no se relaciona nunca con absolu-

tas daciones sino con trascendencias que le oponen resistencia y contra las cuales choca sin lograr fundirse.

De todos modos, si es cierto que Ortega mantiene una confrontación radical y constante con Husserl, llegando, en algunas ocasiones, a entablar una lucha cuerpo a cuerpo, también es cierto que nunca deja de ajustar cuentas con el otro gran pensador que por algún tiempo ha constituido la estrella polar de su itinerario reflexivo, es decir Immanuel Kant. En mi opinión, es posible hallar sensiblemente la presencia de Kant también en estas lecciones de 1915/16. Muy oportunamente, María Lida Mollo escribe en su Introducción: “Antes que nada debe quedar claro que en ningún momento Ortega se arrepiente de los años dedicados a la lectura de Kant, del «callo en la frente» que, como al elefante del jardín zoológico de Leipzig, se le había formado «dando embestidas contra los barrotes de la *Crítica de la razón pura*». Pues si bien la crítica al idealismo en todas sus formas representa una constante de toda la obra orteguiana [...], Ortega afirma reiteradamente que no pocas fueron las ventajas que sacó de la lectura profundizada de la obra de Kant” (pp. 9-10). Por otra parte, también un agudo intérprete como Javier San Martín, que ha cuidado la edición alemana de *Sistema de la psicología*, afirma la continuidad no sólo con la fenomenología husserliana sino también con el por así decirlo “blanco polémico” de la subjetividad trascendental, si bien, como es notorio, se trata de la versión husserliana de la subjetividad trascendental, donde este último término ha sido declinado en clave constitutiva.

No se trata, a mi juicio, solamente de consonancias marginales, como el empleo orteguiano de las notorias metáforas espaciales kantianas: el territorio de la razón, los límites, los confines, etc. Se trata, obviamente, de mucho más. Con ello no se pretende ignorar las críticas orteguianas al pensador de Königsberg: por más que el problema cognoscitivo sea fundamental, la doctrina lógica y metafísica de Kant no desembocan, en opinión de Ortega, en una *Erkenntnistheorie*; en el fondo, la cuestión gnoseológica –tal como lo subraya Mollo– es sólo el punto de partida de un sistema, porque Kant habría pretendido afirmar la primacía de la razón práctica sobre la teórica, hasta el punto de que el yo trascendental aparecería como el legislador y señor del mundo. Sin embargo, es posible observar que Ortega, después de un tiempo, intentará encauzar la especulación kantiana hacia los territorios de la “razón vital” y lo hará afirmando, en algunos casos resueltamente, que el itinerario trazado por la *razón pura* kantiana habría podido completarse con la misma “razón vital”. En el ensayo “Filosofía pura. Anejo a mi folleto *Kant*”, que es posterior a *Sistema de la psicología*, Ortega no casualmente observa: “Mi vivir consiste en actitudes últimas –no parciales, espectrales, más o menos ficticias, como las actitudes *sensu stricto* teóricas. *Toda vida es incondicional e incondicionada*. ¿Resultará ahora que bajo la especie de «razón pura» Kant descubre la razón vital?” (IV, 286).

Antes afirmé que el kantismo actúa desde adentro, incluso en estas lecciones que llevan el título de *Sistema de la psico-*

logía. A este respecto, debemos saber leer entre líneas, comenzando por el argumento principal de este volumen, la definición de lo que es “fenómeno”: “puede sin vacilación considerarse hoy como el asunto más vivaz en la controversia psicológica la definición del fenómeno psíquico, sobre la cual solía pasarse tan galanamente a la orden del día no muchos años hace” (VII, 442). El método y el procedimiento reflexivo son sin duda fenomenológicos. Ante todo, Ortega se propone delimitar, o definir, los confines entre lo psíquico y lo físico y, al mismo tiempo, demoler una serie de “mitos”, o sea de modalidades erróneas de plantear los problemas, donde el mito no es otra cosa que una metáfora que se ignora a sí misma, que no se reconoce como metáfora. Ahora bien, el mito más obvio en virtud del cual se ha creído distinguir entre lo psíquico y lo físico consiste en la afirmación de que lo físico es lo externo y lo psíquico lo interno. Sin embargo, para Ortega esta definición es absolutamente inadecuada, porque es dentro de lo físico, dentro del cuerpo material, donde hay, en sentido estricto y no metafórico, una interioridad y una exterioridad.

A lo largo de sus argumentaciones, el pensador español utiliza también una serie de conocimientos sacados de la física y de la ciencia contemporáneas, con la intención de demostrar la falacia de una distinción meramente espacial entre interno y externo. Después de haber comentado el descubrimiento hecho en el Ochocientos por el físico Julius Robert Mayer, que el movimiento es el equivalente mecánico del calor, Ortega concluye: “esto nos advierte que hay dos

planos de realidad, dicho técnicamente, de objetividad: el plano de las apariencias, de lo que se nos presenta con inmediatez y el plano en que están aquellas otras cosas que no se nos presentan inmediatamente, que son sólo supuestas o pensadas” (VII, 445-446).

De ahí una primera distinción entre el ser fenoménico y el ser real, que nunca es “inmediato”, sino que está mediado por el fenómeno, por la apariencia y se da sólo a través de “escorzos”. El hilo conductor del discurso orteguiano no deja de ser el desenmascaramiento de la posibilidad de asimilar lo físico a lo externo y lo psíquico a lo interno, donde lo externo sería lo “visible” y lo interno lo “invisible”. Pero si decimos que la interioridad es lo que está dentro del cuerpo, lo que es intracorporal, ello sirve para expresar una reducida porción de lo psíquico: un dolor material, según nota Ortega, “es en efecto algo que ocurre en nuestro cuerpo, es él, el cuerpo, quien duele y ese dolor del cuerpo es algo que con respecto al calor del cuerpo podemos llamar un fenómeno del cuerpo en cuanto interioridad. En cuanto color y forma mi cuerpo no se diferencia de las demás cosas externas; en cuanto dolor sí” (VII, 447).

Y sin embargo, con respecto al color, el dolor parece lo “interno”, pero con respecto a otros fenómenos, el dolor parece lo “externo”. Por ejemplo, el sentimiento de desagrado o de enojo, que produce en mí el dolor, es algo interno con respecto al dolor que es externo: “el enojo es mío, está en mí”, leemos en estas lecciones de *Sistema de la psicología*, “pero en un mí mucho más interno que mi cuerpo. El que siente el

enojo no es mi cuerpo: sino yo; mi cuerpo se contenta con doler" (*ibidem*). El ulterior pasaje fenomenológico es que también el sentimiento de desagrado o de enojo puede parecer "externo" con respecto a zonas más "íntimas", como la *tristeza* o la *alegría*: "La tristeza o la alegría son carices, coloraciones que yo encuentro en mí: forman sin duda parte de mi yo, como el color verde de la esmeralda. Pero esto mismo indica que aquél, cuyas son esas coloraciones, está tras ellas, o dicho de otro modo, las tiene y lleva, las encuentra en sí, como encontraba el dolor en su cuerpo. Entre el yo y su tristeza hay una relación pasiva –como si ésta no viniera de aquél, fuera insolidaria de aquél. Asiste el yo a su tristeza como a un espectáculo y hay entre ambos por tanto una distancia y separación. Mas cuando digo: yo quiero, este «querer» no es sólo algo que en mí encuentro sino que viene y nace de mí: está en él mi yo actuando, es como inseparable de mi yo" (VII, 447-448).

El motivo por el que he insistido particularmente en este nudo de la reflexión orteguiana y en los pasajes de su argumentación –que apunta a demostrar que la fórmula de lo externo y de lo interno nos transfiere indefinidamente de una pareja de conceptos en otra, constituyendo diferencias meramente relativas y contradictorias– reside en la voluntad de comprender el

sentido, más aún que el contenido, de su argumentación. Pues no me resulta que existan consonancias con procedimientos de tipo dialéctico, donde el positivo se convierte en negativo y lo interno en externo y viceversa. Por mi parte, considero –es ésta mi hipótesis interpretativa– que en el trasfondo de los análisis orteguianos no deja de actuar una instancia de marca kantiana: la transposición, en clave fenomenológica, de la *quaestio* acerca de las condiciones de posibilidad –si no de legitimidad– de lo que puede ser definido interno o externo. Pero tal hipótesis hermenéutica es, al mismo tiempo, una interrogante, una cuestión, acerca de la cual hay que volver a reflexionar.

Aunque hay muchos otros temas y cuestiones que merecen ser discutidos y profundizados, es oportuno encaminarnos hacia la conclusión. En fin, tenemos que agradecer a María Lida Mollo por haber contribuido, con la traducción de estos escritos de Ortega, hasta ahora inéditos en italiano, a enriquecer significativamente el conocimiento del gran pensador español en un momento crucial del desarrollo de su reflexión. Finalmente, deseo señalar la refinadísima tonalidad expresiva de la traducción italiana, capaz de conjugar la precisión filológica con la elegancia del estilo.

CULTURA Y COSMOPOLITISMO EN LA EDAD DE PLATA ESPAÑOLA

ROGERS, Gayle: *Modernism and the New Spain. Britain, Cosmopolitan Europe, and Literary History*. Nueva York: Oxford University Press, 2012, 283 p.

MARGARITA Garbisu BUESA

ORCID: 0000-0003-2025-713X

En 1921 el hispanista y musicólogo inglés John B. Trend publicó el ensayo *A Picture of Modern Spain: Men and Music*, y en uno de sus capítulos, titulado “Spain after the War”, afirmaba lo siguiente: “Los españoles de hoy han hecho un gran servicio a Europa permaneciendo neutrales; de este modo no solo han salvado a su país sino que han preservado el espíritu europeo [...] mejor que muchas de sus beligerantes gentes. Viajes y ratos de conversación con hombres de diferentes clases y regiones me han demostrado claramente que el modo de vida europeo y sus valores —esa mezcla de idealismo, humanidad y sentido común junto con otros ingredientes no fácilmente descritos— se encuentra hoy día más vivo en España que en otros países”¹. Estas palabras adquieren un mayor sentido si sabemos que John B. Trend fue un admirador incondicional de la cultura hispánica, de Falla, de Lorca, del ambiente de la Residencia de Estudiantes, de la Institución Libre de Enseñanza y del pensamiento de Ortega; creyó firmemente en el

européismo de nuestro país durante la Edad de Plata, y quiso darlo a conocer en Inglaterra mostrando en sus escritos una España occidental y moderna.

Una visión similar a la de Trend es la que profesor de la Universidad de Pittsburgh Gayle Rogers presenta en *Modernism and the New Spain. Britain, Cosmopolitan Europe, and Literary History*, un ensayo que centra su atención en la España de los años veinte y treinta: una nueva España, como reza el título, abierta culturalmente a Europa, gracias al esfuerzo de diversos intelectuales que defendieron una visión cosmopolita del conocimiento, o lo que es lo mismo, un fuerte universalismo cultural que pretendía abolir barreras temporales y espaciales a través de la interconexión entre autores, obras, revistas o traducciones de unas nacionalidades y otras; este era el espíritu entonces imperante en el continente y España no solo no se quedó atrás en el intento, sino que se integró con fuerza en este ambiente intelectual, ayudando a consolidarlo.

En concreto, el libro aborda la relación, en esta gran empresa, entre las culturas hispánica e inglesa, gracias a nombres como José Ortega y Gasset, Antonio Marichalar, el mencionado Trend, Manuel Altolaguirre o Victoria Ocampo, pero gracias también a T. S. Eliot, James Joyce, Virginia Woolf, Lytton Strachey, Stephen Spender o Waldo Frank. En cinco capítulos Gayle aborda circunstancias y temas diversos —si bien siempre interconectados por la relación anglohispanica— que

¹ John B. TREND, *A Picture of Modern Spain: Men and Music*. Londres: Constable & Company, 1921, p. 1. La traducción es mía.

Cómo citar este artículo:

Garbisu Buesa, M. (2013). Cultura y cosmopolitismo en la Edad de Plata española. Reseña de “Modernism and the New Spain” de Gayle Rogers. *Revista de Estudios Orteguianos*, (27), 237-240. <https://doi.org/10.63487/reo.406>



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 27. 2013
noviembre-abril

demuestran la hipótesis de partida y que, además, recorren histórica y cronológicamente la andadura cultural de España desde principios de los veinte hasta la guerra civil, tocando géneros varios que van de la novela a la poesía, de la biografía a la traducción. Todo ello es el fruto de una documentada investigación, parte de la cual Rogers había dado previamente a conocer en congresos, reuniones y algunos artículos publicado en revistas académicas.

