

Revista de Estudios Orteguianos

25 
2012

Revista de Estudios Orteguianos

Director

Javier Zamora

Gerente

Carmen Asenjo

Redacción

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

Consejo Editorial

**Mercedes Cabrera Calvo-Sotelo, Adela Cortina Orts,
Juan Pablo Fusi Aizpurúa, Gregorio Marañón Bertrán de Lis,
Andrés Ortega Klein, Fernando R. 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**

Revista de Estudios Orteguianos

25 
2012

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, 2012

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



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.n25>



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 25. Noviembre de 2012

DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset

Notas de trabajo sobre Calderón de la Barca.

José Ortega y Gasset

Edición de

Isabel Ferreiro Lavedán y Felipe González Alcázar

7

Itinerario biográfico

1921-1924: la ampliación del horizonte histórico.

José Ramón Carriazo Ruiz

27

ARTÍCULOS

Sobre la percepción sensible en La idea de principio en Leibniz
y la evolución de la teoría deductiva.

Agustín Andreu

73

Una nota sobre Ortega y Heidegger.

Jorge Acevedo Guerra

109

Ortega: reflexiones sobre la moda.

Roberto E. Aras

119

La crisis de los formalismos y la “lógica de la razón vital”.

Gerardo Bolado Ochoa

139

El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega.

Eduardo Álvarez González

163

CLÁSICOS SOBRE ORTEGA

- Zea y Ortega: ¿historia de una incomprensión?*
Presentación de Giuseppe Bentivegna 187
- Ortega el Americano.*
Leopoldo Zea 193

RESEÑAS

- De paseo con Ortega.* Antonio Garrigues Walker 205
(Javier Zamora Bonilla (dir.), *Guía del Madrid de Ortega*)
- Beso y puñal. A la busca de una meditación de Don Juan.*
José M. Sevilla 207
(José Ortega y Gasset, *Meditazioni su Don Giovanni*,
edición e introducción de Lia Ogno)
- La filosofía de Ortega. Entre el naufragio y la razón.*
Juan Manuel Monfort Prades 212
(Alejandro Martínez Carrasco, *Náufragos hacia sí mismos.*
La filosofía de Ortega y Gasset)
- Epistolarios de trasfondo orteguiano.* Diego Núñez 214
(María Zambrano y Pablo de Andrés Cobos, *De ley y de corazón.*
Historia epistolar de una amistad. Cartas (1957-1976),
edición de Soledad de Andrés Castellanos
y José Luis Mora García)
- Del amor y la vida en Julián Marías.*
Juan Manuel Monfort Prades 217
(Rafael Hidalgo Navarro, *Julián Marías. Retrato de un*
filósofo enamorado)

TESIS DOCTORALES

- Patrimonio histórico, historia y ética en Ortega y Gasset.*
Fundamentos para una ética aplicada al patrimonio histórico.
Julio Samuel Badenes Almenara 221
- La cultura en Ortega. Ámbito en el que se realiza la vida humana.*
Juan Manuel Monfort Prades 222
- Pulimento raciovitalista del concepto de derecho: una lectura del*
concepto de derecho desde la realidad radical, con la lente
del pensamiento orteguiano.
Henry Roberto Solano Vélez 223

<i>El lenguaje –visto desde Ortega y Heidegger–, y la fundamentación filosófica de la psicoterapia conversacional.</i> Ana María Zlachevsky Ojeda	225
BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2011 Ascensión Uña	227
Relación de colaboradores	237
Normas para el envío y aceptación de originales	241
¿Quién es quién en el equipo editorial?	247
Table of Contents	251

José Ortega y Gasset

Notas de trabajo sobre Calderón de la Barca*

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 conservadas en el Archivo de la Fundación en la carpeta titulada por su autor: “Calderón”, con 24 hojas y signatura 27/6; la carpeta: “Encontradas en Calderón de la Barca. Tomo II (Ed. Garnier). Probablemente de Lisboa” de mano de Soledad Ortega, con signatura: 29/34 que consta de 6 hojas. También se encuentra una carpetilla titulada: “Autos: Tomo VI / Calderón de la Barca. 1717 (imp. Ruiz de Murga)” con una hoja hallada en el mencionado libro, y signatura: 31/2/16, dentro de la carpeta titulada por Soledad Ortega: “Notas encontradas en libros”, que a continuación reproducimos en nota al pie, por ser el criterio de edición publicar carpetas completas¹.

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

¹ Gordon Craig [¹]

Rouché – *L'art theatrale moderne* [²] –

[¹] Edward Gordon CRAIG, 1872-1966, actor, productor y director de escena británico, autor de dos ensayos renovadores del espacio dramático: *El arte del teatro* (1905) y *Hacia un nuevo teatro* (1912)]

[²] Jacques ROUCHÉ, *L'art théâtrale moderne*. París: Corneli, 1910]

Cómo citar este artículo:

Ferreiro Lavedán, I. y González Alcázar, F. (2012). Notas de trabajo sobre Calderón de la Barca. *Revista de Estudios Orteguianos*, (25), 7-25.
<https://doi.org/10.63487/reo.429>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 25. 2012
noviembre-abril



La carpeta titulada “Calderón” se podría fechar en los años posteriores a 1940 por diversos motivos. En primer lugar, por la referencia que hace el autor al “Instituto”, para buscar allí el libro de Faulhaber sobre Calderón de la Barca y, que bien pudiera ser el Instituto de Filología del CSIC creado en 1940. Además, estas notas forman parte de los materiales de trabajo que Ortega utilizó para su obra *Papeles sobre Velázquez y Goya*, publicada en 1950. Y en concreto sirvieron de base para un apartado de la segunda sección llamado “Formalismo” (VI, 705-720); en el que trata del ambiente cultural literario madrileño cercano a Velázquez.

Las otras notas que dedica a Calderón son a propósito de su lectura del libro *Teatro de Calderón* en editorial Garnier de 1883, que es la edición que maneja, y de la que toma apuntes de dos comedias: *El Alcalde de Zalamea* y *La niña de Gómez Arias*. Notas a las que no podemos atribuir una fecha determinada, aunque de esta última obra cite algunos pasajes en *Papeles sobre Velázquez y Goya* (VI, 714-715).

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.

Presentamos las notas tal y como aparecen ordenadas en las carpetas citadas, 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.

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: Pedro CALDERÓN DE LA BARCA, *Autos sacramentales*, edición de Ángel VALBUENA PRAT. Madrid: Espasa-Calpe, 1940.

Los libros relacionados con las notas que se han consultado fuera de la biblioteca de la Fundación son: Michael von FAULHABER, *Calderón der Meistersänger de Bibel in der Weltliteratur*, en *Zeitfragen und Zeitaufgaben*. Friburgo: Herder, 1915; Félix Lope de VEGA, *A doña Marcela del Carpio, su hija*, dedicatoria a *El remedio en la desdicha*, en *Comedias*, edición, prólogo y notas de Justo GÓMEZ OCERÍN y Ramón María TENREIRO. Madrid: ediciones de “La Lectura”, 1920, tomo I; Félix Lope de VEGA, *La Circe, con otras rimas y prosas*. Madrid: imprenta de la viuda de Alonso Martín, 1624; *Rimas de Lope de Vega Carpio*. Sevilla: Clemente Hidalgo, 1604; Félix Lope de VEGA, *La Dorothea. Acción en Prosa*. Madrid: Imprenta del Reino, 1632; Francisco de CÓRDOBA (Abad de Rute), *Examen del “Antídoto” o Apología de las “Soledades”*, (c. 1615), publicado por vez primera en Miguel ARTIGAS, *Don Luis de Góngora y Argote: Biografía y estudio crítico*. Madrid: tipografía de la Revista de Archivos, 1925; Luis de GÓNGORA, *Fábula de Polifemo y Galatea*, en *Obras en verso del Homero español*. Madrid: imprenta de la viuda de L. Sánchez, 1627; Luis de GÓNGORA, *Las soledades*, en *Obras en verso del Homero español*. Madrid: imprenta de la viuda de L. Sánchez, 1627; Lucien-Paul THOMAS, *Góngora et le gongorisme considérés dans leurs rapports avec le marinisme*. París: Champion, 1911; Jacques ROUCHÉ, *L’art théâtral moderne*. París: Corneli, 1910; Dámaso ALONSO, *Góngora y el gongorismo*, tomo VI de *Obras completas*. Madrid: Gredos, 1982; Cayetano ROSELL ed. de, *Poetas líricos de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Rivadeneyra, 1856, tomo 38 de la Biblioteca de Autores Españoles; Agustín de AMEZÚA, *Lope de Vega en sus cartas. Introducción al epistolario de Lope de Vega Carpio*. Madrid: Escelicer, 1940.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

Notas de trabajo sobre Calderón de la Barca

***1

*2

¿No es también bodegonero Cervantes? ¿Cómo precisar lo que hay de común entre él y Velázquez³?

¿Por qué cuando el español *viene a sí* (se liberta en lo esencial de influjos y se siente capaz de querer ser él y hacer lo suyo) es bodegonero?

Lo opuesto al amaneramiento del francés.

La mayor parte de las "Novelas ejemplares"⁴ son gloriosos bodegones.

*5

Todo este fuego, todo este incendio que es Calderón⁶ sabe a ceniza.

¹ [27/6]

² [27/6/1]

³ [Se refiere al escritor Miguel de CERVANTES SAAVEDRA, (1547-1616) y al pintor Diego RODRÍGUEZ DE SILVA Y VELÁZQUEZ (1599-1660). En *Meditaciones del Quijote* (1914) leemos: "Los bastidores del retablo que anda mostrando maese Pedro son frontera de dos continentes espirituales. Hacia dentro, el retablo constriñe un orbe fantástico, articulado por el genio de lo imposible: es el ámbito de la aventura de la imaginación, del mito. Hacia fuera, se hace lugar un aposento donde se agrupan unos cuantos hombres ingenuos, de éstos que vemos a todas horas ocupados en el pobre afán de vivir. En medio de ellos está un mentecato, un hidalgo de nuestra vecindad, que una mañana abandonó el pueblo impelido por una pequeña anomalía anatómica de sus centros cerebrales. Nada nos impide entrar en este aposento: podríamos respirar en su atmósfera y tocar a los presentes en el hombro, pues son de nuestro mismo tejido y condición. Sin embargo, este aposento está a su vez incluso en un libro, es decir, en otro como retablo más amplio que el primero. Si entráramos al aposento, habríamos puesto el pie dentro de un objeto ideal, nos moveríamos en la concavidad de un cuerpo estético. (Velázquez, en las *Meninas*, nos ofrece un caso análogo: al tiempo que pintaba un cuadro de reyes, ha metido su estudio en el cuadro. Y en *Las hilanderas* ha unido para siempre la acción legendaria que representa un tapiz a la estancia humilde donde se fabricó)", I, 808-809]

⁴ [Miguel de CERVANTES, *Novelas ejemplares de Miguel de Cervantes Saavedra*. Madrid: Imprenta de Juan de la Cuesta, 1613]

⁵ [27/6/2]

⁶ [Pedro CALDERÓN DE LA BARCA, 1600-1680]

En Calderón ⁷ /la poesía hace⁸ de la vida un juego y luego juega con su propio juego. Espejos que se espejan sin fin. Terrible vacío de sustancialidad. No hay donde hacer pie. La vida es sueño y eso es broma, fantasmagoría⁹. Es decir que el sueño es a su vez sueño y así encapsulado sueño en sueño hasta el infinito. Se comprende el entusiasmo de los Schlegel –la “ironía”¹⁰.