Digamos que 1922 es su punto de partida; en el mes de octubre de ese año el poeta T. S. Eliot saca al luz en Londres el primer número de *The Criterion*, revista con un fuerte espíritu cosmopolita, que pretendió estrechar un vínculo con publicaciones europeas de características similares así como recoger en sus páginas la cultura de otros países occidentales; el nuestro, evidentemente, no podía quedar fuera y, por ello, Rogers dedica el primer capítulo de esta monografía a la relación establecida entre la revista de Eliot y España, y especialmente al vínculo creado con la *Revista de Occidente*, de Ortega y Gasset, que defendió una línea editorial similar a la de la publicación inglesa. Desde mediados de década —explica el autor— se estableció entre ellas un mutuo intercambio de ejemplares y contenidos, que encontró su momento de máxima integración en 1929, con la organización de un concurso de relatos internacional junto con otras cabeceras de Italia, Alemania y Francia; el concurso no pasó de su primera convocatoria pero Eliot y Ortega lograron, con esta iniciativa, poner en pie un proyecto cultural paneuropeo.

Pero otros nombres salen también a relucir en este capítulo inicial; uno de ellos el del crítico Antonio Marichalar, el marqués de Montesa. Responsable en *The Criterion* de la sección “Madrid Chronicle”, desde allí hablaba a los lectores ingleses de la literatura y la vida cultural española; fue él, por ejemplo, el primero en mencionar en Reino Unido la existencia de un grupo de jóvenes poetas, los del 27, su propia generación. Rogers lo destaca como una de las figuras fundamentales en el fomento de las letras hispánicas en Europa y, por ello, alarga su sombra, con mayor o menor presencia, a los cuatro capítulos restantes del volumen; en los dos siguientes, digamos que se convierte en protagonista indiscutible.

En el segundo regresamos de nuevo a 1922. El 2 del 2 del 22, James Joyce publica su novela *Ulyses* en la librería parisina Shakespeare and Company, propiedad de la estadounidense Sylvia Beach (¿no estamos hablando de una cultura universal?). Unos meses antes, el crítico francés Valéry Larbaud ha pronunciado una conferencia al respecto que se publica en *La Nouvelle Revue Française* y después, en traducción, en el número primero de *The Criterion* (¿no estamos hablando de una cultura universal?). Como se ve, la novela del irlandés suscita en los tiempos de su publicación, un debate paneuropeo al que Marichalar también va a querer sumarse desde España a partir de 1924; en el número de la *Revista de Occidente* de noviembre de ese año, firma “James Joyce en su laberinto”, ensayo que centra parte de la atención del presente capítulo, además de aparecer como anexo

del volumen en versión inglesa del propio Rogers (con el título "James Joyce in His Labyrinth"). Pero el autor no solo se queda ahí pues se refiere también a la lectura "española" de la novela de Joyce; recordemos, en este sentido, que Molly Bloom, su heroína, no casualmente es gibraltareña, con lo que el peñón adquiere una carga simbólica que irremediablemente acerca a España e Irlanda en su oposición histórica a la Gran Bretaña.

Rogers se introduce a continuación en un género muy diverso, en la "Nueva biografía" de Lytton Strachey. Explica que si hasta el siglo XX la biografía era reducto de datos y objetividad, con la publicación de *Eminent Victorians* en 1918, Strachey consigue "literaturizar" el género al otorgar a sus textos mayor carga de ironía y libertad; la nueva forma de biografiar se asienta en Europa, pero solo al final de la década, España se cuela en esta circunstancia cosmopolita, gracias, entre otros y como se ha adelantado, a Antonio Marichalar. Es entonces cuando el crítico decide escribir una biografía sobre el duque de Osuna que ve la luz en 1930 en la colección *Vidas españolas del siglo XIX* de Ortega y en la que, al amparo del nuevo género –subraya Rogers– Marichalar ironiza sobre la noble alcurnia del personaje, logrando de este modo un acercamiento, en forma y contenido, al clima intelectual europeo del momento; sobra, además, recordar que estamos a un año de la proclamación de la Segunda República en España, con lo que cultural y socialmente ello significa y con lo adecuado, por tanto, del texto.

Avanzamos en el tiempo y los dos capítulos finales se sumergen de lleno en la década de los treinta, nuevos tiempos en los que la cultura se tiñe irremediablemente de ideología. En 1936 Ortega se exilia, la *Revista* desaparece y el cosmopolitismo logrado desde sus páginas cruza el Atlántico y se traslada a Argentina, a la revista *Sur*, nacida en 1931 de la mano de Victoria Ocampo. Intelectual comprometida en la lucha contra el fascismo y por los derechos de la mujer, Ocampo establece una sólida relación con la inglesa Virginia Woolf, defensora de principios similares: es este el vínculo anglohispanico que centra la atención de Rogers en el capítulo cuarto; el quinto, por el contrario, se queda en Europa, al trasladar su mirada a Manuel Altolaguirre y Stephen Spender, y al abordar uno de los temas más espinosos de la cultura durante la guerra civil: García Lorca, su figura, su poesía, su persona, su muerte. Spender fue uno de los primeros traductores de su obra al inglés y en la visión que defiende del poeta –una visión española y europea, más auténtica y neutral que politizada– Rogers encuentra un último acercamiento de nuestro país a la cultura cosmopolita del continente.

Si bien lo hasta aquí expuesto es solo una mínima parte de la riqueza que este volumen cobija, queda cuando menos demostrado que en estos cinco capítulos su autor testimonia cinco logradas circunstancias de conexión cultural entre España e Inglaterra. Pero además cabe ahora añadir que son cinco capítulos que encierran una intensa labor de análisis y documenta-

ción, convertida en conocimiento, reflexión e interpretación; cinco capítulos estructurados con inteligencia y perfectamente relacionados, no solo a través de sus argumentos sino también a través del diálogo que entre ellos mantienen; cinco capítulos escritos con fluidez y amenidad, como si de una historia de ficción, con sus personajes, se tratara; cinco capítulos que posiblemente configuren uno de los estudios más completos sobre la relación cultural anglohispanica en entreguerras hasta

ahora publicados; cinco capítulos, en definitiva, que dejan claro el europeísmo de la cultura española antes de la guerra civil, la que John B. Trend anunció primero en 1921 y María Zambrano rememoró décadas después desde el exilio; con su recuerdo Rogers concluye la obra; con el recuerdo de la filósofa de los tiempos republicanos en los que España formó parte, por derecho y talento propio, de una Europa que fue cosmopolita.

LA HIPÓTESIS DE UNA ERA DEL "POST-HOMBRE-MASA"

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, 189 p.

MARGARIDA I. ALMEIDA AMOEDO

ORCID: 0000-0002-7145-4347

Jéferson Assumção es autor de varios libros muy interesantes, como, por ejemplo, *Máquina de Destruir Leitores* (Porto Alegre: Editora Sulina, 2000), y, en coautoría con Zaira Machado, *O Mundo das Alternativas: pequeno dicionário para uma globalização solidária* (Porto Alegre: Veraz Editores, 2001), libros que probaban ya, junto con varias incursiones en la literatura infantil, su capacidad para producir textos en diferentes géneros. Sin embargo, al publicar en 2012 una obra basada en una investigación de índole más académica, cómo es este *Homem-massa. A filosofia de*

Ortega y Gasset e sua crítica à cultura massificada (que podría traducirse como *Hombre-masa. La filosofía de Ortega y Gasset y su crítica de la cultura masificada*), el autor revela una mayor madurez como escritor. En este caso, pretende unirse al filósofo español, tratando de presentar, en lenguaje accesible al público en general, una meditación profundizando sobre temas de indiscutible actualidad.

Formado en el ámbito de su doctorado en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad de León, este estudio pretende descifrar la categoría de *hombre-masa* en José Ortega y Gasset, mientras busca un avance en la interrogación de la potencialidad de la era digital para abrir una nueva etapa cultural, gracias a la formación de seres humanos más autónomos y responsables en su vivir.

Dada su graduación y postgraduación en Filosofía, así como el hecho de haber desempeñado funciones como

Cómo citar este artículo:

Almeida Amoedo, M. I. (2013). La hipótesis de una era del "post-hombre-masa". Reseña de "Homem-massa. A filosofia de Ortega y Gasset e sua crítica à cultura massificada" de Jéferson Assumção. *Revista de Estudos Orteguianos*, (27), 240-244.

<https://doi.org/10.63487/reo.407>



Coordinador General del Libro y la Lectura en el Ministerio de Cultura, en Brasilia (de 2005 a 2008), como Secretario Municipal de Cultura, en Canoas (2009 y 2010) y, actualmente, como Secretario Adjunto de Cultura del Estado de Rio Grande do Sul, es comprensible que Jéferson Assumção se imponga someter a reflexión algunos de los problemas socio-políticos que debemos afrontar hoy en día. Preocupado por sus circunstancias, como Ortega y Gasset mismo en su tiempo, no podría concebir la intervención cultural sistemática al margen de programas elaborados e implementados en el marco de una pedagogía dirigida al desarrollo de la comunidad.

Una vez que para acceder a la noción orteguiana de *hombre-masa* es necesario conocer su origen en su obra y tener en cuenta la elaboración progresiva de su significado y consecuencias teóricas, el libro en cuestión, después de una Introducción (pp. 13-20) en la cual el autor se refiere, en particular, a su encuentro con Ortega y con ciertos aspectos de su reflexión, dedica los primeros tres grandes capítulos (de los cinco que anteceden a la Conclusión) a las principales líneas de desarrollo doctrinal de las ideas originales del filósofo madrileno sobre la vida y la filosofía. Sólo en capítulos posteriores, en especial el cuarto y el quinto, Jéferson Assumção se dedica a los análisis más precisos de la arbitrariedad e incluso violencia perpetrada por un hombre que vive *desalmado* y provoca, por su incapacidad de ensimismamiento y movilización de su propia voluntad, una desvitalización de la sociedad en que se mueve.

Ya en el Capítulo 1, dedicado, bajo el

título “El «Zaratustra madrileno» y sus circunstancias” (pp. 21-30), a la vida y obra de Ortega y Gasset, el autor subraya que el hombre-masa “es una especie de traidor metafísico, según la perspectiva de Ortega de una metafísica como el intento de comprender lo que se es”. Y añade: “La rebelión de las masas es la dimensión social de esta «traición» a la autenticidad del ser humano” (p. 30), con lo cual condensa bien, tanto la relevancia del filosofar en cuanto condición para que el ser humano se entienda a sí mismo, como el timbre no puramente sociológico de la crítica orteguiana a la *rebelión de las masas*, pues ésta es tomada, sobre todo, como resultado de la inautenticidad personal o, como Jéferson Assumção dirá en el Capítulo tercero, en un momento de diálogo con Ferrater Mora, debido a una especie de *renuncia a hacer las preguntas fundamentales acerca de sí mismo* (cfr. p. 56).

El Capítulo 2 (pp. 31-45), que discute la pregunta orteguiana sobre lo que es la filosofía y los modos a través de los cuales ésta se ha demarcado tradicionalmente de las opiniones y experiencias del vulgo, usa, tal vez excesivamente, el término “insulto” –incluso desde el título, a saber, “El insulto y el disfraz en el origen de la filosofía”– para expresar la diferencia específica de la actividad filosófica. El sustantivo “insulto” y el verbo “insultar” tienen, a nuestro parecer, una acepción peyorativa que podría evitarse recurriendo a los sinónimos “censura” y “censurar” o “inectiva” y “quejarse” preferibles por mantener la fuerza del significado de oponerse y luchar contra lo que se cree injustificado, sin incurrir en la idea de “bravata”, que está man-

chada siempre por la arbitrariedad. Pero, es interesante que Jéferson Assumção, para caracterizar el pensamiento orteguiano como tal y, en particular, la doctrina del hombre-masa, haya echado mano de la lectura hecha por el filósofo español (en *Origen y Epílogo de la filosofía*) del radicalismo y la novedad de la filosofía originaria. Esto justifica, en fin, la inserción –al comienzo un poco rara– del Capítulo 2, con su reflexión sobre *el origen de la filosofía*. Viene a propósito también lo que afirma en el siguiente capítulo sobre el tipo de exposición metafórica del pensamiento orteguiano (cfr. pp. 85-86), que hace comprensible la mención a los “pensadores originarios”, verificable casi desde el principio del libro, puesto que con éstos se compara la originalidad de Ortega.

Titulado “El tema de la razón vital” (pp. 46-91), el Capítulo 3 es central en el libro, ya sea en términos de estructura, ya sea en términos del tratamiento temático del método orteguiano capaz de dar cuenta de la razón histórica de la vida personal concreta y, por lo tanto, permitiendo “entender más plenamente al hombre [...] a través de la comprensión de las creencias y esquemas de cada generación y cultura, y como cada uno de esos elementos es utilizado en su tiempo, y a su modo, para enfrentar la realidad radical de su vida” (p. 71). A medida que avanza en este capítulo, Jéferson Assumção empieza a intercalar algunos paréntesis en los cuales sugiere la aplicación de varias doctrinas de Ortega (por ejemplo, sobre el lenguaje, la soledad, o la exigencia radical de creación de la vida propia), con el fin de distinguir el *hombre-masa* del ser humano auténtico,

en función desde luego de requisitos estéticos y morales. Así, sostendrá: “La vida auténtica, para Ortega, es una cuestión moral” (p. 80); y más adelante: “lo que el filósofo español tiene con el hombre-masa es, además, una exigencia estética” (p. 84). Con todo, el autor del libro no deja de denunciar que, tratando de *seducir al lector*, “Ortega acaba seduciéndose a sí mismo” y “a menudo compromete la comprensión [...] para no perder la buena frase” (p. 91).

Es en el Capítulo 4 –“La traición metafísica del hombre-masa” (pp. 92-106)– donde es más directamente explorada la relación entre el concepto orteguiano de la vida como un continuo ejercicio de “paradójica libertad” (cfr., por ejemplo, p. 98) y la idea de *traición* de un tipo de hombre que dispensa la posibilidad de ser consciente, de asumir tareas, de decidir qué hacer y qué ser, por consiguiente, dispensa decidir hacerse a cambio de *mapas metafísicos heterónomos, usos, costumbres y tradiciones*, que no interroga y que le satisfacen, aunque son meras *creencias ilusorias* (cfr. p. 93). Por el contrario, “el ser humano está exactamente en ese hacerse y en ese no aceptar el mundo listo” (p. 100) o, como Jéferson Assumção señala en el Capítulo 5 (“El insulto orteguiano al hombre-masa”, pp. 107-156), en ese “sin remedio que es tener que hacerse su vida” (p. 125).

Aunque esté de acuerdo con la síntesis hecha por Ignacio Sánchez Cámara, según la cual los hombres-masa son aquellos que se abandonan a la inercia, los que viven sin esfuerzo, sin reflexión y sin proyecto vital, haciendo de las opiniones públicas sus ideas y exigiendo los

derechos sin obligaciones (cfr. p. 128), el autor del libro es reticente a aceptar la tesis de Ortega sobre la ejemplaridad de una minoría de los individuos, que por ser más perfectos ejercen atracción sobre los demás, dando cohesión a las comunidades (cfr. p. 130). Incluso llega a considerar “inaceptable” (p. 131), a raíz de un comentario a un artículo de María Isabel Ferreiro (publicado en el n.º 2, de 2001, de la *Revista de Estudios Orteguianos*), la aceptación como *razonable* de la superioridad de las minorías selectas por los otros, cuya *docilidad* reforzaría las diferencias jerárquicas típicas de la tradicional estructura aristocrática de la sociedad.

Sin embargo, Jéferson Assumção adopta las categorías del pensamiento orteguiano, como ocurre al hacer suya la crítica de *La rebelión de las masas* y al subrayar, en un análisis en tono más personal, que “el hombre-masa, poco exigente, termina siendo conducido por personas mediocres y sin mucha memoria, sin conciencia histórica, que se comportan como si el pasado estuviese acabado y que tampoco se esfuerzan por construir la cultura”. Y añade: “Estas minorías conductoras están también compuestas de hombres-masa, desde el profesor universitario, pasando por el científico y el especialista” (p. 138). Es decir, individual y colectivamente, hay una *amenaza de masificación*, sobre todo en la *heterogeneidad* con que el Occidente pontifica, que es lo que lleva a Jéferson Assumção a destacar la *necesidad de una especie de Nueva Ilustración* (p. 154). La *razón vital* (a que es dedicada la nota 160, la cual podría, tal vez con mayores beneficios, haber sido insertada en el Capí-

tulo 1) debería ser la base de esta *Nueva Ilustración*, con el objetivo de responder a la invertebración de la cultura y a su inversión de los valores (cfr. p. 156), porque, como se nos dice en el Capítulo 6 –“Conclusión” (pp. 157-161)–, “primero es preciso individuos educados en la razón vital, plenaria, y es en este sentido que la filosofía (metafísica orteguiana) sigue siendo útil para pensar y transformar la sociedad actual” (p. 161).

Después de la Conclusión, que debido a la primera frase del último párrafo (cfr. *ibid.*) podría inducir a error, al parecer que se afirma que la *razón histórica* es para la humanidad lo que la *razón vital* es para el individuo (lo que anularía la posibilidad de hablar de la razón histórica y de *biografía* a escala individual o de la vida en sentido primario), Jéferson Assumção presenta un importante “Postfacio” (pp. 162-169). Aquí, el autor se muestra, con propuestas más originales, con una lectura algo esperanzadora de la tecnología hodierna y defendiendo la tesis de que la desmasificación es posible, ya que desde el punto de vista tecnológico hay hoy “abundantes posibilidades de vivir en una multidimensionalidad de la cultura” (p. 162). La *diversidad* o *heterogeneidad* cultural y un uso no utilitarista de los medios tecnológicos permitirán, en virtud de la cultura digital, no sólo una nueva inter y transculturalidad, sino incluso una era del “post-hombre-masa” (cfr. p. 164 y ss.). Jéferson Assumção deja un toque de esperanza sobre el futuro y la hipótesis de, prohibiendo una lección orteguiana, encontrar respuestas a la *altura de los tiempos*: “Es tiempo de hablar de las condiciones de posibilidad de la superación de la dico-

tomía masa-minoría abordada por Ortega [...]”, en esta “era del «y», de las conjunciones”, puesto que “la pedagogía necesaria no es la de unos pocos hombres auténticos, nobles, selectos y esnobes de principios del siglo XX, actuando sobre la masa, sino una vanguardia formada por personas conectadas en red en todo el mundo, capaces de liderar procesos locales y globales de combate a la unidimensionalización del mundo, a la masificación y a la homogeneización cultural” (pp. 165-166).

En suma, el libro analizado —a pesar de la falta de Índice de contenidos, de algunas imprecisiones en las referencias,

de alguna cita demasiado larga (por ejemplo, pp. 143-145) y, en cuanto a la Bibliografía, de no siempre hacer la distinción apropiada entre fuentes primarias y secundarias— cumple con el precepto doble del propio Ortega de *pensar con profundidad* y *expresar con claridad*: Jéferson Assunção nos da un registro, casi con la fluidez de la oralidad (incurriendo, tal vez por eso, en algunas repeticiones indeseables), de problemas radicales de la vida humana y, basándose en la denuncia orteguiana de la masificación de la cultura, señala un proyecto para pensar *la era digital como una circunstancia nueva* (cfr. p. 167). Por lo tanto, es un libro que merece leerse.

UN NUEVO ESTUDIO BÚLGARO SOBRE LA FILOSOFÍA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

KOPRINAROV, Lazar: [*El argumento de la libertad. La filosofía política de Ortega y Gasset*]. Sofía: Iztok-Zapad, 2012, 264 p. (texto en lengua búlgara).

HRISTO P. TODOROV
ORCID: 0000-0002-7896-1827

El *argumento de la libertad. La filosofía política de Ortega y Gasset* es el tercer libro de Lazar Koprinarov sobre la filosofía del gran filósofo español José Ortega y Gasset, después de *La filosofía social de José Ortega y Gasset* (2010) y *El liberalismo de José Ortega y Gasset* (1995). Con estas tres monografías y con una serie de otras publicaciones, Lazar Koprinarov se ha reafirmado como el más respetado investigador e interpretador búlgaro de la filosofía de José Ortega y Gasset.

Los estudios de Lazar Koprinarov son de suma utilidad para el entendimiento de la obra de Ortega y Gasset, por la cual, durante las últimas dos o tres décadas, ha aumentado de manera considerable el interés en Bulgaria. En búlgaro han sido editadas una serie de importantes obras del filósofo —*Ensayos estéticos* (1993), *La rebelión de las masas* (1993), *El hombre y la gente* (1999), *El tema de nuestro tiempo* (2002), *En torno a Galileo* (2004), *España invertebrada* (2010).

El argumento de la libertad amplía y profundiza el conocimiento del lector interesado tanto por las ideas filosófico-políticas de Ortega como por los contextos concretos intelectuales y políticos en los cuales han surgido y encontrado su auditorio. Reconstruyendo

y explicando la filosofía de Ortega y Gasset como la toma de conciencia por la responsabilidad de la vida concreta en sus circunstancias, Lazar Koprinarov subraya la atención permanente del filósofo por los asuntos políticos de su época. Al mismo tiempo valora altamente el lado opuesto de la relación de Ortega y Gasset con la política, que se traduce en que el discurso filosófico acerca de la política tiene como fin no la construcción y realización sino la comprensión de la política. Interpretando la política, la filosofía puede intervenir sobre ella y actuar políticamente a través no de mensajes políticos sino indirectamente aportando una concepción de la naturaleza propia del actuar político.

La principal afirmación interpretativa de Lazar Koprinarov es que frente al sistema coordinador de las ideas políticas modernas Ortega y Gasset debe ser definido como un pensador liberal. Esta afirmación no es del todo trivial teniendo en cuenta las enormes controversias acerca de la orientación política del filósofo que no cesan hasta hoy. Koprinarov aporta argumentos sólidos en apoyo de esta evaluación general suya. Pero es mucho más interesante para el amplio auditorio la aclaración de la particularidad del liberalismo de Ortega y Gasset. Ajeno a cualquier triunfalismo este liberalismo está profundamente preocupado por el devenir de los acontecimientos. Según Ortega y Gasset la libertad –categoría central del liberalismo– está expuesta a una amenaza seria. La política liberal moderna ha ampliado de manera extraordinaria las posibilidades de participación política a vastos círculos públicos, y eso ha creado riesgos serios para

sí. En el escenario de la política ha aparecido el hombre-masa que lleva en sí una fuerte tendencia hacia la unificación y hacia la destrucción de la libertad. Si bien es cierto que el pluralismo es al mismo tiempo condición y reflejo inmediato de la libertad política, si gana la unificación de lo humano, es ineludible la derrota del cimiento de la libertad. El principal mensaje político del filósofo Ortega y Gasset frente a los totalitarismos que toman fuerza durante las primeras décadas del siglo XX constituye el llamado a la defensa de la libertad.

Partiendo no sólo de la experiencia de España sino de otros países, es notorio que las amenazas para la libertad política son enormes en sociedades en las cuales la modernización se ha retrasado y dificultado. En el segundo capítulo de su estudio, Koprinarov reconstruye un debate español cultural y político en el que Ortega y Gasset participó activamente –el debate sobre la modernización del país. En este debate chocan dos proyectos sobre el futuro del país. Se trata de una controversia ideológica entre las dos figuras más significativas de la vida intelectual de España de principios del siglo XX –Miguel de Unamuno y Ortega y Gasset. Unamuno es partidario de la tesis de que la modernización de España atraviesa por el regreso a sus propias raíces y tradiciones, que a su vez tienen un significado europeo común. Ortega y Gasset examina esta concepción como una forma inadecuada de particularismo que conlleva a un autoencierro del país y, en fin, a falta de modernización. Su idea es que la modernización de España es posible únicamente a través de la apertura y el diá-

logo con Europa. Esta Europa no es concebida como un territorio suma de países u organizaciones internacionales, sino como un espacio civilizador y de valores. La reconstrucción de la controversia entre Unamuno y Ortega y Gasset acerca del futuro de España tiene un valor no solamente histórico. Esta controversia ofrece un modelo de comprensión de importantes choques ideológicos sobre la modernización de una serie de diferentes países. En este aspecto, Bulgaria no es una excepción, pues acá también el tema de la modernización es susceptible y hasta hoy día luchan el nacionalismo sentimental-nostálgico y la apertura entusiasta y universalista. En Bulgaria, los puntos de vista más diferenciados como los de Ortega y Gasset que aspiran a reafirmar una mezcla de dialogo abierto y autoestima nacional tienen pocos seguidores.

Gran actualidad en nuestros días tiene la problemática que se discute en el capítulo tres del libro. Allí Lazar Koprinarov hace una vasta reconstrucción de las discusiones filosófico-históricas sobre la esencia y el futuro de la Europa de principios del siglo XX. En el centro de atención se halla la participación de Ortega y Gasset en estas discusiones. El filósofo español es defensor de la tesis de que el rasgo característico de la civilización europea es su *ethos* particular, *ethos* de permanente autotranscendencia, disposición y capacidad de aceptación de lo extraño. Europa no es algo inerte y determinado para siempre, es una unidad dinámica y de constante autocreación, es por esto que es el mejor lugar para la realización

de la libertad. Pero en la época moderna precisamente este *ethos* europeo de dinamismo se encuentra en peligro. La principal amenaza proviene de aquella misma tendencia de las masas, que aparecieron en el escenario histórico de principios del siglo XX, hacia la monotonía. Acá Lazar Koprinarov reconstruye de manera muy cuidadosa y precisa el complejo correr dialéctico del pensamiento de Ortega y Gasset. El argumento puede ser resumido de la siguiente manera: los Estados europeos nacionales han surgido como un instrumento efectivo para la defensa de la libertad y en el transcurso de la modernización se han vuelto democráticos, pero con la democratización ha aumentado la influencia del hombre-masa junto con su afán de unificación, lo cual es una amenaza para la libertad. La alternativa al particularismo del Estado nacional, según Ortega y Gasset, tiene que ser el Estado europeo supranacional, pero lo que no ha previsto el convencido europeo Ortega y Gasset es que el Estado europeo supranacional puede adquirir una forma tan burocrática e institucional que al fin de cuentas resulte más rígida que los propios Estados nacionales.