*11

Orden: para acabar en la inautenticidad.

Fel[ipe] IV tan buen rey como Carlos III¹².

El atropellamiento en nuestra literatura: “allá va”. Esencialmente farragosa.

*13

“Amor, honor y poder”¹⁴

⁷ el arte juega [tachado]

⁸ [Superpuesto]

⁹ [“Tenía razón Calderón en un sentido aun más concreto y trivial de lo que él supuso: por lo pronto, la vida es sueño, porque es sueño toda realidad que no se captura a sí misma, que no toma plena posesión de sí misma, que se queda dentro de sí y no logra, a la vez, evadirse de sí misma y estar sobre sí. Y no hay distinción entre el hombre inculto y el hombre de ciencia: también el físico es sonámbulo y lo es no sólo en su vida común sino que también al hacer su física, al crear su ciencia sonambuliza. La física es sueño, un sueño matemático. El único intento que el hombre puede hacer para despertar, para *acordar* y vivir con entera lucidez consiste precisamente en filosofar. De suerte que nuestra vida es, sin remedio, una de estas dos cosas: o sonambulismo o filosofía”, *La razón histórica*. [Curso de 1944], IX, 683]

¹⁰ [August Wilhelm SCHLEGEL (1767-1845) y Friedrich SCHLEGEL (1772-1829). A los hermanos Schlegel se debe en buena medida la fortuna europea de Calderón –a pesar de conocer una parte reducida de su obra teatral, como indicó en su día Menéndez Pelayo, crítico con el escritor español– y en una especial proyección de su papel como poeta cristiano, nacional y, por tanto, romántico, valorado por encima de otros dramaturgos como Shakespeare, durante el primer Romanticismo. De todas las teorías poéticas en que trabajaron ambos hermanos –desde los principios de la crítica literaria, el comparatismo y hasta el mito– Ortega destaca el crucial papel que Friedrich atribuye al concepto de ironía, renovando su antigua filiación de tropo retórico (antífrasis) y de método socrático, y relacionándolo con la paradoja y el distanciamiento del autor respecto de su obra. Esa visión lúdica de la obra de arte pertenece a los grandes autores irónicos como Goethe, Shakespeare y Cervantes, y en general fue deslizándose hacia el subjetivismo propio de la nueva teoría del genio creador. No obstante, la llamada posteriormente “ironía romántica” es un concepto más cercano a la filosofía (“la auténtica patria de la ironía”, escribe Friedrich) que a la teoría de la literatura, cristalizando esta vía, como es conocido, desde este primer círculo romántico de finales del XVIII, en la obra de Friedrich Nietzsche]

¹¹ [27/6/3]

¹² [FELIPE IV DE AUSTRIA (1605-1665) y CARLOS III DE BORBÓN (1716-1788), reyes de España]

¹³ [27/6/4]

¹⁴ [Pedro CALDERÓN DE LA BARCA, *Amor, honor y poder*, de 1623, primera comedia conocida de Calderón]

La Infanta, Enrico y el Rey son como la incorporación de cada una de esas entidades que actúan radicalmente y por su radicalismo chocan entre sí produciendo el conflicto.

*15

El efecto que hoy nos produce que se concediesen títulos de oficios que no tienen realidad (pero sí muy pena¹⁶ paga en ducados) – y no sólo a indígenas sino a testas coronadas⁽¹⁾ y grandes figuras del exterior es incongruente con lo que ese hecho significaba entonces.

Nosotros vivimos principalmente el mundo o dimensión de la eficiencia (y en este sentido, de la realidad) – ellos vivían principalmente el mundo de las formas y la ornamentalidad.¹⁷ Tal título (por razones de pasado y entonces eficiente) tenía gran figura – pues... ¿qué más se le podía pedir? Que sirviese de algo era cosa muy secundaria¹⁸.

— — — — —

⁽¹⁾ Por ej[emplo] Felipe IV hace al Duque da Modena (retr[atado] por Velázquez) general de las Flotas del Cantábrico y el Atlántico que no existían pero con 14.000 ducados.

*19

Siglo XVII

Estos poetazos y escritores –Lope, Quevedo, Calderón²⁰– tienen algo de enormes saurios que vemos y oímos como existiendo en un premundo desaparecido, ajeno²¹ a lo humano y sin comunicación con él.

¹⁵ [27/6/5]

¹⁶ [Podría querer decir “buena, pero se lee “pena”]

¹⁷ Ese [tachado]

¹⁸ [“Se vive siempre dentro de formas; es decir, todo lo que en nuestra vida hacemos, aunque se origine espontáneamente dentro de nosotros estimulado por las ocasiones de la vida, se realiza dentro de cauces o moldes preexistentes que hemos aprendido de nuestro contorno. Es sumamente raro que una acción vital se desarrolle y cumpla según líneas que sean también invención originaria. Esto acontece en todos los órdenes. Los actos políticos del ciudadano o súbdito y del gobernante fluyen conforme a pautas más o menos establecidas, pero lo mismo acontece con nuestros sentimientos y pasiones. En cuanto al pensar, bien claro es que no sólo se produce dócil a la estructura formal de nuestra lengua, sino más concretamente siguiendo a preferencias estilísticas de la época”, en *Papeles sobre Velázquez y Goya* (1950), VI, 707]

¹⁹ [27/6/6]

²⁰ [Félix Lope de VEGA Y CARPIO (1562-1635) y Francisco de QUEVEDO Y VILLEGAS (1580-1645)]

²¹ y sin [tachado]

*22

La gran pirotecnia de Calderón²³.

*24

Es un siglo pedantísimo – sobre todo en Italia y España.

Es pedante una época cuando la cultura no es auténtica, no emerge de dentro allí engendrada sino que es algo que está ya ahí fuera y la relación con lo cual consiste en adquirirlo y ostentarlo. Cultura ornamental, presea, dije. De aquí el afán de ostentar ese “saber” en los momentos menos oportunos²⁵.

*26

Perlas, aljófares, cristal, néctar, nácar, /rosicler/²⁷... cursilería de nuestra poesía.

Y lo más incomprensible es cómo aguantaban la eterna repetición de lo mismo²⁸.

²² [27/6/7]

²³ [“Como no puedo exponer aquí a fondo cuál era la estructura del alma colectiva que sostenía todo eso, me abstengo también de sugerir las cosas que lleva a pensar el hecho de que el más grande poeta de aquel tiempo se dedicase con tal asiduidad a tales, llamémosles, juegos”, en *Papeles sobre Velázquez y Goya* (1950), VI, 716]

²⁴ [27/6/8]

²⁵ [“Unos y otros están haciendo lo que hacen precisamente porque no saben, en verdad, qué hacer, porque la vida política, como la vida artística, ha dejado de ser auténtica y ha caído, por ahora –como otras veces durante el pretérito humano– en esencial inautenticidad. Pero sobre este tema, el más antiguo en mi pensamiento y más constante –el de la autenticidad e inautenticidad de la vida–, no puedo ahora decir ni una palabra, porque el tiempo no me deja, me lleva atado codo con codo, como un malhechor. Mas es ya suficientemente claro que de esa falta de claror en tales dimensiones secundarias de la vida, como la política, sólo se puede, de verdad, salir haciendo lo que en toda crisis humana se ha hecho, a saber, restaurar la autenticidad de la vida, rehaciendo sus bases mismas –esto es, volviendo a empezar de nuevo la aclaración de los temas fundamentales, poniendo en punto y a la altura de la actual experiencia histórica el repertorio básico de ideas, volviendo, en suma, a nacer intelectualmente”, *La razón histórica. [Curso de 1940]*, IX, 527-528]

²⁶ [27/6/9]

²⁷ [Superpuesto]

²⁸ [“En arte es nula toda repetición. Cada estilo que aparece en la historia puede engendrar cierto número de formas diferentes dentro de un tipo genérico. Pero llega un día en que la magnífica cantera se agota. Esto ha pasado, por ejemplo, con la novela y el teatro romántico-naturalista. Es un error ingenuo creer que la esterilidad actual de ambos géneros se debe a la ausencia de talentos personales. Lo que acontece es que se han agotado las combinaciones posibles dentro de ellos”, en *La deshumanización del arte e ideas sobre la novela* (1925), III, 85]

*29

Calderón

Leer en Madrid.

Autos – en Clásicos Lectura con prólogos Valbuena³⁰.

Libro sobre Calderón de Valbuena³¹.

Faulhaber. Cal[derón] der Meistersänger der Bibel in der Weltliteratur + *Zeitafragen und Zeitaufgaben* Friburgo – 1915 – estará en Instituto³².

*33

Requiebro

Ya en Lope – Dedicatoria a su hija Marcela, “El Remedio en la desdicha” – Ocerín, 56³⁴ –

Las estrofas de Calderón y, en general, a lo que tienden todas las formas de estos líricos (no Góngora³⁵) es a una combinación de gesto movido que se recoge sobre sí, bajo la cual está la misma imagen que dio lugar a que surgiese la expresión “requiebro”. Es lo español por excelencia!!³⁶

²⁹ [27/6/10]

³⁰ [Pedro CALDERÓN DE LA BARCA, *Autos sacramentales*, edición de Ángel VALBUENA PRAT. Madrid: Espasa-Calpe, 1940, Clásicos Castellanos, 2 vols.]

³¹ [De toda la obra crítica que Valbuena dedicó a Calderón, Ortega parece referirse a Ángel VALBUENA PRAT, *Calderón. Su personalidad, su arte dramático, su estilo y sus obras*. Barcelona: Juventud, 1941]

³² [Michael von FAULHABER, *Calderón der Meistersänger der Bibel in der Weltliteratur*, en *Zeitfragen und Zeitaufgaben*. Friburgo: Herder, 1915. “Instituto” puede referirse al Instituto de Filología del CSIC creado en 1940, heredero de los seminarios del Centro de Estudios Históricos]

³³ [27/6/11]

³⁴ [“Pero si es más obligación acudir a la sangre que al ingenio favoreced el mío con leerla, supliendo con el vuestro los defectos de aquella edad, pues en la tierna vuestra me parece tan fértil (si no me engaña amor), que pienso que le pidió la naturaleza al cielo para honrar alguna fea, y os le dio por yerro; a lo menos a mis ojos les parece así, que en los que no os han visto pasará por requiebro. Dios os guarde y os haga dichosa, aunque tenéis partes para no serlo, y más si heredáis mi fortuna, hasta que tengáis consuelo, como vos lo sois mío”, en Félix Lope de VEGA, *A doña Marcela del Carpio, su hija*, dedicatoria a *El remedio en la desdicha*, en *Comedias*, edición, prólogo y notas de Justo GÓMEZ OCERÍN y Ramón María TENREIRO. Madrid: ediciones de “La Lectura”, 1920, tomo I, p. 56]

³⁵ [Luis de GÓNGORA Y ARGOTE (1561-1627)]

³⁶ [“Aquel pueblo entendía de estilo en las actitudes, y esto quiere decir que cultivaba el arte formal de éstas y ponía a esa carta en buena parte su fortuna de atención. Ya en su *Dorotea* subraya Lope de VEGA: «La mayor gracia en ellas (las mujeres) y los hombres es el andar bien». Todo esto pertenece a un tema todavía intacto: la historia del *garbo* en España”, en *Papeles sobre Velázquez y Goya* (1950), VI, 711]

¿Qué se llamaba “requiebro” antes ³⁷ y para poder significar el uso que le da Lope y que aún seguimos dándole? ¿Era ya la suerte taurina?³⁸

*39

Es típico de la inautenticidad de esta época, al menos en letras, que el poeta mismo se burla, a veces, luego de lo que en serio hizo antes. Lo cual da medida del poco calado que a esta seriedad pertenecía.