Koprinarov ofrece al lector un estudio competente, detallado y correcto, el cual es al mismo tiempo abierto y dialogante con la filosofía política de Ortega y Gasset. Después de la lectura de su libro, uno se queda con la sensación de que el gran filósofo español es un contemporáneo nuestro, que tenemos frente a sí un interlocutor vivo, inteligente y sumamente interesante.

ORTEGA Y HEGEL: UN DIÁLOGO FRUCTÍFERO

CANTILLO, Clementina: *La ragione e la vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel*. Soveria Mannelli: Rubettino, 2012, 190 p.

ELENA ACCIAIOLI

Es un hecho que la obra de José Ortega y Gasset se va conociendo cada vez más en Italia gracias a importantes trabajos y ensayos que han ido apareciendo en lengua italiana sobre el filósofo madrileño. Ilustres estudiosos orteguianos, tales como Luciano Pellicani, Francisco José Martín, Luis de Llera, Armando Savignano, Lorenzo Infantino y Giuseppe Cacciatore, entre otros, han acercado a los lectores italianos el pensamiento de Ortega. Ahora el trabajo de Clementina Cantillo *La ragione e la vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel* viene a enriquecer su presencia.

La autora, Clementina Cantillo, es profesora titular de Istituzioni di Storia della Filosofia en la Universidad de Salerno. Sus investigaciones se centran sobre todo en la filosofía moderna y contemporánea; y en este libro *La ragione e la vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel* ofrece una nueva luz sobre la relación entre Ortega y Hegel. En principio el lector podría quedarse extrañado de esta relación, máxime si recuerda que en su célebre ensayo “Hegel y América” se refiere a Hegel como “autoritario, imponente, duro”, y añade que su pensamiento idealista “es un pensamiento de faraón que mira el horomiguero de trabajadores afanados en

construir su pirámide” (II, 667-670); pero no es menos cierto que en el mismo ensayo reconoce a Hegel como un “emperador del pensamiento” (*ibidem*, p. 667), como se hace constar en la presentación de *La ragione e la vita*. De este modo, muestra Cantillo que Ortega reafirma la profundidad de la filosofía hegeliana y la importancia que ésta tuvo en las reflexiones filosóficas sucesivas y en la época contemporánea.

No obstante las frecuentes críticas de Ortega al idealismo, que le llevan a calificar el pensamiento de Hegel como un “sistema cerrado, sin evolución más allá de sí mismo, sin mañana” (*ibidem*, p. 670), encontramos en la obra del filósofo madrileño una profunda admiración como también un entendimiento importante de fondo de la obra de Hegel. Ortega mantiene un diálogo con Hegel y como señala Cantillo siguiendo a Domingo Hernández Sánchez, no se limita a exponer la filosofía del autor alemán, sino que la recibe, la revisa y la integra. Destaca la autora el interés constante de Ortega por el pensamiento hegeliano, el cual empieza en su juventud y continúa hasta su madurez. A lo largo de su obra, Ortega se hace intérprete del pensamiento de Hegel, y de ello surge una fructífera confrontación, que hace posible entender algunos núcleos importantes de la filosofía orteguiana, sin ir más lejos, de su misma filosofía de la razón histórica y de la razón vital. Como también otros interesantes asuntos que aparecen en su obra, como el papel de Europa y América,

Cómo citar este artículo:

Acciaoli, E. (2013). Ortega y Hegel: un diálogo fructífero. Reseña de “La ragione e la vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel” de Clementina Cantillo. *Revista de Estudios Orteguianos*, (27), 247-249. <https://doi.org/10.63487/reo.409>



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 27. 2013
noviembre-abril

el tema del paisaje, y la geografía del espíritu.

Cantillo nos propone un recorrido dentro de la obra de Ortega, que empieza con sus escritos juveniles y llega al periodo de la “segunda navegación”: “El problema del conocimiento” (1905/1906), “Anotaciones para una lógica de la realidad” (1907), *Meditaciones del Quijote* (1914), *Sistema de la psicología* (1915), *El tema de nuestro tiempo* (1923), *Las Atlántidas* (1924), “La Filosofía de la historia de Hegel y la historiología” (1928), “Hegel y América” (1928), “En el centenario de Hegel” (1931), son algunos de los textos analizados por la autora. A lo largo de este itinerario filosófico, el lector podrá comprobar el rico diálogo entre los dos filósofos, ya señalado. Destaca la autora que para Ortega la superación del idealismo es necesaria para entender la filosofía contemporánea y para resolver la crisis de su periodo histórico. “El destino de nuestro tiempo es precisamente superar a Hegel, lo que implica llegar a él”, escribe Ortega en una de sus Notas de trabajo. Pero esta superación pasa por la conservación de las cosas buenas que el idealismo lleva. De hecho, en *Sistema de la psicología* afirma: “Como Hegel sostenía, en la evolución del pensamiento toda destrucción es una superación y toda superación es una conservación. Porque la nueva idea que supera a la antigua la lleva en sí perpetuamente”. Ortega utiliza entonces la idea de superación hegeliana para superar el mismo idealismo. Y sigue su pensamiento notando que: “Al revés que en la generación biológica en la ideológica las ideas recién nacidas lle-

van en su vientre a sus madres” (VII, 476). Sostiene Cantillo que Ortega a través de esta imagen afronta el problema del sentido del pasado y de la tradición en comparación con “el nuevo”, enseñándonos que el pensamiento pasado está contenido en el presente. Para definir todo esto, Ortega hace propio el término hegeliano de *Aufhebung*, al que Cantillo se refiere muchas veces a lo largo del libro.

La ragione e la vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel es un libro bien orientado, resultado de un importante trabajo de estudio y de reflexión, como da fe la importante bibliografía citada, y la atenta lectura no sólo de la obra de Ortega sino también de las numerosas Notas de trabajo que el autor ha dejado manuscritas acerca de Hegel, y que fueron recogidas por primera vez por Domingo Hernández Sánchez en *Hegel: Notas de trabajo*. Todo ello permite conocer en profundidad la arqueología de la recepción de Hegel por Ortega.

Asimismo resulta estimulante, sobre todo para un lector italiano, la referencia constante que Cantillo hace a la obra *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* de Benedetto Croce. De hecho, Ortega conocía muy bien este escrito y en una carta dirigida a su padre, contenida en *Cartas de un joven español (1891-1908)*, le aconseja a éste su lectura. Además Cantillo nos cuenta que el ejemplar de *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* del propio Ortega, que se conserva en la Biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, aparece subrayado en la parte que se refiere a la posición de la conciencia moderna res-

pecto a la filosofía hegeliana donde Croce afirma que entre el pensamiento moderno y Hegel se presenta la misma condición del poeta romano con su mujer: “*nec tecum vivere possum, nec sine te*”.

El resultado del trabajo de Cantillo, *La ragione e la vita*, es importante para los estudiosos de la obra de Ortega, como también para los que se quieran

acercar a ella; tiene el don de construir una nueva mirada desde la que orientarnos en la confrontación entre Ortega y Hegel. Por tanto, la apuesta que hace la autora no es sólo la de exponer la relación entre los dos filósofos sino, a mi juicio, la de ofrecer una reflexión sobre la conservación y reelaboración de la tradición y el pensamiento.

LECTURAS QUIJOTESCAS

SCHMIDT, Rachel: *Forms of modernity. Don Quixote and Modern Theories of the Novel*. Toronto: University of Toronto Press, 2011, 403 p.

ÁNGEL PÉREZ MARTÍNEZ
ORCID: 0000-0002-0584-3440

Vincular el *Quijote* con la modernidad sigue generando reflexiones y exposiciones originales. Así lo demuestra el concienzudo trabajo de la hispanista canadiense Rachel Schmidt, que apoyándose en la obra cervantina, explora el estado de la teoría sobre la novela durante el siglo XX. Para ello señala el *Quijote* como un eje sobre el que han girado un conjunto de críticas tan importantes como las de Friedrich Schlegel, Georg Lukács, Hermann Cohen, Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset y Mikhail Bakhtin.

Sobre la definición del género en Occidente y sus vinculaciones con la filosofía ilustrada, Schmidt también realiza varias aproximaciones muy sugerentes que profundizan en las raíces de un asunto que convoca la referencia a

Descartes o Locke. Lo importante de esta mirada es que, luego de comentar la influencia de la modernidad en la cultura de Occidente, la autora liga dichas reflexiones a la tradición del pensamiento hispánico contemporáneo contraviniendo un tópico extendido y peyorativo sobre la indigencia del mismo.

De esta manera Ortega conjugaría una noción del conocimiento en la novela con una idea alternativa de progreso que incluyó la narración y el dato de la experiencia. Para la autora, el retroceso científico y las imposiciones morales en España durante los siglos XVI y XVII no justifican la negación de los ascendientes hispánicos en la temprana modernidad. Según Schmidt el peso del arte y la literatura auriseculares merecen una atención y un análisis particular. Como ejemplo de esta influencia tenemos al *Quijote* que, como primera novela moderna, plantea una revolución solo reconocida mucho después de su publicación. Para Schmidt el *Quijote* no es un planeta aislado en el universo aurisecular hispánico, pues lo acompañan otras obras de enorme riqueza que

Cómo citar este artículo:

Pérez Martínez, A. (2013). Lecturas quijotescas. Reseña de “Forms of modernity. Don Quixote and Modern Theories of the Novel” de Rachel Schmidt. *Revista de Estudios Orteguianos*, (27), 249-251. <https://doi.org/10.63487/reo.410>



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 27. 2013
noviembre-abril

revitalizarán la ficción en prosa de Occidente.

Empieza la profesora de la Universidad de Calgary con una introducción sobre el *Quijote* y el problema de la modernidad, pasando revista a los conceptos de significado y noción de realidad para luego seguir con sendos capítulos dedicados a vincular la novela cervantina con el pensamiento de Shlegel, Lukács, Cohen, Unamuno y Ortega. Sobre el primero de los autores, y mencionando a Anthony Close como uno de sus mejores intérpretes, la autora resaltará el carácter simbólico de la ficción quijotesca. Las vinculaciones con el pensamiento shlegeliano pasan por un análisis de algunos conceptos como el de revolución, modernidad, ironía y arabismos presentes en la novela que destacan los adelantos del *Quijote*. Otro de los grandes aportes del modelo cervantino al pensamiento de Shlegel es la relación entre el concepto de ironía y modernidad.

Según la autora, para Georg Lukács la ironía es una corrección de la fragilidad relacional en el mundo, y este ejercicio es fundamental para conseguir una libertad total. La importancia del *Quijote* es el manifiesto de la superación de la individualidad mediante la compañía entre extraños. Eso posibilita la crítica de sistemas anteriores. Con la excusa de estas relaciones entre el *Quijote* y la modernidad Schmidt aprovecha para realizar claras exposiciones del pensamiento de los pensadores. Todo ello se encuentra bien aderezado con una señalética filosófica y filológica, tanto así, que las muestras del pensamiento de estos autores podrían tam-

bién servir como una introducción a los mismos.

El filósofo neokantiano Hermann Cohen, que recoge algunas de las ideas de Schlegel, trabajó varios asuntos importantes referidos a la ética. También para Cohen el *Quijote* es la novela moderna por excelencia, pues ficcionaliza los problemas que el filósofo intenta resolver teóricamente; por ejemplo el conflicto entre lo individual y lo social, entre la imaginación y la razón. Otros asuntos como el buen gobierno y la justicia social son expuestos con profusión dentro de este acápite. A continuación vendrá el desarrollo del pensamiento de Unamuno, Ortega y Bakhtin, con lo que también queda apuntado un vector cronológico en donde los pensadores españoles son parte de un progreso cronológico y natural de la teoría sobre el género.

En Unamuno se encuentran esa mirada personalista que vincula ideas como vigilia y sueño, sujeto y objeto; el hombre es el animal que sueña, tal como Dios que sueña y crea un universo. De alguna manera Unamuno transpone los problemas señalados por Cohen en términos literarios, incluyendo la noción de verosimilitud. Y lo que Unamuno propone es la idea hecha hombre en don Quijote, como una especie de forzamiento de lo racional. La vida es ficción, y la ficción es vida, señala Schmidt parafraseando a Unamuno en un ciclo que se potencia y que critica un mero racionalismo ilustrado.

Pareciera que la figura de Ortega queda engarzada perfectamente en esta exposición previa. El pensador español es, ahora, una continuación y desarrollo

de los debates planteados inicialmente por Shlegel y continuados por la escuela neokantiana. Para Ortega el *Quijote* es la novela española por excelencia que supera las anotaciones de la crítica durante el siglo XIX. La decadencia de la novela durante el siglo XIX obedece a que se difumina el contenido trágico y se tiende a focalizar el análisis en lo material, lo económico y en una suerte de evolucionismo determinista en desmedro del vector ideal. Sigue la autora profundizando en la teoría sobre la novela del autor español. Las demostraciones del conocimiento del pensamiento orteguiano y su presentación como un referente en el desarrollo del pensamiento europeo del siglo XX es una interesante contribución al estudio de su importante contribución en la crítica literaria contemporánea.

Schmidt revisa finalmente la teoría de Bakhtin, sus correspondencias con

los autores mencionados y los puntos esenciales de su apreciación sobre el *Quijote*, por ejemplo la teoría sobre el diálogo y la heteroglosia presente de manera peculiar en la novela cervantina. Estas páginas finales sirven para hacer un recuento del impacto del *Quijote* en la teoría de la novela.

En síntesis –y recomendando su lectura– el libro de Rachel Schmidt desarrolla orgánicamente cómo el *Quijote* presenta una serie de características que lo entroncan directamente con las disquisiciones modernas sobre el género. Dicha disquisición también confirma que el pensamiento hispánico contemporáneo está engarzado de tal manera en la crítica europea que, intentar extirparlo o injertarlo, es caer en una suerte de artificio que mira el árbol sin percatarse del bosque.

ARTEMYEV, ALEXEY IVANOVICH: *El fenómeno del Arte Nuevo en la concepción de José Ortega y Gasset de la crisis cultural*. Moscú: Ministerio de Cultura de Federación Rusa, 2012.

Tesis presentada en la Academia de la Recapacitación de los Especialistas del Arte, Cultura y Turismo del Ministerio de Cultura de Federación Rusa, dirigida por el doctor G. A. Tsvetkova

Las obras del filósofo español José Ortega y Gasset eran *best-sellers* en su tiempo y no han perdido actualidad hoy en día. El interés de sus reflexiones ha dado lugar a numerosas interpretaciones de las mismas. Por otro lado, la doctrina de Ortega y Gasset coincide y disputa con las doctrinas de otros filósofos que ejercieron influencia sobre su obra.

La tesis analiza el tema de los estudios culturales en la obra del filósofo, la dicotomía élite-masa y la función especial del Arte Nuevo. Partiendo del sentido del término “crisis” en Hipócrates y de la noción de “sociedad” en Ortega como un todo único, se investiga la imagen de la crisis cultural como un modelo de enfermedad autoinmunitario en que la élite y la masa, como órganos inseparablemente vinculados, se encuentran en cruel contradicción. La masa produce el antígeno de la persona-masa y su propia actividad. El organismo, la sociedad, encuentra un modo de superación de la crisis mediante una reacción inmunitaria —el Arte Nuevo produce los anticuerpos— que son las obras de los pintores y compositores nuevos. Así se reconstituye el equilibrio entre la élite y la masa. La cultura, aristocrática en su origen, evita de este modo la pérdida y la contradicción extrema de la dicotomía élite-masa y alcanza una nueva fase.

El objetivo de la investigación es el descubrimiento de la concepción de la idea de crisis cultural en la obra de Ortega como etapa inevitable, normal, del desarrollo de la cultura, en que ella, en su seno, está generando la capacidad de autoconservación para dar a luz el Arte Nuevo.

Conforme al objetivo de la investigación, las principales aportaciones de la tesis son:

- Reconstrucción de la doctrina de Ortega sobre la crisis cultural.

Cómo citar este artículo:

Artemyev. A. I. (2013). El fenómeno del Arte Nuevo en la concepción de José Ortega y Gasset de la crisis cultural. *Revista de Estudios Orteguianos*, (27), 253-254.
<https://doi.org/10.63487/reo.411>



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 27. 2013
noviembre-abril

- Revelar las razones de la concepción de la crisis cultural según Ortega.
- Precisar el significado de las nociones “sociedad”, “élite”, “masa” y “hombre-masa”.
- Mostrar la integridad de la cultura como el fondo de las contradicciones de la crisis en el contexto de la doctrina de Ortega.
- Descubrir la esencia de la crisis cultural en el contexto de los distintos puntos de vista de los estudios culturales de Ortega.
- Confrontar la concepción de la crisis según Ortega con las ideas de otros pensadores como F. Nietzsche, O. Spengler, N. Berdyaev, etc.
- Reconstruir la tipología de los sujetos de la crisis en la concepción de la crisis cultural de Ortega.
- Descubrir la esencia y analizar los rasgos característicos del Arte Nuevo.
- Mostrar el significado del Arte Nuevo como el modo de la superación de la crisis cultural.

La principal novedad de la investigación es aportar un nuevo modo de tratar la doctrina orteguiana de la crisis de la cultura.

Además de las obras de Ortega, se han tenido en cuenta las obras de F. Nietzsche, O. Spengler, J. Huizinga, A. Schweitzer, G. Le Bon, G. Tarde, L. Tolstoy, N. Berdyaev, etc.

BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2012*

Enrique Cabrero Blasco

ORCID: 0000-0001-5621-636X

1. Obras de Ortega y Gasset

- 1.1. Textos inéditos
- 1.2. Nuevas ediciones
- 1.3. Reediciones y reimpressiones
- 1.4. Traducciones

2. Obras sobre Ortega y Gasset

- 2.1. Estudios
- 2.2. Tesis doctorales
- 2.3. Tesinas
- 2.4. Índice temático

1. OBRAS DE ORTEGA Y GASSET

1.1. TEXTOS INÉDITOS

"Notas de trabajo de la carpeta *Muerte y nada*". Edición de Isabel Ferreiro Lavedán. *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 24, 2012, pp. 7-31.

"Notas de trabajo sobre Calderón de la Barca". Edición de Isabel Ferreiro Lavedán y Felipe González Alcázar. *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 25, 2012, pp. 7-25.

1.2. NUEVAS EDICIONES

En torno a Galileo. Edición de Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Tecnos (Los Esenciales de la Filosofía), 2012.

Meditación de la técnica. Edición de José Félix Baselga Sánchez y Alba Martínez Amorós. Valencia: Boreal Libros (Filosofía Contemporánea, 2.º de Bachillerato), 2012.

Meditación de la técnica. Edición de Juan Carlos Castelló Meliá y Felipe Zaragoza Cabañas. Valencia: Diálogo (Historia de la Filosofía, 2.º de Bachillerato), 2012.

"Miseria y esplendor de la traducción", *Texturas*, nº 19, 2012, pp. 7-24.

* Aunque esta bibliografía corresponde al año 2012, también se incluyen trabajos de años anteriores que no fueron recopilados en su día.

Cómo citar este artículo:

Cabrero Blasco, E. (2013). Bibliografía Orteguiana, 2012. *Revista de Estudios Orteguianos*, (27), 255-263.
<https://doi.org/10.63487/reo.412>



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 27. 2013
noviembre-abril

1.3. REEDICIONES Y REIMPRESIONES

España invertebrada. Prólogo de Federico Trillo-Figueroa. Barcelona: Espasa Calpe (Austral; 477), 2012, 31ª edición, 2ª reimpresión.

Obras completas. Tomo I (1902-1915). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2012, 6ª edición.

Obras completas. Tomo III (1917-1925). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2012, 5ª edición.

Obras completas. Tomo X (1949-1955) Obra póstuma e Índices generales. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2012, 2ª edición.

¿Qué es filosofía? Introducción de Ignacio Sánchez Cámara. Barcelona: Espasa Calpe (Austral, 341), 2012, 18ª edición, 1ª reimpresión.

La rebelión de las masas. Edición de Domingo Hernández Sánchez. Madrid: Tecnos (Los Esenciales de la Filosofía), 2012, 2ª edición, 1ª reimpresión.

La rebelión de las masas. Introducción de Julián Marías. Barcelona: Espasa Calpe (Austral; 336), 2012, 44ª edición, 3ª reimpresión.

1.4. TRADUCCIONES

La deshumanización del arte. Ruso:

La deshumanización del arte. Traducción de A. A. Kydrbueba. Moscú: ACT, 2008.

España invertebrada. Ruso:

España invertebrada. Traducción de A. A. Kydrbueba. Moscú: ACT, 2008.

Estudios sobre el amor. Rumano:

Studii despre iubire. Nota preliminar de Paulino Garagorri. Traducción de Sorin M rculescu. Bucarest: Humanitas, 2012.

Estudios sobre el amor. Turco:

Sevgi üstüne. Traducción de Yurdanur Salman. Estambul: Yapi Kredi Yayinlari, 2011.

La rebelión de las masas. Alemán:

Der Aufstand der Massen. Prólogo de Michael Stürmer. Traducción de Helene Weyl. Múnich: DVA, 2012.

La rebelión de las masas. Francés:

La révolte des masses. Prefacio de José Luis Goyena. Traducción de Louis Parrot y Delphine Valentin. París: Les Belles Lettres, 2011. (Bibliothèque Classique de la Liberté).

La rebelión de las masas. Ruso:

La rebelión de las masas. Presentación de Bacunuu Kyeheuob. Traducción de A. A. Kydrbueba. Moscú: ACT, 2008.

Sistema de la Psicología. Italiano:

Sistema di psicologia e altri saggi. Traducción, introducción y notas de María Lida Mollo. Roma: Armando, 2012.

2. OBRAS SOBRE ORTEGA Y GASSET

2.1. ESTUDIOS

- ACEVEDO GUERRA, Jorge: "Una nota sobre Ortega y Heidegger", *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 25, 2012, pp. 109-117.
- ÁLVAREZ GONZÁLEZ, Eduardo: "El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega", *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 25, 2012, pp. 163-183.
- ANDRADE, Maria Aparecida y CARVALHO, José Maurício de: "Filosofia e passado filosófico segundo Ortega y Gasset: um diálogo com Hegel". *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 68, nº 1-2, 2012, pp. 275-294.
- ANDREU, Agustín: "Sobre la percepción sensible en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*", *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 25, 2012, pp. 73-107.
- ARAS, Roberto E.: "Ortega: reflexiones sobre la moda", *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 25, 2012, pp. 119-138.
- ARISO, José María: "Una aproximación orteguiana a las reflexiones de Antonio Machado sobre las creencias y sus sombras", *Thémata*, nº 45, 2012, pp. 23-33.
- 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.
- BENTIVEGNA, Giuseppe: "Zea y Ortega: ¿historia de una incompreensión?", *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 25, 2012, pp. 187-192.
- BLANCO ALFONSO, Ignacio: "L'articolo filosofico nell'opera giornalistica di José Ortega y Gasset". En CACCIATORE, Giuseppe y MASCOLO, Armando (eds.): *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bérgamo: Moretti & Vitali, 2012, pp. 15-36.
- BOBO CABEZAS, Elvira: "La exquisita resurrección de Fernando Vela", *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 24, 2012, pp. 223-225. [Reseña a: VELA, Fernando: *Ensayos*. Madrid: Fundación Santander, 2010].
- BOLADO OCHOA, Gerardo: "La crisis de los formalismos y la «lógica de la razón vital»", *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 25, 2012, pp. 139-161.
- CABRERO BLASCO, Enrique: "1912-1916: la conferencia *Vieja y nueva política* en el contexto del Partido Reformista", *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 24, 2012, pp. 33-82.
- CACCIATORE, Giuseppe: "La «zattera della cultura». Filosofia e crisi in Ortega y Gasset". En CACCIATORE, Giuseppe y MASCOLO, Armando (eds.): *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bérgamo: Moretti & Vitali, 2012a, pp. 37-67.
- CACCIATORE, Giuseppe: "Problematizar la razón", *Revista de Estudios Ortegaianos*, nº 24, 2012b, pp. 207-211. [Reseña a: SEVILLA, José Manuel: *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática*. Barcelona / México: Anthropos / UAM, 2011].
- CACCIATORE, Giuseppe y MASCOLO, Armando: "Introduzione. Ortega o la coscienza del naufragio". En CACCIATORE, Giuseppe y MASCOLO, Armando (eds.): *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bérgamo: Moretti & Vitali, 2012c, pp. 11-14.
- CACCIATORE, Giuseppe y MASCOLO, Armando (eds.): *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bérgamo: Moretti & Vitali, 2012d.
- CANTILLO, Clementina: *La ragione e la vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2012.