Montesinos – Lope – Líricas I⁴⁰ – dice: “no pasó *mucho* tiempo sin que los mismos autores de romances famosos escribieran otros satíricos contra su propia obra, o por lo menos contra la de sus imitadores más tenaces”. XXIV.

*41

El éxito de Don Rodrigo Calderón en la horca se parece no poco al éxito de una escena *guapa* de Lope o Calderón⁴². La vida /es vista como/⁴³ sigue consis-

³⁷ de [tachado]

³⁸ [“Uno de los caracteres que distinguen una forma normal de un formalismo es precisamente su frecuencia, y en Calderón representan un componente de primer orden en la arquitectura de sus obras teatrales. Debían producir en el público un efecto parejo al que en las corridas de toros suscitaban los *quites*. Porque el quite consistía en una serie de lances, cuyo proceso estaba preestablecido, que terminaban con otro de movimiento muy breve en que el toro quedaba fijo y cuadrado. El placer del espectador residía en que desde su comienzo sabe de qué «suerte» se trata y va contemplando la mayor o menor precisión con que es ejecutada y sobre todo el capotazo final donde la escena toda parece venir a recogerse y concentrarse. Al leer hoy una de estas estrofas de Calderón nos parece oír al cabo de ella algo así como un ¡olé! que debía resonar en los patios madrileños y en el teatro del Buen Retiro”, en *Papeles sobre Velázquez y Goya* (1950), VI, 716]

³⁹ [27/6/12]

⁴⁰ [En José F. MONTESINOS, “Prólogo” a *Lope de Vega. Poesías líricas*. Madrid: ediciones de “La Lectura”, 1925, Clásicos Castellanos 68, II volúmenes, leemos: “Un tipo de creación generalmente gustado trae consigo la repetición casi mecánica, atolondrada e inepta; pero la obra en que el espíritu de toda una tendencia cristaliza permanece perennemente. Los veneros no eran muy ricos y se agotaron pronto. No pasó mucho tiempo sin que los mismos autores de romances famosos escribieran otros satíricos contra su propia obra, o por lo menos contra la de sus imitadores más tenaces”, tomo I, p. XXIV]

⁴¹ [27/6/13]

⁴² [Ortega recuerda la anécdota de la inmensa popularidad que desató el gesto “airoso” de Rodrigo Calderón ante su pena capital: “¿No es esto formalismo? Nótese que en el caso de don Rodrigo Calderón se da de lado a cuanto es contenido de la vida y especialmente a la seria sustancia de ésta para quedarse sólo con una línea estilística de alta retórica muscular. Ella bastó para que quede como héroe en la historia de España este hombre –ni por sus hazañas ni por sus crímenes, sino simplemente por su modo de subir al cadalso. Aún sigue viviendo en nuestra lengua como «don Rodrigo en la horca». ¿Cabe más peregrina forma de inmortalidad?”, *Papeles sobre Velázquez y Goya* (1950), VI, 711-712]

⁴³ [Superpuesto]

tiendo – no en una trayectoria sino en una serie discontinua de “suertes” (de toreo) o de coplas. (La lírica más típica y que más se gustaba –véase Calderón– era una serie de “coplas”).

*44

Lope de Vega

Por lo mismo que flota en el presente, que su hacer le es fácil está siempre retrasado respecto de las grandes innovaciones⁴⁵. Por eso se pasa la vida al estricote de otros. Tiene que seguir a Cervantes en la novela. A Góngora en el verso (Circe⁴⁶), a otros en el teatro.

Es curioso que era un tiempo irreflexivo, lanzado al uso y periódicamente inseguro de sí mismo, de su vía, de lo que había hecho. Por ej[emplo] en la epístola a Arguijo⁴⁷ –426–

*48

El acierto /de algunos poetas, prosistas/⁴⁹ en el uso de algunas palabras descubrió a las gentes la delicia de la palabra como tal y extremosos en todo, el vocabulario de pronto se los *extrañó*. Se espantaban ante un vocablo, como la mula ante una sombra. Se toma odio y repugnancia a unos, se siente deliquio ante otros. Se hacen innumerables listas de palabras deseable o indeseables (V. Dorotea⁵⁰ y la defensa de Góngora del abad de Rute⁵¹), de términos caracte-

⁴⁴ [27/6/14]

⁴⁵ [“El poeta de este tiempo no es ya Lope de Vega, que, salvo en sus momentos de adaptación a las nuevas modas, versifica desde su propio íntimo ser, con admirable y natural fluencia de gran río seguro siempre de la abundancia sabrosa de sus aguas. El poeta del tiempo es Calderón”, en *Papeles sobre Velázquez y Goya* (1950), VI, 713]

⁴⁶ [Félix Lope de VEGA, *La Circe, con otras rimas y prosas*. Madrid: imprenta de la viuda de Alonso Martín, 1624]

⁴⁷ [Las *Rimas de Lope de Vega Carpio*. Sevilla: Clemente Hidalgo, 1604, dedicadas al poeta Juan de Arguijo, tuvieron una compleja vida editorial, siendo la edición más famosa la de 1609, por incluir el *Nuevo arte de hacer comedias de este tiempo*, que es a la que parece referirse Ortega. En los muy conocidos versos iniciales de la dedicatoria leemos: “¿A quién daré mis rimas / y amorosos cuidados, / de aquella luz traslados, / de aquella esfinge enigmas? / ¿A quién mis escarmientos? / ¿A quién mis fatigados pensamientos?”, y en algunos de los siguientes (Esto os doy, aunque veo / que es agua en ruda mano. / El don es pobre y llano; / alto y rico el deseo. / Cisne de amor perezco; / la voz postrera a vuestro nombre ofrezco”]

⁴⁸ [27/6/15]

⁴⁹ [Superpuesto]

⁵⁰ [Félix Lope de VEGA, *La Dorotea. Acción en Prosa*. Madrid: Imprenta del Reino, 1632]

⁵¹ [Francisco de CÓRDOBA (Abad de Rute), *Examen del “Antídoto” o Apología de las “Soledades”*, (c. 1615), publicado por vez primera en Miguel ARTIGAS, *Don Luis de Góngora y Argote: Biografía y estudio crítico*. Madrid: tipografía de la Revista de Archivos, 1925, pp. 400-467]

rísticos de un escritor⁵².

En un soneto del tomo //

La Circe (ed. fotogr.[afiada] 227):

pero no he de creer que eres Poeta,
aunque digas Ostenta, Brilla y Liba,
con lo demás durillo relevante⁵³.

*54

El verso es ciertamente música, pero no se advierte que más que música es danza. En el verso el alma danza. Más que melodía es ritmo⁵⁵.

*56

Góngora está ya harto de lo zafia que suele ser la poesía castellana y para evitarlo se espirita, /se eteriza/⁵⁷, se larga al empíreo.

*58

⁵² [En apenas tres sonetos de *La Dorotea*, recogidos en la antología de José F. MONTESINOS, se encuentra la famosa composición satírica de Lope de su acto V, escena II: "Pululando de culto, Claudio amigo, / minotaurista soy desde mañana; / derelinco la frasi castellana / vayan las Solitúdes conmigo. / Por precursora, desde hoy más que obligo / al aurora llamar bautista o Juana, / chamelote la mar, la roca rana / mosca del agua, y sarna de oro al trigo. / Mal afecto de mi, con tedio y murrio / cáligas diré ya, que no grigüescos / como en el tiempo del pastor Bandurrio. / Estos versos, ¿son turcos o tudescos? / Tu, Letor Garibay, si eres bamburrio, apláudelos, que son cultidiabescos", ed. cit., tomo I, p. 167]

⁵³ [El soneto referido es una sátira a la poesía gongorina: "Fabio, yo creo que eres más valiente / que pinta Homero al griego Telamonio, / más dichoso en amor que Marco Antonio, / y que el astuto Ulises elocuente. / Demóstenes no fue tan evidente, / como nos dan tus prosas testimonio; / ni fue tan liberal el Macedonio, / ni el severo Catón fue tan prudente. / Yo creo que no hay cosa tan perfeta, / tan linda, tan suprema, tan altiva, / tan docta, tan sutil, tan elegante; / pero no he de creer que eres poeta / aunque digas ostenta, brilla, y liba, / con lo demás durillo relevante". Se trata de una edición facsímil de *La Circe*, ed. cit., reproducida de la original en San Sebastián: Biblioteca Nueva, 1935, p. 227]

⁵⁴ [27/6/16]

⁵⁵ ["Así se explica que el «Don Juan» sea casi por entero pura prosa a quien se ha puesto el arreo del verso, subrayando lo que tiene de externo arreo, charretera y gualdrapa. Pero esto es precisamente una de las causas de su popularidad. Porque el verso es primitivamente —y el pueblo es siempre primitivo— no contenido poético, sino ese misterioso «prestigio» que de pronto sobreviene a la palabra cuando se ve a sí misma cristalizada en metro y rima", "La estrangulación de «Don Juan»" (1935), V, 385]

⁵⁶ [27/6/17]

⁵⁷ [Superpuesto]

⁵⁸ [27/6/18]

Corte

Góngora llama a Madrid “Corte envainada en una villa”.

Cit. en Artigas, 114⁵⁹.

*60

Todas estas contiendas entre los escritores –Góngora, Lope, etc.– son soeces⁶¹. ¿Por qué es soez el español?⁶²

*63

Culteranismo

La “conversión” de Góngora – Polifemo⁶⁴

⁵⁹ [“La vuelta de la Corte a Madrid debió contribuir notablemente a su engrandecimiento. Góngora expresó al llegar su admiración en aquel soneto: *Ni lo no sufre márgenes ni muros / Madrid, o peregrino, tú que pasas; ...*, y si puede esgrime la sátira, tomándola con el Manzanares y su puente: *Señora doña puente Segoviana / cuyos ojos están llorando arena...*, y contra las posadas y las camas (*patria común de la nación bermeja*), de la *Corte envainada en una villa*, pensemos que de regreso, al montar en su mula, camino de Córdoba, dejaba en la Corte unas cuantas esperanzas muertas”, en Miguel ARTIGAS, *Don Luis de Góngora y Argote: Biografía y estudio crítico*, ed. cit., p. 114]

⁶⁰ [27/6/19]

⁶¹ [“No puedo leer a Góngora –como a Lope– sin sentir a la vez fervor y terror. Porque en ellos lo egregio y perfecto confina siempre con lo bárbaro y atroz. El «culto» Góngora tenía un alma inculta, rústica, bárbara. Imagina uno de sus amores con mujeres que no se lavaban, envueltas en muchas, muchas faldas de telas muy toscas. Es penoso, es azorante, recibir una imagen divina, como algunas de Góngora, arropada en un tufo de labriego y de redil”, “Góngora. (1627-1927)”, IV, 179]

⁶² [Artigas recopila algunas de las polémicas que Góngora sostuvo con sus colegas escritores en Madrid (con Quevedo, el padre Pineda, Juan de Jáuregui, Luis Carrillo y Sotomayor), en cuyas discusiones se mezclaban entre versos todo tipo de insultos con debates literarios. Sobre la polémica con Lope de Vega, a quien se acusa de haber traicionado su primer apoyo a los grandes poemas de Góngora, a que alude la nota de Ortega, escribe Artigas a modo de resumen: “Estas contradictorias indecisiones, hijas del carácter débil e impresionable de Lope, y aquel empeño de atraer al temido rival, manifiesto en su correspondencia con el Duque de Sesa, que obedecía, sin duda, en el hombre celebrado y aplaudido sin reservas, al deseo muy humano de conquistar la última trinchera, el último fuerte visible y resistente, desde donde le atacaba sin piedad y con ingenio, no podían ser gratas al orgulloso poeta cordobés, el cual, huyendo, sin duda, del escándalo, de tan molestas burlas y de alusiones tan mortificantes, jamás pudieron conseguir sus amigos que terminase la segunda *Soledad*”, Miguel ARTIGAS, *Don Luis de Góngora y Argote: Biografía y estudio crítico*, ed. cit., p. 141]

⁶³ [27/6/20]

⁶⁴ [Luis de GÓNGORA, *Fábula de Polifemo y Galatea*. Como es conocido, las obras mayores de Góngora se leyeron públicamente en ciertos cenáculos madrileños entre 1613 y 1615, y con correcciones y arreglos, quedaron fijadas en el “Manuscrito Chacón” (c. 1625-1628). La primera edición de su obra poética fue a cuidado de Juan López de Vicuña, *Obras en verso del Homero español*. Madrid: imprenta de la viuda de L. Sánchez, 1627]

Soledades⁶⁵ es de 1612 según Artigas⁶⁶.