- CARPINTERO CAPELL, Helio: "Ortega y la «Psicología individual» de Adler: una nota histórica", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 24, 2012, pp. 109-126.
- CARRIAZO RUIZ, José Ramón: "Las *Obras completas* de José Ortega y Gasset: nueva edición (Madrid, 2004-2010)", *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 17, 2012a, pp. 141-163.
- CARRIAZO RUIZ, José Ramón: "1921-1924: la ampliación del horizonte histórico", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 25, 2012b, pp. 27-70.
- CARVALHO, José Maurício de: *Estudos Filosóficos*, nº 9, 2012a, pp. 225-230. [Reseña a: GONÇALVES JR., Arlindo Ferreira: *Filosofia moral contemporânea, a contribuição dos herdeiros de Ortega y Gasset*. Aparecida: Ideias e Letras, 2012].
- CARVALHO, José Maurício de: "Ortega y Gasset: Crise da Espanha e problemas políticos". En: CASTRO LEAL, Ernesto (coord.): *Monarquia e república*. Lisboa: Centro de Historia da Universidade de Lisboa, 2012b, pp. 117-139.
- CARVALHO, José Maurício de y ANDRADE, Maria Aparecida: "Filosofia e passado filosófico segundo Ortega y Gasset: um diálogo com Hegel". *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 68, nº 1-2, 2012c, pp. 275-294.
- CEREZO GALÁN, Pedro: "Ortega: «niente affatto moderno e molto XX secolo»?". En CACCIATORE, Giuseppe y MASCOLO, Armando (eds.): *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bérghamo: Moretti & Vitali, 2012a, pp. 68-90.
- CEREZO GALÁN, Pedro: "Páthos, éthos, lógos (en homenaje a Antonio Rodríguez Huéscar)", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 24, 2012b, pp. 85-107.
- CEREZO GALÁN, Pedro: "De la razón vital a la razón poética". En CALAFATE, Pedro, AGENJO BULLÓN, Xavier y MORA GARCÍA, José Luis (coords.): *Filosofía y Literatura en la península Ibérica. Respuestas a la crisis finisecular: I Jornadas Luso-Espanholas de Filosofia, Lisboa, 26 y 27 de noviembre de 2009*. Lisboa: Fundação Ignacio Larramendi / Asociación de Hispanismo Filosófico / Centre de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012c, pp. 167-187.
- COLONNA, Roberto: "Zea e Ortega". En CACCIATORE, Giuseppe y MASCOLO, Armando (eds.): *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bérghamo: Moretti & Vitali, 2012, pp. 91-99.
- COLONNELLO, Pio: "Ortega y Gasset, la «ragione vitale» e la riforma del soggetto kantiano". En CACCIATORE, Giuseppe y MASCOLO, Armando (eds.): *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bérghamo: Moretti & Vitali, 2012, pp. 100-118.
- FERRACUTI, Gianni: "Ortega e la fine della filosofia". En CACCIATORE, Giuseppe y MASCOLO, Armando (eds.): *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bérghamo: Moretti & Vitali, 2012, pp. 166-210.
- FERRARI NIETO, Enrique: "Con Ortega: El ensayo como alternativa a una filosofía de funámbulos", *Ogigia*, [revista electrónica], nº 11, 2012, pp. 5-16.
- FERREIRO LAVEDÁN, Isabel: "José Ortega y Gasset en el Ateneo de Madrid", *El Ateneo*, mayo, 2012a, pp. 105-118.
- FERREIRO LAVEDÁN, Isabel: "Una lettura complessa per un pensiero complesso", en CACCIATORE, Giuseppe y MASCOLO, Armando (eds.): *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bérghamo: Moretti & Vitali, 2012b, pp. 211-236.
- FERREIRO LAVEDÁN, Isabel: "Una sociología desde el individuo", *Revista de Occidente*, nº 372, 2012c, pp. 50-60.
- FONCK, Béatrice: "El «esnobismo histórico» de Europa: ¿Una discrepancia orteguiana?", *Revista de Occidente*, nº 372, 2012a, pp. 38-49.

- FONCK, Béatrice: "Les fondations culturelles de José Ortega y Gasset: l'aventure libérale d'un intellectuel espagnol du xx^e siècle". En MARTIN, Georges, GUILLAUME-ALONSO, Araceli y DUVIOLS, Jean-Paul (dir.): *Le monde hispanique. Histoire des fondations*. París: PUPS, 2012b, pp. 601-615.
- GARCÍA NUÑO, Alfonso: *Revista Española de Teología*, nº 72, 2012, pp. 180-184. [Reseña a: CEREZO GALÁN, Pedro: *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2011].
- GARRIGUES WALKER, Antonio: "De paseo con Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 25, 2012, pp. 205-206. [Reseña a: ZAMORA BONILLA, Javier (dir.): *Guía del Madrid de Ortega*. Madrid: Comunidad de Madrid, 2011].
- GONZÁLEZ ALCÁZAR, Felipe: "Los paisajes de Castilla en Ortega y Gasset", *Cálamo*, nº 59, 2012, pp. 67-78.
- GONZÁLEZ QUIRÓS, José Luis: "Fenomenología de la técnica", *Revista de Occidente*, nº 372, 2012, pp. 138-142. [Reseña a: ESQUIROL, Josep M.: *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*. Barcelona: Gedisa, 2011].
- GORLA, Paola Laura: "Aspetti metaletterari nel Chisciotte: l'approccio critico di Ortega y Gasset". En CACCIATORE, Giuseppe y MASCOLO, Armando (eds.): *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bérgamo: Moretti & Vitali, 2012, pp. 237-250.
- GUTIÉRREZ POZO, Antonio: "Relectura de *La deshumanización del arte* de Ortega y Gasset", *Fedro*, nº 11, 2012, pp. 1-17.
- KOPRINAROV, Lazar: *[El argumento de la libertad. La filosofía política de Ortega y Gasset]*. Sofía: Īztok-Zapad, 2012 (texto en lengua búlgara).
- LASAGA MEDINA, José: "Thomas Mermall: el hispanismo como vocación", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 24, 2012a, pp. 193-198.
- LASAGA MEDINA, José: "Sobre el silencio de Ortega: El silencio del hombre y el silencio del intelectual", *Cuadernos Hispanoamericanos*, nº 745/746, 2012b, pp. 33-56.
- LIDA MOLLO, María: "Ortega e la questione dell'intersoggettività: sospetto o evidenza dell'Altro?" En CACCIATORE, Giuseppe y MASCOLO, Armando (eds.): *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bérgamo: Moretti & Vitali, 2012, pp. 285-328.
- LLERA, Luis de: "I primi orteghiani in Messico: verso un'identità filosofica". En CACCIATORE, Giuseppe y MASCOLO, Armando (eds.): *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bérgamo: Moretti & Vitali, 2012, pp. 119-139.
- LLOREDO ALIX, Luis: *Derechos y Libertades*, nº 25, 2011, pp. 375-383. [Reseña a: LLANO ALONSO, Fernando H.: *El Estado en Ortega y Gasset*. Madrid: Dykinson, 2010].
- MANDADO GUTIÉRREZ, Ramón Emilio: "El debate sobre la novela: Entre Ortega y Baroja". En CALAFATE, Pedro, AGENJO BULLÓN, Xavier y Mora García, José Luis (coords.): *Filosofía y Literatura en la península Ibérica. Respuestas a la crisis finisecular: I Jornadas Luso-Espanholas de Filosofía, Lisboa, 26 y 27 de noviembre de 2009*. Lisboa: Fundación Ignacio Larramendi / Asociación de Hispanismo Filosófico / Centre de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2012, pp. 91-106.
- MARIATERESA DURANTE, Laura: "El Ortega de María Zambrano", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 24, 2012a, pp. 215-217. [Reseña a: ZAMBRANO, María: *Escritos sobre Ortega*. Madrid: Trotta, 2011].
- MARIATERESA DURANTE, Laura: "Preludio orteghiano in Messico". En CACCIATORE, Giuseppe y MASCOLO, Armando (eds.): *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bérgamo: Moretti & Vitali, 2012b, pp. 140-165.

- MARTÍN GIJÓN, Mario: "José Ortega y Gasset y el Príncipe de Rohan: ¿Complicidad o instrumentalización?", *Clarín*, nº 98, 2012, pp. 3-13.
- MASCOLO, Armando: "La coltivazione del dolore. Sulla genesi e il significato del pessimismo culturale di Ortega y Gasset". En CACCIATORE, Giuseppe y MASCOLO, Armando (eds.): *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bérgamo: Moretti & Vitali, 2012a, pp. 251-284.
- MASCOLO, Armando y CACCIATORE, Giuseppe: "Introduzione. Ortega o la coscienza del naufragio". En CACCIATORE, Giuseppe y MASCOLO, Armando (eds.): *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bérgamo: Moretti & Vitali, 2012b, pp. 11-14.
- MASCOLO, Armando y CACCIATORE, Giuseppe (eds.): *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bérgamo: Moretti & Vitali, 2012c.
- MERMALL, Thomas: "[Selección]", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 24, 2012, pp. 199-206.
- MILAGRO PINTO, Alba: "Veracidad y sistema en Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 24, 2012, pp. 165-190.
- MONFORT PRADES, Juan Manuel: "Del amor y la vida en Julián Marías", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 25, 2012a, pp. 217-219. [Reseña a: HIDALGO NAVARRO, Rafael: *Julián Marías. Retrato de un filósofo enamorado*. Madrid: Rialp, 2011].
- MONFORT PRADES, Juan Manuel: "La filosofía de Ortega. Entre el naufragio y la razón", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 25, 2012b, pp. 212-214. [Reseña a: MARTÍNEZ CARRASCO, Alejandro: *Náufragos hacia sí mismos. La filosofía de Ortega y Gasset*. Pamplona: Euns, 2011].
- MURCIA SERRANO, Inmaculada: "La influencia de Ortega en la estética de Ramón Gaya", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 24, 2012, pp. 147-163.
- NÚÑEZ, Diego: "Epistolarios de transfondo Orteguiano", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 25, 2012, pp. 214-216. [Reseña a: ZAMBRANO, María y ANDRÉS COBOS, Pablo de: *De ley y de corazón. Historia epistolar de una amistad. Cartas (1957-1976)*, edición de Soledad de Andrés Castellanos y José Luis Mora García, presentación de Emilio Lledó. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid / Caja Segovia, 2011].
- PARENTE, Lucia: "Ortega: «El viviente» luminoso e brutale", *Revista de Filosofía*, vol. 37, nº 1, 2012, pp. 57-80.
- PELLICANI, Luciano: "Ortega e Popper: percorsi paralleli". En CACCIATORE, Giuseppe y MASCOLO, Armando (eds.): *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bérgamo: Moretti & Vitali, 2012, pp. 329-349.
- PÉREZ-BORBUJO, Fernando: "La metafísica de la voluntad en el raciovitalismo Orteguiano", *Revista de Occidente*, nº 372, 2012, pp. 23-37.
- PÉREZ MARTÍNEZ, Ángel Rubén: "Algunas relaciones entre literatura y filosofía en la obra de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 24, 2012, pp. 127-146.
- PINO CAMPOS, Luis Miguel: "Zambrano sobre Ortega", *Revista Laguna*, nº 31, 2012, pp. 167-169.
- PIRO, Pietro: *Non c'è tempo per l'uomo. Una discesa nel maelström della tecnica*. Palermo: La Zisa, 2012.
- PORCIELLO, Michele: "L'influenza orteghiana nel cattolicesimo dell'esilio: José M. Gallegos Rocafull". En CACCIATORE, Giuseppe y MASCOLO, Armando (eds.): *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bérgamo: Moretti & Vitali, 2012, pp. 350-380.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, Sonia Ester: "Ortega, fenomenólogo", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 24, 2012, pp. 218-222. [Reseña a: SAN MARTÍN, Javier: *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2012].

- SAN MARTÍN, Javier: *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2012a.
- SAN MARTÍN, Javier: "Ortega y la técnica", *Revista de Occidente*, nº 372, 2012b, pp. 11-23.
- SAVIGNANO, Armando: "Il rapporto di Ortega con Husserl e Heidegger: la teoria della vita esecutiva". En CACCIATORE, Giuseppe y MASCOLO, Armando (eds.): *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bérgamo: Moretti & Vitali, 2012, pp. 381-400.
- SCHMIDT, Rachel: *Forms of Modernity: Don Quixote and modern theories of the novel*. Toronto: University of Toronto Press, 2011.
- SESSA, Lucio: "Ortega: una teoria della traduzione estrema?" En CACCIATORE, Giuseppe y MASCOLO, Armando (eds.): *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bérgamo: Moretti & Vitali, 2012, pp. 401-411.
- SEVILLA, José M.: "Beso y puñal. A la busca de una meditación de Don Juan", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 25, 2012a, pp. 207-212. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *Meditazioni su Don Giovanni*, edición e introducción de Lia Ogno. Florencia: Le Lettere, 2009].
- SEVILLA, José M.: "Problemi Assoluti. Meditazione sul problematismo filosofico di Ortega y Gasset". En CACCIATORE, Giuseppe y MASCOLO, Armando (eds.): *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bérgamo: Moretti & Vitali, 2012b, pp. 412-437.
- SPANU, Maria Barbara: "María Zambrano: José Ortega y Gasset, filosofo spagnolo". En CACCIATORE, Giuseppe y MASCOLO, Armando (eds.): *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bérgamo: Moretti & Vitali, 2012, pp. 438-445.
- STEFANOV, Ivan: "La rehabilitación de lo cotidiano, o acerca de la filosofía social de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 24, 2012, pp. 212-215. [Reseña a: KOPRINAROV, Lazar: *Filosofía social de José Ortega y Gasset*. Blagoevgrad: Universidad Neofit Rilski, 2010].
- TEJADA, Ricardo: "Dalla «ragione vitale» alla «ragione storica» (una propuesta de comprensión)". En CACCIATORE, Giuseppe y MASCOLO, Armando (eds.): *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bérgamo: Moretti & Vitali, 2012, pp. 446-464.
- TESSITORE, Fulvio, "Ortega y Gasset su Ramón Menéndez Pidal". En CACCIATORE, Giuseppe y MASCOLO, Armando (eds.): *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*. Bérgamo: Moretti & Vitali, 2012, pp. 465-478.
- ZAMORA BONILLA, Javier: "Epílogo". En MAILLARD, María Luisa: *Vida y obra de Soledad Ortega*. Madrid: Elia, 2012a, pp. 149-162.
- ZAMORA BONILLA, Javier: "Leer a Ortega a la altura de los tiempos", *Revista de Occidente*, nº 372, 2012b, pp. 5-9.
- ZAMORA BONILLA, Javier: "Prólogo". En ASSUMÇÃO, Jéferson: *Homem-massa. A filosofia de Ortega y Gasset e sua crítica à cultura massificada*. Porto Alegre: Bestiário, 2012c, pp. 9-11.
- ZAMORA BONILLA, Javier: "Ortega y Gasset, José". En VV. AA.: *Diccionario Biográfico Español*, vol. XXXIX. Madrid: Real Academia de la Historia, 2012d, pp. 25-33.
- ZAMORA BONILLA, Javier: "Ortega Spottorno, Soledad". En VV. AA.: *Diccionario Biográfico Español*, vol. XX-XIX. Madrid: Real Academia de la Historia, 2012e, pp. 56-58.
- ZEÁ, Leopoldo: "Ortega el Americano", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 25, 2012, pp. 193-204.