*67

Calderón

La pedantería de D. Pedro Calderón es morrocotuda.

*68

Góngora tiene conciencia de que lo que hace es sólo iniciar algo. Véase Artigas –281⁶⁹– Tiene razón ¿Por qué –como siempre en España– no se desenvuelve su iniciación? Se le copia mecánicamente que es todo lo contrario. Lo dulce, suave, pulido se deja y se repite lo monstruoso.

*70

Explicar por qué es un gozo decir en vez de “el amante de Galatea”, Monóculo galán de Galatea –⁷¹

⁶⁵ [Luis de GÓNGORA, *Soledades*. Véase la nota anterior]

⁶⁶ [“Se ha venido repitiendo que don Luis de Góngora se estableció en Madrid el año de 1612. Se ha dicho también que fue en una de las Academias de Madrid donde leyó don Luis por primera vez el *Polifemo* y las *Soledades*. Creo que ha quedado bien claro que el *Polifemo* y las *Soledades* fueron escritos, o por lo menos acabados, en Córdoba, y que desde allí se enviaron a Madrid”, Miguel ARTIGAS, *Don Luis de Góngora y Argote: Biografía y estudio crítico*, ed. cit., p. 142]

⁶⁷ [27/6/21]

⁶⁸ [27/6/22]

⁶⁹ [Artigas parafrasea parte de una carta atribuida a Góngora que escribió en su defensa ante los intensos ataques que recibió como respuesta a sus poemas mayores: “A costa de su trabajo cree que la lengua castellana ha llegado a la perfección y altura de la latina, y las dificultades y lunares que le señalan son propios del lenguaje heroico, que ha de ser diferente de la prosa y digno de personas capaces de entenderle: «Caso que fuera error, me holgara de haber dado principio a algo; pues es mayor gloria empezar una acción que concluir la», Miguel ARTIGAS, *Don Luis de Góngora y Argote: Biografía y estudio crítico*, ed. cit., pp. 280-281]

⁷⁰ [27/6/23]

⁷¹ [El soneto XC, de la colección *Poetas líricos de los siglos XVI y XVII*, colección ordenada por don Adolfo de CASTRO. Madrid, Rivadeneyra, 1854, 2 vols., tomo I, p. 437, contiene el soneto titulado *Contra lo que dijeron mal del Polifemo de Don Luis* en el que leemos: “Pisó las calles de Madrid el fiero / Monóculo, galán de Galatea, / y cual suele tejer bárbara aldea / sogas de gozques contra forastero”. Parece que Ortega tomó la referencia en el libro de Artigas, ed. cit., pp. 136 y 268, donde el autor da noticia de este famoso soneto escrito por Góngora, como reacción a las críticas con que se había acogido al *Polifemo* y las *Soledades*: “Las primeras noticias que tuvo don Luis del recibimiento que a sus dos grandes poemas se les había hecho en la Corte no fueron muy halagüeñas. El mal humor que las críticas contra el *Polifemo* le causaron desahogólo en aquel soneto”]

Obras completas

Poetas líricos del siglo XVI y XVII –uno y comprar otro⁷³–

Góngora

Thomas Góng[ora] et le gongorisme⁷⁴

Amado Alonso⁷⁵

Pedro de Espinosa –

Tomo?⁷⁶

⁷² [27/6/24]

⁷³ [Ortega parece indicar que tiene el volumen primero de la Biblioteca de Autores Españoles, número 32 y que le falta el segundo, número 42. La obra de Góngora está publicada en el tomo I entre las páginas 427-553 de *Poetas líricos de los siglos XVI y XVII*, colección ordenada por don Adolfo DE CASTRO. Madrid: Rivadeneyra, 1854, 2 vols. En su artículo sobre el centenario gongorino Ortega revela esta fuente: “(Cito según la «Biblioteca de Autores Españoles»; no tengo otra edición, salvo la nueva de las *Soledades*, hecha por Dámaso Alonso. No soy erudito)”. Y en la nota al pie sobre Alonso afirma: “El prólogo a esta edición me parece lo más pulcro que se ha dicho sobre Góngora”. Ambas citas en “Góngora. 1627-1927” (1927), IV, 179]

⁷⁴ [Lucien-Paul THOMAS, *Góngora et le gongorisme considérés dans leurs rapports avec le marinisme*. París: Champion, 1911]

⁷⁵ [Amado ALONSO, 1856-1952, filólogo y representante, como Dámaso Alonso, de la escuela teórico-literaria de la Estilística hispana. Puede por ello darse cierta confusión con Dámaso ALONSO, 1898-1990, poeta y crítico español que, desde momentos cercanos al centenario de Góngora en 1927, dedicó gran parte de sus trabajos filológicos al estudio de su obra. Y Amado Alonso estuvo en España por entonces y tuvo que ver también con esta celebración en una u otra manera. Ortega manifiesta su admiración por la edición de las *Soledades* de Dámaso Alonso (ed. cit., IV, 179), de cuyo prólogo recoge ideas citadas en estas notas, leídas también en Artigas, como las listas de palabras cultistas, o la “conversión” de un Góngora dividido en dos etapas por la crítica. Quizás Ortega conociera además algunos de sus artículos publicados en *La lengua poética de Góngora* (Madrid: Anejo XX de la *Revista de Filología Española*, 1935, con añadidos posteriores), Premio Nacional de Literatura con ocasión del centenario gongorino]

⁷⁶ [Ortega parece buscar en qué tomo de las *Poetas líricas de los siglos XVI y XVII* (ed. cit., tomo II, pp. 1-44) se encuentra la antología de Pedro de ESPINOSA, *Flores de poetas ilustres* (Valladolid: imprenta de Luis Sánchez, 1605), por su importancia en la difusión del cultismo gongorino y los comentarios críticos que hace el editor Adolfo de Castro al respecto en su prólogo a las *Poetas líricas...* (pp. LXVII-LXVIII). En Artigas leemos: “Don Adolfo de Castro, que compartía esta opinión [Góngora siguió las huellas de Carrillo y Sotomayor en sus grandes poemas] en los apuntes biográficos de Góngora publicados en el tomo I de los poetas líricos del siglo [sic., en singular “siglo” como escribe Ortega en la nota] XVI y XVII de la Colección Rivadeneyra, rectifica en el segundo y añade algunas observaciones muy agudas. Para don Adolfo de Castro, Góngora era gongorino y culterano, ya en los sonetos y canciones que se imprimieron en las *Flores de poetas ilustres* de Espinosa, y su propósito fue continuar y perfeccionar el estilo de Garcilaso y Herrera. Nota también que los poetas de las *Flores* son en su mayor parte culteranos y quiere hacerle ya para entonces jefe de escuela”, Miguel ARTIGAS, *Don Luis de Góngora y Argote: Biografía y estudio crítico*, ed. cit., p. 249]

***77

*78

*Alcalde*⁷⁹

Parece expresarse en el total de esta comedia ⁸⁰ /una/⁸¹ convicción germi-
nante y ya un tanto extendida ⁸² de que la gente de abajo era mejor que la de
arriba. El término de este proceso puede encontrarse en la frase oficial de Don
Juan de Austria el otro⁸³.

*84

Alcalde de Zalamea

Ofrece excelente caso para un radical análisis de la gestación de una come-
dia calderoniana. Para lo cual lo primero es ver los problemas que al autor (a
un Autor ideal) plantea la proyección de una “historia” en el plano de *acción*
que es el teatro.

Éste necesita *figurar* la historia y no referirla. La “representación” es, claro
está, presentación. Pero hay mucho de la “historia” que no es presentable (por
motivos muy diferentes) y una parte de ella tiene que ser referida, por tanto,
“irrealizada”, a-dramatizada —en tanto, pues, ironizada en una dimensión irre-
al— irreal desde el // punto de vista del teatro. Acaso es ésta la dificultad mayor
del teatro (como en la pintura la tercera dimensión)⁸⁵.

⁷⁷ [29/34]⁷⁸ [29/34/1]

⁷⁹ [Pedro CALDERÓN DE LA BARCA, *El alcalde de Zalamea* (c. 1636). No hay referencias de
paginación en las notas para este drama, pero por la cercanía con la siguiente comedia citada (*La
niña de Gómez Arias*) y la referencia a la paginación es posible que leyera ambas en *Teatro de
Calderón de la Barca con un estudio crítico-biográfico y apuntes históricos y bibliográficos sobre cada come-
dia por García-Ramón*. París: Librería española de Garnier hermanos, 1883, tomo II]

⁸⁰ la [tachado]⁸¹ [Superpuesto]⁸² que [tachado]⁸³ [Juan José de AUSTRIA, 1629-1679, hijo natural de Felipe IV]⁸⁴ [29/34/2]

⁸⁵ [“Pues bien, señores, lo mismo pasa en el Teatro, que es el «como si» y la metáfora corpo-
rizada —por tanto, una realidad ambivalente que consiste en dos realidades, la de actor y la del
personaje del drama que mutuamente se niegan. Es preciso que el actor deje durante un rato de
ser el hombre real que conocemos y es preciso también que Hamlet no sea efectivamente el hom-
bre real que fue. Es menester que ni uno ni otro sean reales y que incesantemente se estén des-
realizando, neutralizando, para que quede sólo lo *irreal* como tal, lo imaginario, la pura fantas-
magoría”, *Idea del teatro. Una abreviatura* (1946), IX, 840]

*86

Había que hacer la *ética* de la obra calderoniana: dibujo del *ethos* o ⁸⁷ perfiles ejemplares de comportamientos que parecen vigentes o –si es caso– señalados por Calderón.

*88

Alcalde de Zalamea

La figura de Don Mendo es trivial ⁸⁹ chafarrinón tomado tópicamente del tópico de la vieja novela picaresca con una ligera resonancia del Quijote. Mas, por lo mismo, es importante hacer notar el valor diferente que de aquellas figuras tiene. Allí –en el Quijote y en la novela picaresca– la comicidad del hidalgo –sea por su pobreza, sea por su locura– significan sólo ⁹⁰ subrayar las deficiencias de una clase social que ha quedado desplazada ya en la perspectiva social española. Supone que todo el mundo sabe que es una clase en histórica decadencia y sin poder social. Por eso empieza a ser ya fantasma y espectro de sí misma⁹¹. Sobre todo el Quijote supone // que es ya arcaica y que ⁹², con cierta ⁹³ dignidad, aunque ya ⁹⁴ /nada/⁹⁵ imponente, sólo se da donde lo arcaico pervive. Pero en uno y otro caso el hidalgo de quien se hace la burla es aún algo *que está ahí* si bien en el confín del horizonte⁹⁶.

⁸⁶ [29/34/3]

⁸⁷ modelos de [tachado]

⁸⁸ [29/34/4]

⁸⁹ mascarón [tachado]

⁹⁰ de [tachado]

⁹¹ ["Pero al tiempo que España es en la imaginación alemana un país lleno de sol, los españoles somos un pueblo fantasma a quien un conjuro ha tornado en piedra: somos una raza fósil con una historia desaforada y romántica. Calderón y López de Vega son para los alemanes los últimos españoles, y acaso tengan razón", "Notas de Berlín" (1905), I, 54]

⁹² sólo su peculiaridad [tachado]

⁹³ com [tachado]

⁹⁴ poco [tachado]

⁹⁵ [Superpuesto]

⁹⁶ [Estas reflexiones de Ortega sobre la "pintura de personajes" y las "figuras" que representan aparecen a sugerencia del apunte-prólogo a la comedia de Leopoldo García-Remón (ed. cit., pp. 1-3). Por ejemplo: "Estos dos personajes [*Don Lope y Pedro Crespo*] bastarían para consagrar á CALDERON como pintor de caracteres, pero no es todo. La figura no ménos original que la de Don Lope es la de Pedro Crespo, nombre bien apropiado, sea por el genio del autor, sea por la casualidad [...] Pedro Crespo es la enérgica fisonomía del villano rico, noble de sentimientos, de una prudencia que sólo á su firmeza iguala, de una humildad profunda con sus mayores en edad y gobierno, pero que no admite que otro hombre sea más que él en cuestion de honor, y qué, con la altivez proverbial del español, habla como le hablan, s dulce con los afables, seco con los malgeniados, y duro con los bruscos", en *Teatro de Calderón...*, ed. cit., pp. 2-3]

Don Mendo es ya puro tópico,⁹⁷ aun como tópico viejo.

⁹⁸ El hidalgo ⁹⁹ ya *no* está ahí, sino sólo en los libros que dibujaron algunas individualidades cómicas. Lo otro, que no este o el otro individuo ridículo —la *clase* ha desaparecido. Y por eso la figura la *representa toda* —lo que no hacían ni Don Quijote ni el hidalgo del palillo. Por eso es una figura de cartón —figurón— figura de figura —abreviatura convencional, puro ¹⁰⁰ epíteto— sin saber y no simpático —como lo ¹⁰¹ son los otros¹⁰².

*103

Gracia y desgracia del octosílabo

El drama español condenado a la galera del verso ¹⁰⁴ y predominantemente, del octosílabo ¿Por qué esto? Y luego: ¿por qué la falta de intentos para quebrar esa tradición tiránica?

Condiciones peculiares del octosílabo: el romance intermedio entre verso y prosa.

Cuarteta, quintilla etc. favorecen el caracoleo y castañeteo de la rima y hacen de la ¹⁰⁵ poesía “suerte de toreo”. Invitación al conceptismo, a la antítesis —que le quiten su inercia y prosaísmo, su paso de andadura¹⁰⁶.

⁹⁷ /añejo/ [tachado y superpuesto] representa [tachado]

⁹⁸ Es [tachado]

⁹⁹ que [tachado]

¹⁰⁰ epítetos [tachado]

¹⁰¹ fueron [tachado]

¹⁰² [“En los ensayos mentales que para construir esa nueva figura ejecute el lector, surgirá inevitablemente, como término de comparación, otro gran perfil histórico, en algunos rasgos el más próximo al *gentleman* y que, no obstante, lleva en sí la condición de florecer en tierra de pobreza. Me refiero al «hidalgo». Su diferencia más grave del *gentleman* consiste en que el «hidalgo» no trabaja, reduce al extremo sus necesidades materiales y, en consecuencia, no crea técnicas. Vive alojado en la miseria como esas plantas del desierto que saben vegetar sin humedad. Pero es no menos incuestionable que supo dar a esas terribles condiciones de existencia una solución digna. Por la dimensión de dignidad se enlaza con el *gentleman*, su hermano más afortunado”, Ensimismamiento y alteración (1939), V, 584]

¹⁰³ [29/34/5]

¹⁰⁴ . Pr [tachado]

¹⁰⁵ v [tachado. Parece que iba a poner del verso]

¹⁰⁶ [“La potencia de formalismo aneja a la poesía suele no ser tenida en cuenta. El verso nació para distanciar algo de nosotros, hieratizarlo y solemnizarlo. Fue inicialmente fórmula mágica —*carmen*—, proyectil hacia lo trascendente. Téngase a la vista lo que ha tardado en poetizarse en el eloquio vulgar. [...] La lengua vernácula se ha considerado con abrumadora frecuencia como no poetizable en el mismo sentido que decíamos antes de un señor que no era aún minis-trable. Pero esto demuestra que para que acepte el verso una lengua es menester que ésta se haya «objetivado», que haya perdido intimidad, que se haya distanciado del hombre.”, en *Papeles sobre Velázquez y Goya* (1950), VI, 712-713]

Calderón – Niña de Gómez Arias¹⁰⁸ –

Acto III. Esc[ena] VI – Garnier 436 –

Egregiamente hace manifiesta esta tirada hasta qué punto el teatro español tiene poco que ver con lo que se ha llamado teatro: es una armazón de poesía. El argumento es más bien pretexto o punto de arranque para juegos poéticos. Algo así como una ópera en que la música son los versos¹⁰⁹.

© Herederos de José Ortega y Gasset.

¹⁰⁷ [29/34/6]¹⁰⁸ [Pedro CALDERÓN DE LA BARCA, *La niña de Gómez Arias*, (c. 1650)]

¹⁰⁹ [Ortega se refiere al diálogo entre Cañerí y Dorotea (ed. cit., p. 436): “CAÑERÍ: Conmigo / Cristiana hermosa y gentil, / Ven á coronarte reina / De todo el rudo confin / De estas ásperas montañas. / DOROTEA: ¡Hay mujer más infeliz! / CAÑERÍ: En vano las quejas son. / Llevadla los dos de aquí. / DOROTEA: Dejad que le dé siquiera / Un abrazo al despedir. / CAÑERÍ: Ya eres mia, y tendré celos. / -traedla por fuerza, y venid. / Alá te guarde, cristiano”. Esta comedia atrajo también su atención al señalar otros dos pasajes en *Papeles sobre Velázquez y Goya* (1950), acerca de los cuales escribe: “Sería interesante hacer una estadística del número de «cuplés» semejantes a éstos que hay en la obra de Calderón. Desde luego es enorme. Se advierte el frío mecanismo con que el poeta los inserta en la comedia y se percibe claramente el género de efecto que producían al auditorio. Nótese que consisten en una como manipulación prestidigitatoria o de juego malabar que hace al poeta lanzar al aire sucesivamente una serie de objetos poéticos que tiene entre sí correspondencia para recogerlos todos, de un golpe, en el último o dos últimos versos de las tiradas”, VI, 714-715]

ITINERARIO BIOGRÁFICO

Relato de una vida

Próximo ya a los cuarenta años, inicia Ortega una de las etapas más intensas y fructíferas de su carrera intelectual. En 1922 aparece en Calpe su gran obra de tema español, *España invertebrada*, a la que seguirán un giro hacia lo universal, sin abandonar del todo los temas nacionales y el activismo político, y una mayor implicación en lo que se ha dado en llamar las empresas culturales. En 1923 aparece la *Revista de Occidente*, que reunirá en sus páginas a lo más granado de la intelectualidad española y europea, proyecto en el que el filósofo contará con la inestimable ayuda y apoyo fundamental de Fernando Vela. Pronto, la publicación periódica cederá su denominación al proyecto editorial homónimo, que acogerá traducciones y obras originales de pensadores, científicos, publicistas, literatos e investigadores de la más variada procedencia y el más alto nivel. A estas dos empresas debe sumarse por aquellos años la tertulia de la propia revista-editorial y la activa participación en la Sociedad de Cursos y Conferencias vinculada a la Residencia de Estudiantes. Ortega destaca como conferenciante, patrono, presentador, animador y público activo en los acontecimientos públicos que ambas iniciativas promueven y se convierte, gracias a todos estos proyectos, sin abandonar su tribuna en *El Sol* y su colaboración con Calpe (que se fusiona en 1922 con Espasa), en uno de los pensadores e intelectuales de mayor influencia en los años veinte y treinta de la cultura española contemporánea. En este itinerario biográfico me ocuparé, precisamente, de los acontecimientos que se suceden entre 1921 y 1925 y que determinarán lo que podríamos denominar la ampliación del horizonte histórico que lleva a Ortega desde Calpe y la preocupación por la vertebración de España a una visión más mundial y una atención global por Occidente y por las cuestiones históricas, antropológicas, sociológicas y filosóficas universales, las cuales irán culminando en su obra posterior a 1923: *El tema de nuestro tiempo*, *Las Atlántidas*, *La deshumanización del arte* y *La rebelión de las masas*; por solo mencionar las de los años veinte del siglo pasado.

Cómo citar este artículo:

Carriazo Ruiz, J. R. (2012). 1921-1924: la ampliación del horizonte histórico. *Revista de Estudios Orteguianos*, (25), 27-70.

<https://doi.org/10.63487/reo.430>



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 25. 2012
noviembre-abril

1921-1925 LA AMPLIACIÓN DEL HORIZONTE HISTÓRICO

José Ramón Carriazo Ruiz

ORCID: 0000-0002-0347-1284

El próximo año se conmemorará el nonagésimo aniversario de la creación por Ortega y su equipo de colaboradores (Fernando Vela, Dolores Castilla) de la *Revista de Occidente*. Este hecho histórico coincidió en el tiempo con la incorporación de Ortega a la Sociedad de Cursos y Conferencias de la Residencia de Estudiantes. Ambas fundaciones resultarán, con el avance de la tercera década del siglo XX, acontecimientos que marcarán el desarrollo de la obra orteguiana, desembocando en un proceso de universalización, por no decir globalización, en los temas y motivos de los textos del filósofo, quien, sin desamparar la preocupación por la política y la modernización de España, va a empezar a interesarse en asuntos de mucho más amplio espectro, tanto espacial como temporal, introduciendo la reflexión histórica y etnográfica en sus preocupaciones, especialmente a partir de *El tema de nuestro tiempo* y *Las Atlántidas*.

Ese proceso de universalización o globalización de los motivos de reflexión es lo que el propio Ortega, achacándoselo a su generación, denominó “la ampliación del horizonte histórico”. Tal ensanchamiento se produce, principalmente, en dos ejes: el temporal (gracias a los descubrimientos arqueológicos de Schulten en el Mediterráneo occidental, incluida Numancia, entre otros, como los de Carter en Egipto o los de Obermaier en la región franco-cantábrica) y el espacial (o propiamente etnológico, gracias a Frobenius en África occidental, o a los expedicionarios alemanes en el Tíbet y otras regiones de Oriente, incluida China). Todo ello se podría metaforizar con el paso de Calpe (Gibraltar como frontera) al concepto de Occidente (como resultado de la ampliación del horizonte etnológico); pero claro, el estudio de todas las implicaciones de esta metaforización supera con creces los límites de un itinerario, por lo que he querido centrarme en las primeras fechas del proceso (1921-1925) y tratar de rastrear aquellos acontecimientos vitales de esos años

que puedan justificar tal ampliación, fijándome especialmente en los primeros pasos de la editorial Revista de Occidente y su colección inaugural, en la participación de Ortega en la Sociedad de Cursos y Conferencias, y en la publicación de *Las Atlántidas* y los artículos periodísticos anejos (“Las ideas de León Frobenius”, “Dan-Auta (cuento negro)”).