2.2. TESIS DOCTORALES

ARTEMYEV, Alexey Ivanovich: *El fenómeno del Arte Nuevo en la concepción de J. Ortega y Gasset de la crisis cultural*. Moscú: Ministerio de Cultura de Federación Rusa, 2012.

Tesis doctoral presentada en la Academia de la Recapacitación de Especialistas del Arte, Cultura y Turismo, dirigida por Tsvetkova G. A.

BADENES ALMENARA, Julio Samuel: *Patrimonio histórico, historia y ética en Ortega y Gasset. Fundamentos para una ética aplicada al patrimonio histórico*. Valencia: Universidad de Valencia, 2012.

Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, dirigida por Adela Cortina Orts.

SOLANO VÉLEZ, Henry Roberto: *Pulimento raciovitalista del concepto de derecho: Una lectura del concepto de derecho desde la realidad radical, con la lente del pensamiento Orteguiano*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, 2012.

Tesis doctoral presentada en la Facultad de Derecho, dirigida por Luis Fernando Fernández Ochoa.

ZLACHEVSKY OJEDA, Ana María: *El lenguaje –visto desde Ortega y Heidegger–, y la fundamentación filosófica de la psicoterapia conversacional*. Santiago de Chile: Universidad de Chile, 2009.

Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía y Humanidades, dirigida por Cristóbal Holzapfel Ossa.

2.3. TESINAS

ACCIAIOLI, Elena: *La Restaurazione della ragione: T. S. Eliot, Curtius, Ortega y Gasset nell'interbellum*. Florencia: Università degli Studi di Firenze, 2010.

Tesina, presentada en la Facoltà di Lettere e Filosofia.

CANNIZZO, Marta: *Ortega y Gasset e l'incantevole arte del linguaggio*. Enna: Università degli Studi di Enna "Kore", 2010.

Tesina, presentada en la Facoltà di Scienze Umane e Sociale.

CORVINO, Chiara: *Ortega y Gasset e il problema della comunicazione contemporanea*. Nápoles: Università degli Studi di Napoli "Federico II", 2010.

Tesina, presentada en la Facoltà di Lettere e Filosofia.

2.4. ÍNDICE TEMÁTICO

Adler, Alfred: Carpintero Capell

América: Zea

Andrés Cobos, Pablo de: Núñez

Arte: Murcia Serrano

Ateneo: Ferreiro Lavedán, 2012a

Autenticidad: Álvarez González – Parente

Baroja, Pío: Mandado Gutiérrez

Castilla: González Alcázar

Creencia: Ariso

Cultura: Cacciatore, 2012a

Derecho: Lloredo Alix

Don Juan: Sevilla, 2012a

Don Quijote: Gorla – Schmidt

Empresas culturales: Carriazo Ruiz, 2012b – Fonck, 2012b

Ensayo: Ferrari Nieto

- Escuela de Madrid:** Carvalho, 2012a
- Esnobismo:** Fonck, 2012a
- España invertebrada:** Carvalho, 2012b
- Fenomenología:** Rodríguez García – San Martín, 2012a
- Gallegos Rocafull, José M.:** Porciello
- Gaya, Ramón:** Murcia Serrano
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich:** Andrade – Carvalho, 2012c
- Heidegger, Martin:** Acevedo Guerra – Savignano
- Hombre-Masa:** Assunção – Zamora Bonilla, 2012c
- Husserl, Edmund:** Savignano
- Individuo:** Ferreiro Lavedán, 2012c
- Influencias ejercidas:** Martín Gijón – Murcia Serrano – Porciello
- Intersubjetividad:** Lida Mollo
- Kant, Immanuel:** Colonnello
- La deshumanización del arte:** Gutiérrez Pozo
- La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva:** Andreu
- Libertad:** Koprinarov
- Literatura:** Pérez Martínez – Schmidt
- Lógica:** Bolado Ochoa
- Machado, Antonio:** Ariso
- Madrid:** Garrigues Walker
- Marías, Julián:** Monfort Prades, 2012a
- Menéndez Pidal, Ramón:** Tessitore
- Mermall, Thomas:** Lasaga Medina, 2012a
- Metafísica:** Pérez-Borbujo
- México:** Llera – Mariateresa Durante, 2012b
- Moda:** Aras
- Novela:** Mandado Gutiérrez
- Ortega Spottorno, Soledad (biografía):** Zamora Bonilla, 2012a – Zamora Bonilla, 2012e
- Ortega y Gasset, José (biografía):** Zamora Bonilla, 2012d
- Ortega y Gasset, José (edición de textos):** Zamora Bonilla, 2012b – Sevilla, 2012a
- Ortega y Gasset, José (tema general):** Acevedo Guerra – Cacciatore, 2012c – Mariateresa Durante, 2012a – Mascolo, 2012b – Mermall – Zea
- Paisaje:** González Alcázar
- Partido Reformista:** Cabrero Blasco
- Pensamiento:** Ferracuti – Ferreiro Lavedán, 2012b – Sevilla, 2012b
- Periodismo:** Blanco Alfonso
- Pesimismo cultural:** Mascolo, 2012a
- Política:** Cabrero Blasco – Carvalho, 2012b – Koprinarov
- Popper, Karl R.:** Pellicani
- Psicología:** Carpintero Capell
- Razón:** Cacciatore, 2012b – Cantillo
- Razón histórica:** Cacciatore, 2012a – Tejada
- Razón práctica:** García Nuño
- Razón vital:** Bolado Ochoa – Cerezo Galán, 2012c – Colonnello – Pérez-Borbujo – Tejada
- Retórica:** Mermall
- Rodríguez Huéscar, Antonio:** Cerezo Galán, 2012b
- Rohan, Karl Anton, príncipe de:** Martín Gijón
- Siglo XX:** Cerezo Galán, 2012a
- Silencio:** Lasaga Medina, 2012b
- Sociedad:** Stefanov
- Sociología:** Ferreiro Lavedán, 2012c
- Técnica:** González Quirós – Piro – San Martín, 2012b
- Traducción:** Sessa
- Vela, Fernando:** Bobo Cabezas
- Verdad:** Milagro Pinto – Monfort Prades, 2012b
- Vida:** Cantillo – Milagro Pinto
- Vieja y nueva política:** Cabrero Blasco
- Vocación:** Álvarez González – Cacciatore, 2012d – Mascolo, 2012c – Parente
- Zambrano, María:** Cerezo Galán, 2012c – Núñez – Pino Campos – Spanu
- Zea, Leopoldo:** Bentivegna – Colonna

Relación de colaboradores

JOSÉ MARÍA ARISO

Profesor adjunto de la Facultad de Educación de la Universidad Internacional de La Rioja. Sus líneas de investigación giran en torno a la figura de Wittgenstein, la filosofía española contemporánea, la teoría del conocimiento y el desarrollo de sistemas de creencias. Ha publicado "Wittgenstein and the Possibility of Inexplicably Losing Certainties" (2013), *Wahnsinn und Wissen. Zu Wittgensteins Lage und Denkbewegung* (2012), "Unbegründeter Glaube bei Wittgenstein und Ortega y Gasset: Ähnliche Antworten auf unterschiedliche Probleme" (2011).

MARÍA DEL CARMEN AVENDAÑO DE ALIAGA

Profesora titular e investigadora del Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Miembro titular CAB CONICET, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, de Buenos Aires entre 2011 y 2012. Ha sido directora del Proyecto I+D de la Secretaría de Ciencia y Tecnología en la Universidad Nacional de Córdoba "Formas del discurso y prácticas de investigación sociohistóricas" en el año académico 2010-2011. Sus líneas de investigación son la epistemología y la hermenéutica. Sus últimas publicaciones son "Notas sobre hermenéutica jurídica, *sensus communis* y aplicación" (2012) y "Modelos y metáforas: la cuestión de la referencia" (2011).

DOMINGO FERNÁNDEZ AGIS

Doctor en Filosofía por la Universidad de La Laguna y Diploma de Estudios Avanzados en Ciencias Políticas por la UNED, es profesor titular de Filosofía en la Universidad de La Laguna. Ha participado en varios proyectos de investigación e impartido cursos y conferencias en distintas universidades e instituciones españolas y extranjeras. Entre sus numerosas publicaciones destacan *Mucho más que palabras. Discurso político y compromiso ético en Derrida y Lévinas* (2010), *Ciencia, técnica y poder político en el pensamiento de José Ortega y Gasset* (2008) y *El desarrollo del pensamiento político de José Ortega y Gasset* (2007).

MARÍA JANOVICH

Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba, sus líneas de investigación se desarrollan en los campos de la estética y la hermenéutica. Ha publicado “Historiografía, praxis y aplicación” (2012) junto con María del Carmen Avendaño y “Lectura hermenéutica de algunas obras de René Magritte” (2011) junto con Mónica Barbieri.

JESÚS RUIZ FERNÁNDEZ

Doctor por la Universidad Complutense de Madrid con la tesis *La idea de filosofía en Ortega y Gasset*, es catedrático del I.E.S. Lázaro Cárdenas (Villalba, Madrid) y profesor asociado de la Facultad de Formación del Profesorado y Educación de la Universidad Autónoma de Madrid. Su labor investigadora se centra en la historia de la filosofía española. Sobre Ortega y Gasset ha publicado, entre otros artículos, “Ortega y Gasset, filósofo de la ciencia” (2013), “José Ortega y Gasset: la justificación de la filosofía” (2012), “Ortega y la razón histórica en la historia de la filosofía” (2011), “Séneca en Ortega” (2011), “La filosofía taurina de Ortega y Gasset” (2010), “Gracián y Ortega y Gasset: Ingenio y pensamiento, gusto y elegancia, despejo y garbo” (2010), “La idea de filosofía en Ortega y Gasset” (2010), “El método de la ciencia: la razón vital” (2009).

JUANA SÁNCHEZ-GEY VENEGAS

Profesora titular de Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid. Ejerce como directora del Aula de Pensamiento de la Fundación Fernando Rielo. Sus líneas de investigación son la filosofía española contemporánea así como la filosofía y la educación. Entre sus publicaciones destacan *Historia del pensamiento clásico y medieval. Cuestiones y textos fundamentales* (2012) junto con José Luis Cañas Fernández, *Ser de Experiencia. La novela como conocimiento* (2012), “El saber de la experiencia: Mujer y Filosofía. La gracia en Simone Weil. La comunidad en María Zambrano” (2012), “El papel social de la enseñanza de la mujer a finales del siglo XIX” (2011), “Algunos claros de María Zambrano en su relación con Heidegger” (2011) y “Filosofía y educación. Manuscritos de M. Zambrano” (2007).

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 35|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 *Oc83*. Por ejemplo, en el caso de “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”: *Oc83*, V, 517-547.
 Si las citas de *Obras completas* van en el cuerpo del texto se seguirá el mismo esquema.
- e) Para citas de ediciones electrónicas véanse más adelante los formatos de citación en el apartado de Referencias bibliográficas, teniendo en cuenta que en las notas se cita el nombre por delante de los apellidos del autor.
- f) Al citar los números de páginas, utilizar el esquema pp. 523 y ss. para referirse a una página y las siguientes.
- g) En las citas sucesivas de alguna obra citada con anterioridad se preferirá el uso de ob. cit. si se repite el título y se omite el lugar de edición y la editorial, siempre y cuando no sea la cita inmediatamente anterior, en cuyo caso puede utilizarse *ibidem* o *ibid.* si es la misma obra y distinta página o, *idem* o *id.*, si se trata de la misma obra y página.
- h) *Vid.* o cfr. se emplearán para referirse a una obra cuyo texto no se ha citado directamente.