1921-1923. Antecedentes: Calpe, las primeras menciones de Leo Frobenius y la fundación de *Revista de Occidente*

España invertebrada había aparecido en *El Sol* entre el 16 de diciembre de 1920 y el 5 de abril de 1922, dividida en dos series periodísticas tituladas “Particularismo y acción directa”, título adoptado por la primera parte de la monografía que recogió los primeros cinco artículos, y “Patología nacional”, serie compuesta por otros seis artículos que pasaron al segundo apartado de *España invertebrada*, bajo el epígrafe “La ausencia de los mejores”, junto a la última entrega de la otra serie, la titulada “Particularismo y acción directa. Bosquejo de algunos pensamientos históricos VI y último. ¿No hay hombres, o no hay masas? Conclusión” (*El Sol*, 9 de febrero de 1921). La publicación del libro con el diagnóstico de los problemas que acuciaban al país y al Estado en la culminación de la crisis del paradigma político de la Restauración tras la Primera Guerra Mundial, que había dado un cierto respiro económico y político al sistema constitucional, presenta algunas particularidades editoriales. En la cubierta se señala: Madrid, La Lectura, 1922; los créditos editoriales, sin embargo, indican: Madrid, Calpe, 1921. *España invertebrada* y la tercera entrega de *El Espectador* fueron, así, las primeras obras orteguianas publicadas por una nueva editorial: Calpe (Compañía Anónima de Librería, Publicaciones y Ediciones), a la que Ortega estaba muy ligado: “Calpe se constituyó el 1 de junio de 1918. [...] Ortega ejercía una influencia notable en la elección de las obras a publicar y en la búsqueda de colaboradores”¹.

En Calpe se publicaron la segunda y la tercera ediciones de *Meditaciones del Quijote* (1921 y 1922, respectivamente). En la de 1922 aparece la primera mención en la obra orteguiana de un personaje que se convertirá en una referencia constante en ella durante los próximos dos años, hasta la publicación en 1924 de *Las Atlántidas*. Se trata del etnólogo y arqueólogo alemán Leo Frobenius, a cuya presencia en los textos de estos años le dedicaremos buena parte del presente itinerario. En una nota al pie incluida en el sexto apartado (*Cultura mediterránea*) de la tercera edición de *Meditaciones*, que no pasará a versiones posteriores, comenta Ortega lo siguiente:

¹ Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002, pp. 212-213.

Hace ocho años que escribía yo esto. Desde entonces no he tenido ocasión sino de confirmar mi opinión. La distancia entre Roma y Grecia se ha ido haciendo cada vez mayor en la ciencia histórica. Por otra parte, los estudios sobre el Norte africano han descubierto las más sorprendentes identidades con la costa de enfrente. Véase, por ejemplo, en la obra de Frobenius, *Und Afrika sprach*, las profundas concordancias entre la cultura etrusca y la tunecina prerromana².

El hecho de que esta nota al pie apareciese solo en la tercera edición de *Meditaciones* y no se recogiese en ninguna de las otras versiones del texto ha hecho que pasase desapercibida para la crítica, y sin embargo encierra un profundo significado como prueba del interés que por entonces suscitaban en el filósofo madrileño las lecturas de antropología africana y, en especial, el libro aquí mencionado de Leo Frobenius.

Ese mismo año, apareció en *El Sol* del 25 de abril, la versión orteguiana de una antigua historia transmitida oralmente en la franja del África Occidental que va desde Senegal hasta el Nilo y transcrita como *Leyenda de los Hausa en Katsena* en el libro de 1912 *Und Africa Sprach* de León Frobenius. Esta “leyenda” o “conseja” pasaría posteriormente a *El Espectador IV* (1925), aunque perdería el primer párrafo de su publicación periodística, donde Ortega ofrecía su contexto pedagógico, y que se ha recuperado en la reciente edición de las *Obras completas* del filósofo madrileño:

En el último número de la *Revista de Pedagogía* publica un artículo sobre *Rousseau y la significación de la infancia* el Sr. Claparède, psicólogo estimado y uno de los pedagogos más distinguidos de Europa. Me complace hallar en sus páginas curiosas aproximaciones a pensamientos expuestos por mí en *EL SOL* dos años hace, bajo el título *Biología y Pedagogía*. Acaso el Sr. Claparède no ve con la precisión y agudeza que fueron deseables la ingente cuestión que él llama –coincidiendo con el vocabulario por mí usado– significación biológica de la infancia. Acaso también supone en Rousseau una intuición de este problema que solo le puede ser atribuida por el patriotismo suizo al Sr. Claparède. Pero lo importante es el hecho de que pedagogos de oficio y título, no meramente fortuitos como yo, advierten que todo el orbe de la educación debe gravitar sobre este radical mandamiento: no hay que educar al hombre en el niño, sino al niño en el niño. Yo diría aún más: es preciso asegurar la supervivencia del niño en el hombre adulto. La madurez es un fenómeno de adaptación, de mecanización, de desvitalización impuesto por la necesidad. Vivimos propiamente en la medida en que logramos conservar una parte de la espontaneidad primaria que es la niñez.

² José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, tomo I, 2004, p. 990. A partir de ahora, todas las remisiones a las *Obras completas* se referirán a esta edición y se harán constar mediante al indicación del tomo, en romanos, y las páginas, en cifra.

Leyendo las páginas del Sr. Claparède, he recordado la historia de Dan-Auta, viejo cuento sudanés.

Una vez, hace mucho tiempo... (II, 909).

Sin esta contextualización en el ámbito de la pedagogía, el texto pasaría a *El Espectador IV* con unas líneas introductorias mucho más poéticas en 1925: "He aquí el cuento que en las noches de invierno cuentan en el Sudán los viejos recitadores, con sus labios gruesos y prominentes, mientras el fuego chisporrotea" (II, 461). Esa ausencia de contexto en la monografía, y la falta de atención a la nota al pie donde se aclara que la "conseja" (según se llama el cuento en *EL Espectador*) o "leyenda" (como se denomina en el diario madrileño) está tomada del libro de Frobenius, ha llevado a que a veces se critique el intento de apropiación o plagio por parte de Ortega³.

Ortega se convierte, entre 1920 y 1922, en el indiscutido líder intelectual de su generación, respetado también tanto por sus mayores como por los jóvenes, con un inmenso prestigio no solo dentro de España y en la Argentina, sino también, y esta será la principal novedad aportada por la nueva década, en el ámbito internacional, en el extranjero más allá de los países de habla hispana: "Entre los que se interesaban por España fuera de nuestras fronteras, la obra de Ortega empezaba a tener una importante repercusión a pesar de que todavía no se había traducido casi ningún texto suyo a otra lengua"⁴.

La obra de Ortega gana en difusión internacional, empiezan a traducirse sus textos y recibe invitaciones de países de habla no hispana, pero este no va a ser el único sentido en el que se puede hablar de cosmopolitismo o globalización. También en los temas, las preocupaciones, los tópicos y las formas, el pensamiento de Ortega va a ganar en intereses pluri- y ultra-nacionales: cada vez más, su obra se enriquecería en contenidos no españoles y, al tiempo, en proyección, repercusión y recepción internacionales. Pieza clave en este proceso,

³ "Al que se atribuye, erróneamente, su autoría en varias antologías de cuentos", según afirmación de Jacobo VALCÁRCEL, en el artículo "La historia de Dan-Auta, un cuento negro"; donde ofrece, además, una completa descripción del cuento que puede oírse "desde la tierra de los Mossi (que incluye Burkina Faso y otras partes de África Occidental, principalmente Malí y Togo) hasta el lejano Este y Sur, en donde puede oírse igualmente en labios de un Fulani o de un Mandinga, y que hay muchas variantes en los países Hausa y Nupe (un grupo étnico de Níger y Nigeria)", y una interpretación muy acertada de la oposición antropológica de Ortega a los principios difusionistas de Frobenius: "Las teorías de Frobenius se incluyen en lo que se llama «difusionismo», según el cual entre pueblos diferentes se dan coincidencias y similitudes porque se han difundido a partir de un núcleo originario común. Sin embargo como decía Ortega y Gasset nada impide que «un mismo objeto pueda haber sido originalmente creado en sitios diferentes»" (Jacobo VALCÁRCEL, "La historia de Dan-Auta, un cuento negro", *Guin Guin Bali. Una ventana a África*. <<http://www.guinguinbali.com>>, publicado el 17/05/2010. [Consulta: 03/10/2012]).

⁴ Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*. ob. cit, p. 214.

que tiene lugar principalmente en el primer lustro de los años veinte que repasamos, será la fundación de la *Revista de Occidente*: “uno de los proyectos más personales y más apasionados del filósofo, que estuvo ligado directamente a él hasta 1936”⁵.

El primer número de la revista lo abría una presentación sin firma titulada “Propósitos”, escrita por Ortega (III, 529-530). En este texto, presentaba el filósofo cuál iba a ser la línea editorial de la publicación. Su pretensión era satisfacer “la vital curiosidad que el individuo de nervios alerta siente por el vasto germinar de la vida en torno”, “el deseo de vivir cara a cara con la honda realidad contemporánea” y el “afán de conocer «por dónde va el mundo»”. Para ello se proponía atraer a los principales intelectuales nacionales y extranjeros, e “ir presentando a sus lectores el panorama esencial de la vida europea y americana”. La publicación se presentaba, desde su título⁶, como una revista cosmopolita, de un cosmopolitismo nuevo y diferente al de antes de la Gran Guerra, con un profundo significado etnográfico, antropológico, cultural y simbólico: “El cosmopolitismo de hoy es mejor, y en vez de suponer un abandono de los genios y destinos étnicos, significa su reconocimiento y confrontación”. La principal consecuencia de este cosmopolitismo nuevo, para lo que aquí nos incumbe, era la proliferación de firmas extranjeras en las revistas de Europa y América. El propósito manifiesto a este respecto en la *Revista de Occidente* será atender “a las cosas de España” y, al mismo tiempo, atraer a sus páginas “la colaboración de todos los hombres de Occidente cuya palabra ejemplar signifique una pulsación interesante del alma contemporánea”.

En torno a la *Revista*, en su sede de la Gran Vía madrileña (avenida Pí i Margall, número 7), se fue formando una tertulia que acabaría convirtiéndose en “el punto de encuentro de muchos intelectuales madrileños y de los foráneos, nacionales o no, que pasaban por la capital”⁷. Como ha señalado Javier Zamora Bonilla, a la tertulia asistían muchos íntimos del filósofo, entre los que menciona a Fernando Vela, Blas Cabrera o José Tudela, entre otros. Con ellos compartió Ortega, además de momentos de discusión e intercambio intelectual, sus aficiones arqueológicas, científicas y humanísticas. José Tudela, soriano algo más joven que Ortega, ejerció desde 1914 a 1933 como archivero en Segovia y Soria. Él fue quien acompañó a Ortega en su visita a las excavaciones arqueológicas de Numancia, planificadas y llevadas a cabo en varias campañas por Adolf Schulten, discípulo de Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff y de Theodor Mommsen, quien entre 1914 y 1931 publicó los resultados de sus

⁵ Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*. Ob. cit, pp. 219-220.