Citas bibliográficas en el apartado de Referencias bibliográficas:

- a) Monografías: ORTEGA Y GASSET, J. (1930): *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente.
- b) Capítulos o partes de monografías colectivas: ORTEGA Y GASSET, J. (1950): “Prólogo”, en K. BÜHLER, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 7-9.

- c) Publicaciones periódicas: ORTEGA Y GASSET, J. (1941): "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia", *Logos*, 1, pp. 11-39.
 - d) Sitio web: *Perseus Digital Library Project* (2008): CRANE, G. R. (ed.). [Online]. Tufts University. Dirección URL: <http://www.perseus.tufts.edu>. [Consulta: 7, octubre, 2008].
 - e) Artículo en una revista electrónica: PATERNIANI, E. (1996): "Factores que afectan la eficiencia de la selección en maíz", *Revista de Investigación Agrícola-DANAC*, [Online], 1. Dirección URL: <http://www.redpavfpolar.info.ve/danac/index.html>. [Consulta: 22, abril, 2001].
 - f) Trabajo publicado en CD-ROM: MCCONNELL, W. (1993): "Constitutional History", en *The Canadian Encyclopedia*, [CD-ROM]. Toronto: McClelland & Stewart.
6. Los resúmenes de Tesis Doctorales, que irán acompañados de las correspondientes palabras clave en español e inglés, no deben exceder de 400 palabras. Deben adjuntar, asimismo, los siguientes datos:
- a) Título de la tesis
 - b) Nombre y apellidos del autor de la tesis
 - c) Nombre y apellidos del director de la tesis
 - d) Departamento, Facultad, Universidad y año académico en que la tesis fue defendida y aprobada
 - e) Datos de contacto del autor (teléfono, dirección postal y de correo electrónico)
- En los casos en que la tesis no haya sido escrita en español, se incluirá la traducción al mismo del título y el resumen.
7. No se remitirán las primeras pruebas a los autores por lo que los manuscritos han de enviarse revisados. Los autores recibirán un ejemplar impreso de la *Revista* y un archivo pdf de su trabajo.

El proceso de evaluación y aceptación de manuscritos se realizará del siguiente modo: Los autores remiten el trabajo a la *Revista*, pudiendo recomendar o recusar nombres de potenciales revisores. Tras la revisión editorial, los manuscritos serán objeto de dos informes a cargo de dos revisores externos, que desconocerán la identidad de los autores. En caso de discrepancia, se recurrirá al juicio de un tercer evaluador. El Consejo Editorial decidirá, en vista a los informes respectivos, sobre la conveniencia de su publicación. La *Revista* comunicará a los autores el dictamen y, en caso de que éste haya sido favorable, la fecha previsible de publicación. En caso necesario se solicitará del autor una versión definitiva.

El proceso concluye habitualmente en seis meses, aunque en determinadas circunstancias y por razones diversas la comunicación a los autores puede demorarse.

Serán criterios excluyentes para la admisión de los manuscritos: no incidir en el ámbito cultivado por la *Revista*, excederse en la extensión establecida, no utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada y no enviar el trabajo en el soporte requerido.

El Consejo Editorial de la *Revista de Estudios Orteguianos* acusará recibo y acepta considerar todos los originales inéditos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, salvo cuando sean aceptados, hayan sido expresamente solicitados o para comunicar el dictamen.

Las fechas de recepción, revisión y aceptación de los originales, figurarán también en la página web de la *Revista* en el momento de su publicación.

Es condición para la publicación de originales inéditos en la edición impresa y electrónica, si a ella hubiera lugar, que el autor o autores cedan a la *Revista de Estudios Orteguianos* los derechos de propiedad (*copyright*). Con posterioridad a su publicación en la *Revista*, los autores podrán reproducir los trabajos o parte de los mismos, indicando siempre el lugar de aparición original.

La *Revista de Estudios Orteguianos* es recogida sistemáticamente por las Bases de Datos y Repertorios Bibliográficos *SCOPUS*, *The Philosopher's Index*, *ISOC-Ciencias sociales y Humanidades*, *Catálogo Latindex* y está categorizada en España (ANEP, CARHUS y CIRC) e Italia (ANVUR).

La *Revista de Estudios Orteguianos* no se hace responsable de las opiniones en ella expresadas por sus colaboradores.

Revista de Estudios Orteguianos

Quién es quién en el equipo editorial

DIRECTOR:

Javier Zamora Bonilla, Universidad Complutense de Madrid, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

GERENTE:

Carmen Asenjo Pinilla, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

REDACCIÓN:

Enrique Cabrero Blasco, 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 Aizpurua, Universidad Complutense de Madrid, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

Gregorio Marañón Bertrán de Lis, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

Jacobo Muñoz Veiga, Universidad Complutense de Madrid, España

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

Domínguez Hernández Sánchez, Universidad de Salamanca, España

José Lasaga Medina, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

Thomas Mermall (†), The City University of New York, Estados Unidos

José Luis Molinuevo Martínez de Bujo, Universidad de Salamanca, España
Ciriaco Morón Arroyo, Cornell University, Estados Unidos
Javier Muguerza Carpintier, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España
Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense de Madrid, España
Nelson Orringer, University of Connecticut, Estados Unidos
José Antonio Pascual Rodríguez, Universidad Carlos III, Madrid, Real Academia Española, España
Ramón Rodríguez García, Universidad Complutense de Madrid, España
Jaime de Salas Ortueta, Universidad Complutense de Madrid, España
Javier San Martín Sala, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España
Ignacio Sánchez Cámara, Universidad de La Coruña, España

Table of Contents

Number 27. November, 2013

ARCHIVE DOCUMENTS

Working Papers by José Ortega y Gasset

Working Notes from the folder Proust.

José Ortega y Gasset

Edited by

Isabel Ferreiro Lavedán and Felipe González Alcázar

7

Biographical Itinerary

Ortega's journey to Germany, 1949. Part One.

José Ramón Carriazo Ruiz

49

ARTICLES

Ratiovitalism and way of life. Ortega's notion of "belief" compared to Wittgenstein's concept of "certainty".

José María Ariso

107

Reflections on Ortega y Gasset's role in the reception of psychoanalytic theory within Hispanic culture.

Domingo Fernández Agis

129

The reception of José Ortega y Gasset in María Zambrano's first writings.

Juana Sánchez-Gey Venegas

145

Art and representation in Ortega's aesthetics.

María del Carmen Avendaño de Aliaga and María Janovich

165

A socialist and Keynesian reading of Ortega y Gasset.

Jesús Ruiz Fernández

179

THE SCHOOL OF ORTEGA

- The return of the disciple*
Presented by Santiago Manzanal 205
- Ortega y Gasset and the morals of fidelity.*
Francisco Álvarez González 217

BOOK REVIEWS

- On the recent Italian edition of Ortega y Gasset's Sistema de la psicología y otros ensayos.* Pio Colonnello 231
(José Ortega y Gasset, *Sistema di psicologia e altri saggi*, translation, introduction and notes by María Lida Mollo)
- Culture and cosmopolitanism during the Spanish Silver Age.* Margarita Garbisu Buesa 237
(Gayle Rogers, *Modernism and the New Spain. Britain, Cosmopolitan Europe, and Literary History*)
- The hypothesis of an era of "post-man-mass".* Margarida I. Almeida Amoedo 240
(Jéferson Assunção, *Homem-massa. A filosofia de Ortega y Gasset e sua crítica à cultura massificada*)
- A new Bulgarian study on José Ortega y Gasset's philosophy.* Hristo P. Todorov 244
(Lazar Koprinarov, *El argumento de la libertad. La filosofía política de Ortega y Gasset*)
- Ortega and Hegel: a productive dialogue.* Elena Acciaioli 247
(Clementina Cantillo, *La ragione e la vita. Ortega y Gasset interprete di Hegel*)
- Quixotic readings.* Ángel Pérez Martínez 249
(Rachel Schmidt, *Forms of modernity. Don Quixote and Modern Theories of the Novel*)

DOCTORAL DISSERTATIONS

The New Art phenomenon in José Ortega y Gasset's conception of cultural crisis.

Alexey Ivanovich Artemyev

253

ORTEGUIAN BIBLIOGRAPHY, 2012

Enrique Cabrero Blasco

255

List of contributors

265

Author guidelines

269

Editorial team

275

Table of Contents

279

Revista de Estudios Orteguianos

PUBLICACIÓN SEMESTRAL



Boletín de Suscripción

Suscripción anual (2 números):

España,	24,04 €	Europa,	32,74 €
América,	33,66 €	Asia,	34,86 €

Ejemplar suelto:

España,	13,82 €	Extranjero,	18,63 €
---------	---------	-------------	---------

Número doble:

España,	25,00 €	Extranjero,	36,00 €
---------	---------	-------------	---------

PUEDA SUSCRIBIRSE POR:

CORREO POSTAL: Centro de Estudios Orteguianos. c/ Fortuny, 53. 28010 Madrid (España)

FAX: 34-91-700 35 30

CORREO ELECTRÓNICO: estudiosorteguianos.secretaria@fog.es

TELÉFONO: 34-91-700 41 35|39

A TRAVÉS DE LA WEB: <http://www.ortegaygasset.edu>

(Rellene los datos al dorso)





Nombre y apellidos:

Empresa o Institución:

N.I.F. o C.I.F.:

Calle/Plaza: C.P.:

Localidad: Provincia:

País:

Teléfono: Fax:

E-mail:

☐ Deseo suscribirme a la **Revista de Estudios Orteguianos** desde el número por periodos automáticamente renovables de 1 año.

☐ Deseo recibir ejemplares sueltos de los números siguientes:

Con la forma de pago siguiente:

☐ Talón a nombre de **Revista de Estudios Orteguianos**

☐ Transferencia a nombre de **Revista de Estudios Orteguianos** al Banco Santander
C/C nº: ES15-0049-0321-08-2110214204

☐ Domiciliación bancaria (cumplimente el boletín de domiciliación)

Fecha y firma (*)

Boletín de domiciliación bancaria

Sr. Director del Banco/Caja:

Dirección: C.P.:

Población: Provincia:

Titular de la cuenta:

Número de C. C. / Libreta: ☐☐☐☐ ☐☐☐☐ ☐☐ ☐☐☐☐☐☐☐☐

Muy Sr. mío: Autorizo a esa entidad para que con cargo a mi cuenta o libreta atiendan hasta nuevo aviso los recibos que les presente la Revista de Estudios Orteguianos.

Fecha y firma (*)

(*) Es imprescindible la firma para formalizar la suscripción



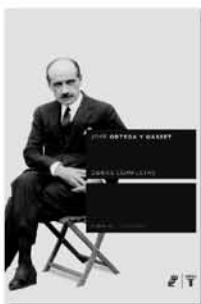
LA OBRA COMPLETA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET



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*

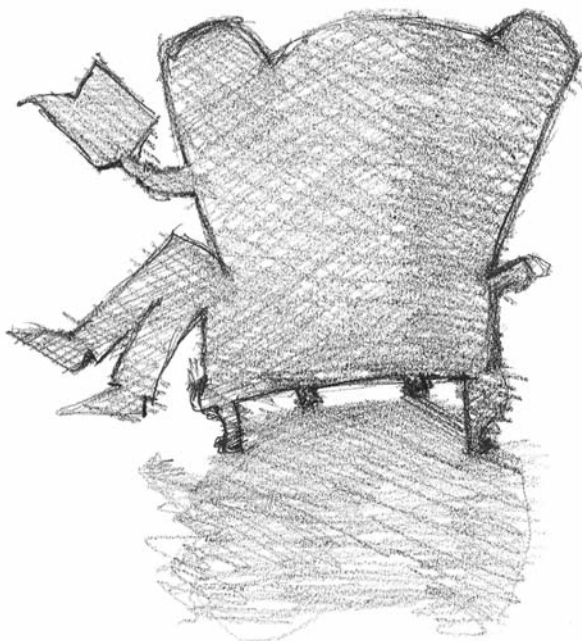


Revistas Culturales
EN FORMATO ELECTRÓNICO

www.quioscocultural.com

NUEVO ESPACIO ARCE

Revistas Culturales



La cultura
pasa por
aquí

C/ ZURBANO, 4. MADRID

ABIERTO AL PÚBLICO

Exposición, venta y suscripciones



arce

ASOCIACIÓN
DE REVISTAS
CULTURALES
DE ESPAÑA

Edita



Fundadora

Soledad Ortega Spottorno

Presidente

José Varela Ortega

Vicepresidente

Gregorio Marañón y Bertrán de Lis

Vicepresidente Segundo

Jesús Sánchez Lambás

Director General

Alfredo Pérez de Armiñán

Director Académico

Fernando Vallespín Oña

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