⁶ “La occidentalidad del título alude a uno de los rasgos más genuinos del momento actual. La postguerra, bajo adversas apariencias, ha aproximado a los pueblos” (III, 530).

⁷ Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*. Ob. cit, p. 221.

investigaciones en los cuatro volúmenes de su monumental *Numantia. Die Ergebnisse der Ausgrabungen 1905-1912*. José Tudela y el filósofo estuvieron en el yacimiento de la carretera de Soria a Arnedo al menos en dos ocasiones: la primera en 1932 y la segunda en 1953, ocho años después de que se publicase la monumental *Historia de Numancia* del arqueólogo alemán (Barcelona, 1945).

Adolf Schulten puede considerarse padre del estudio de las antiguas culturas prerromanas de Iberia. Había llegado a España por vez primera en 1899 y, fascinado por la historia de Numancia, solicitó una beca para iniciar las prospecciones arqueológicas de sus ruinas. Concedida en 1902, inició las excavaciones que le mantuvieron ocupado hasta el inicio de la Primera Guerra Mundial, apoyado entre otros por el propio Káiser Guillermo II, que en esos mismos años patrocinaba también las expediciones africanas de Leo Frobenius, otro de los protagonistas de esta historia. Tras el conflicto europeo, Schulten regresaría a la península, gracias a unos mecenas barceloneses y al patrocinio del Institut d'Estudis Catalans, para realizar diversas inspecciones de la costa mediterránea con el objeto de preparar una edición de la *Ora Marítima* de Rufo Festo Avieno (que sería el primer volumen de sus *Fontes Hispaniae Antiquae*, Barcelona, 1922), estudio que le llevó al de Tartessos. Fruto de este interés por la mítica civilización occidental ibérica fue su libro *Tartessos: contribución a la historia más antigua de Occidente* (Madrid: Revista de Occidente, 1924), que sería el número uno de la colección de anejos de la *Revista de Occidente*, núcleo del futuro fondo bibliográfico de la editorial homónima. En la Biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón se conservan sendos ejemplares, posiblemente los pertenecientes a Ortega, de la primera edición de este texto, así como de la edición de Adolfo Schulten (1922) de la *Ora marítima: periplo mesaliota del S. VI. a. de J. C.: junto con los demás testimonios anteriores al año 500 a. de J. C.* de Avieno.

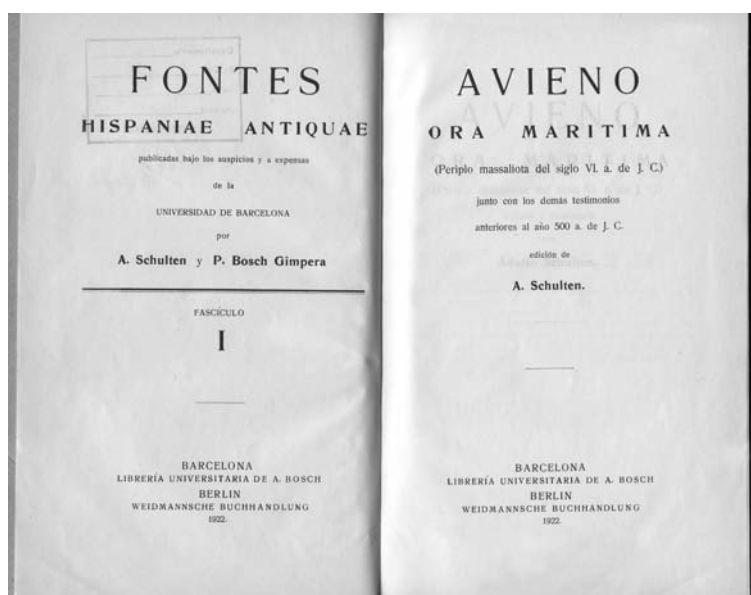
En al archivo personal de Ortega, custodiado en la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, se conserva abundante correspondencia datada entre 1923 y 1933 del filósofo madrileño con el arqueólogo alemán, citado profusamente en *Las Atlántidas* (diecisiete cartas, más tres sin fechar; en total, veinte misivas). Así pues, ambos mantuvieron una estrecha relación en los primeros años de andadura de la *Revista de Occidente*, donde publicaría el profesor Schulten, y de la puesta en marcha del proyecto editorial anejo con la publicación de *El decamerón negro*, de Leo Frobenius, *Tartessos* de Schulten y *Las Atlántidas: con unas figuras del Sudán y de la China*, del propio Ortega, como primeros suplementos a la revista.

Documentos:

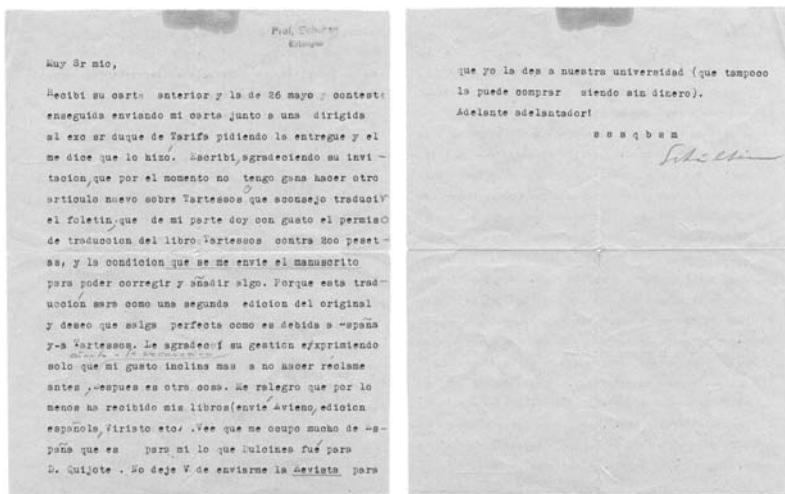
Fotografía de José Ortega y Gasset con José Tudela en Numancia. [Verano de 1932]



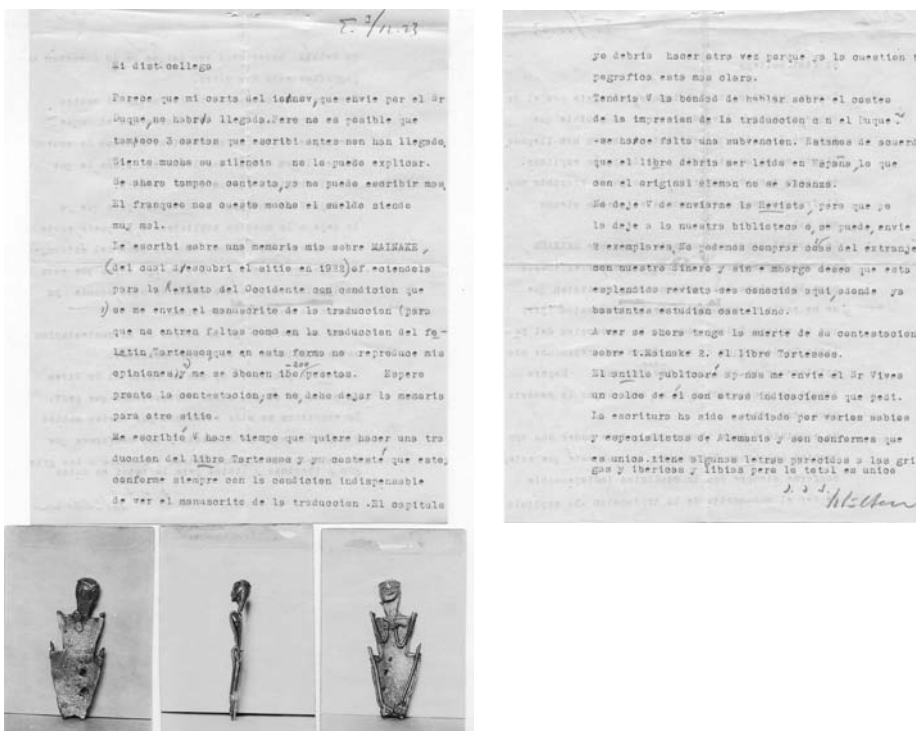
Portada del ejemplar de Ortega y Gasset de la *Ora maritima* de Avieno, en edición de Adolf Schulten, Barcelona-Berlín, Librería Universitaria de A. Bosch-Weidmannsche Buchhandlung, 1922



Carta de Adolf Schulten a José Ortega y Gasset. Erlangen, 31 de mayo de 1923.



Carta de Adolf Schulten a José Ortega y Gasset. Adjunta tres fotografías de una pieza arqueológica. 3 de diciembre de 1923



Portada del ejemplar del libro de Adolf Schulten *Tartessos* propiedad de Ortega. Madrid, Revista de Occidente, 1924



Álbum de fotografías con ocasión de la visita de Ortega con José Tudela a Numancia. [Verano de 1953]



1923-1924. La promoción de Leo Frobenius en España

Centrémonos ahora en el tercer nombre antes presentado —el etnógrafo, arqueólogo e historiador alemán Leo Frobenius, autor de la tercera monografía editada por la *Revista de Occidente* como anejo a la revista—, y en la otra gran empresa cultural orteguiana del primer lustro de la década de los veinte: la Sociedad de Cursos y Conferencias promovida por la Residencia de Estudiantes y por su director Alberto Jiménez Fraud⁸. Invitado por la Sociedad de Cursos y Conferencias, Leo Frobenius impartió tres conferencias en la Residencia de Estudiantes los días 10, 12 y 14 de marzo de 1924 con el título *El problema de la civilización*. En ellas resumió sus experiencias y, con la ayuda de mapas elaborados por él, mostró la morfología de las culturas africanas, señaló las grandes vías de sus expansiones y dibujó las líneas de la historia humana del planeta. “Las conferencias tuvieron un gran eco en la prensa y suscitaron un especial interés en José Ortega y Gasset, quien dedicó cuatro de sus Folletones de *El Sol* al etnólogo alemán, cuya obra difundió en la *Revista de Occidente*”⁹.

El historiador, antropólogo, etnógrafo y arqueólogo autodidacta alemán Leo Frobenius (1873-1938) fue uno de los primeros europeos en reconocer el valor histórico de las culturas africanas. “En 1898 fundó en Múnich su Archivo privado de África, del que luego surgió el *Institut für Kulturmorphologie* (Instituto de Morfología Cultural). Ese mismo año publicó un artículo sobre el «ciclo cultural del África Occidental» [*Der Westafrikanische Kulturkreis*], que se convertiría en el escrito sobre el que se fundaría la teoría alemana del ciclo cultural. Entre 1904 y 1906 emprendió su primera expedición de investigación a la cuenca del Congo, a la que se añadieron hasta 1930 otros nueve viajes a África”¹⁰. Dedicó más de veinticinco años al estudio de la vida, costumbres y cultura de los pueblos africanos, de los que recopiló abundante información etnográfica. Entre ella destaca su colección de poemas y relatos populares

⁸ Sobre la participación y estrecha relación de Ortega con la Residencia de Estudiantes, la Residencia de Señoritas y sus respectivas direcciones, desempeñadas por Alberto Jiménez Fraud y María de Maeztu, pueden consultarse los Itinerarios biográficos publicados en los números 6 y 7 de la presente revista, en mayo y noviembre de 2003. Carmen ASENJO y Javier ZAMORA BONILLA, “Caminos de ida y vuelta: Ortega en la Residencia de Estudiantes”, primera parte, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 6, 2003, pp. 31-85; segunda parte: *Revista de Estudios Ortegaianos*, 7, 2003, pp. 33-91.

⁹ *Viajeros por el conocimiento*, edición a cargo de Estrella de DIEGO y José GARCÍA VELASCO, catálogo de la exposición celebrada en la Residencia de Estudiantes, diciembre 2010 – abril 2011, Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales / Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 2010, p. 107.

¹⁰ Karl-Heinz KOHL, “El primitivismo alemán a comienzos del siglo XX y la obra de Leo Frobenius”, en *Viajeros por el conocimiento*. Ob. cit, pp. 109-117, traducción de Rafael LUPIANI GONZÁLEZ; la cita está tomada de la p. 113.

publicados en 15 tomos bajo el título de *Atlantiá*, de los que la editorial Revista de Occidente ofreció en 1925 una muestra seleccionada en el volumen *El decamerón negro*. Frobenius trabajó como voluntario en los museos etnológicos más importantes del momento, como los de Bremen, Basilea y Leipzig. En 1932, fue nombrado profesor honorario de la Universidad de Frankfurt y, en 1935, director del Museo de Etnología de la ciudad. En el archivo de la Fundación Ortega-Marañón se conserva correspondencia entre Ortega y el discípulo de Frobenius y su sucesor al frente del *Frobenius-Institut* de Frankfurt, Adolf E. Jensen (1948-1949). A su vez, en los archivos del instituto germano se conserva una carta de Fernando Vela dirigida al propio Jensen, con detalles sobre el pago de honorarios a Frobenius por la publicación de su texto en la editorial Revista de Occidente¹¹.

Y es que, antes de visitar Madrid, el antropólogo alemán ya había entablado una fructífera relación con Ortega, pues en el número 3, 1923, de la *Revista de Occidente* vio la luz una traducción de un texto de Frobenius, bajo el título, significativo y desde luego muy inspirador, de “La cultura de la Atlántida”¹². El contenido de este artículo es absolutamente esclarecedor de lo que Ortega y su equipo de la *Revista de Occidente* entendían por “nuevo cosmopolitismo” y, en especial, de lo que el propio filósofo iba a llamar, en sus *Atlántidas*, la ampliación del horizonte histórico, tanto en sentido horizontal o geográfico, como en sentido vertical o cronológico. El padre del difusionismo cultural alemán, o teoría de los “círculos culturales” (*Kulturkreise*)¹³, expone pormenorizadamente la diferencia existente entre la nueva ciencia antropológica o ciencia de las culturas (en plural) y la pretérita acumulación de

¹¹ La carta (de F. VELA al doctor Adolf E. JENSEN, Madrid, 24 de marzo de 1925. Frobenius-Institut, Frankfurt am Main) se reproduce y transcribe en el catálogo *Viajeros por el conocimiento*. Ob. cit., p. 142.

¹² El texto completo del artículo se reproduce en *Viajeros por el conocimiento*. Ob. cit, pp. 145-159.

¹³ “El «difusionismo» cultural de la *Völkerkunde* (antropología) alemana, orientado por parámetros espaciales, se comporta, respecto del evolucionismo basado en parámetros temporales de la *Anthropology* británica, como el concepto cultura respecto del de civilización. Si se puede hablar de la civilización como suma de todos los progresos obtenidos en la historia de la humanidad, también de las culturas se puede hablar, sin duda, en plural. Cada cultura era única y encarnaba en sí los peculiares valores que la habían engendrado. Sin embargo, cuando los valores de cada cultura no tenían una naturaleza universal, sino particular, el veredicto contra la barbarie era superfluo. Entonces, dependiendo de qué juicio se considere, ¿dónde termina la cultura y dónde empieza la barbarie? Esta reflexión se halla en la base de la forma específicamente alemana del primitivismo. Su fruto literario se encuentra en las obras de autores expresionistas como Kasimir Edschmied, Robert Müller o Alfred Döblin. En la *Völkerkunde* tuvo como exponente a Leo Frobenius, quien gracias a sus múltiples viajes de investigación a África en los años veinte se convirtió en el más conocido etnólogo alemán de su época” (Karl-Heinz KOHL, “El primitivismo alemán a comienzos del siglo XX y la obra de Leo Frobenius”, *Viajeros por el conocimiento*. Ob. cit, p. 112).

objetos, informaciones, datos inconexos acopiada por los viajeros europeos más allá del reducido horizonte cultural propio desde las expediciones portuguesas y españolas de los siglos XVI y XVII, hasta las más modernas expediciones inglesas, francesas, holandesas, belgas o germanas por los cuatro continentes, y especialmente por el africano, del siglo XIX y los primeros lustros del XX, previas a la Gran Guerra europea. La nueva mirada sobre África ha permitido “descorrer el gran velo”, orientar “la mirada hacia los países lejanos y extraños” y comprender “que durante un siglo nuestros ojos, fijos en el vacío, no habían sabido percibir el brillo de la magnificencia”.

Crítica Frobenius tanto la antigua indiferencia europea hacia las culturas africanas, como la moda contemporánea del primitivismo y la imitación, “con eclecticismo a veces repugnante”, de lo africano en el arte, la decoración e, incluso, las modas, tan propia de los años de posguerra: “Esta contraposición de pareceres que, como las oscilaciones del péndulo, se inclinan unas veces en pro, otras en contra del África, es el mayor peligro que amenaza a la consideración ecuaníme de las cosas”. Frente a esas ambivalencias, reivindica el antropólogo alemán el carácter científico de la nueva disciplina etnológica, que afirma cuenta ya con veinticinco años de existencia en 1923, justo desde la publicación de su artículo fundacional sobre los círculos culturales: *Der Westafrikanische Kulturkreis* (1898).

Sus mayores descubrimientos, tanto los suyos personales como los de la nueva ciencia, han sido los pertenecientes a la cultura africana occidental, sobre todo los de la gran ciudad de Ife, o Ufa dice él, en la tierra de los yorubas; pues le han permitido desarrollar una hipótesis que explicaría la extensión de las grandes culturas mundiales por el conjunto del continente africano y, lo que es más, aseguran el inminente descubrimiento de la cultura occidental primitiva cuya memoria se había ya perdido en los tiempos de Platón: la Atlántida. Las terracotas de Ife por él descubiertas, de las cuales Ortega incluiría cuatro fotografías en la primera edición de *Las Atlántidas* en 1924, estarían en conexión con los magníficos hallazgos del Levante español (menciona Elche y alude, sin duda, a los afanes de Adolf Schulten por encontrar la también mítica y perdida Tartesos).

Estos nuevos descubrimientos, junto al vasto acopio de datos de las más variadas tipologías (arquitectónicos, artesanales, defensivos, religiosos, literarios, artísticos, de parentesco...) le permiten dividir todo el continente negro en tres grandes áreas o círculos culturales: “El África oriental poseía una cultura burocrática; las Sirtes, una cultura de castas. La cultura atlántica es, en cambio, eminentemente religiosa; empleando la expresión de los viejos romanos, podríamos llamarla una «cultura templaria»”. Así pues, la cultura africana occidental, que no duda en identificar con la cultura de los atlántides, se

caracterizaría por su base religiosa, pues todo lo terrenal no sería sino “expresión del orden universal que rige en la realidad magna”. Frente a esta civilización africana occidental, de procedencia asiática occidental y con contactos con los etruscos y los iberos, pueblos del occidente mediterráneo pero para los que se proponía, desde la Antigüedad misma, un origen también oriental, caucásico (la Iberia occidental y la oriental contarían con un origen común según los relatos míticos del poblamiento de la península Ibérica); frente a esa cultura africana occidental, la civilización septentrional, de las Sirtes, correspondiente a los cartagineses y libofénices, contaría con un origen egipcio, mientras que la cultura oriental del valle del Rif y Etiopía sería una expansión de la Arabia meridional y la India:

Así, pues, el continente africano, milenios antes de la última invasión europea –que se verifica entre la Edad Media y el siglo pasado–, era un campo abierto al influjo de la cultura superior. Vino después el desplazamiento del centro de gravedad cultural, que pasó del Mediterráneo a la Europa central y septentrional. El África quedó olvidada y hubo de ser nuevamente descubierta. Pero he aquí lo grande y magnífico: que el continente africano, sepultado en tan largo olvido, ha podido enseñarnos hoy muchas cosas que desde antaño vivían y florecían en su seno, cuando en Asia y en Europa hacía ya mucho tiempo que un nuevo sentido cultural había embargado el ánimo de los hombres.

Esta circunstancia es especialmente interesante para desentrañar los rasgos culturales de la cultura occidental o de los atlantes. La expansión fenicia, griega y, después, romana ha borrado muchos de esos rasgos en las costas de la cuenca occidental del Mediterráneo, en sus orillas septentrional, o europea, y meridional, o africana; pero esos rasgos se han conservado en la costa occidental del continente negro, y han penetrado desde ella hacia el interior, donde permanecían intactos cuando Frobenius los descubrió. Rasgos culturales, modos de organización de la vida en común y del parentesco, concepciones del mundo, ritos y rituales, desaparecidos hace tres milenios del occidente europeo, se han conservado en África y pueden ayudarnos a entender los vestigios de las antiguas culturas ibérica, etrusca o mauritana. Reconstruir el hiato que media entre la expansión de la cultura atlántica y su desaparición ante el empuje del mundo grecolatino es, entonces, la misión de los arqueólogos y los antropólogos, quienes han de trabajar unidos en el descubrimiento, y reconstrucción, de la *Atlántida*.

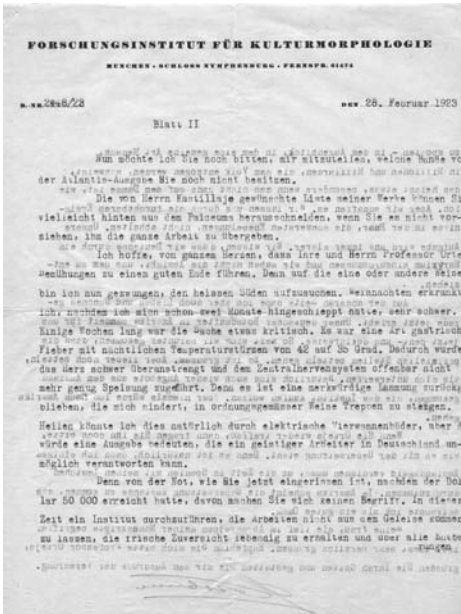
“La Atlántida y su cultura desaparecieron por completo para la ciencia y el pensamiento europeos. Nuestra misión consiste en resucitarla”, con estas programáticas palabras finaliza el artículo de Frobenius en el número 3 de la *Revista de Occidente*. Podemos, a partir de ellas, calibrar la influencia que tales

afirmaciones tuvieron en Ortega, quien promovió la visita de Frobenius a Madrid al año siguiente, publicó como anejo de la *Revista de Occidente* una antología de cuentos africanos, ofreció una gran cobertura periodística a la visita, se apuntó, al escribir su “Dan-Auta. Cuento negro”, a la moda de la literatura negra y le dedicó buena parte de su monografía *Las Atlántidas* al etnólogo alemán, además de incluir en su primera edición algunas reproducciones de las terracotas descubiertas por este en la mítica ciudad Ife, o Ufa, de los yorubas.

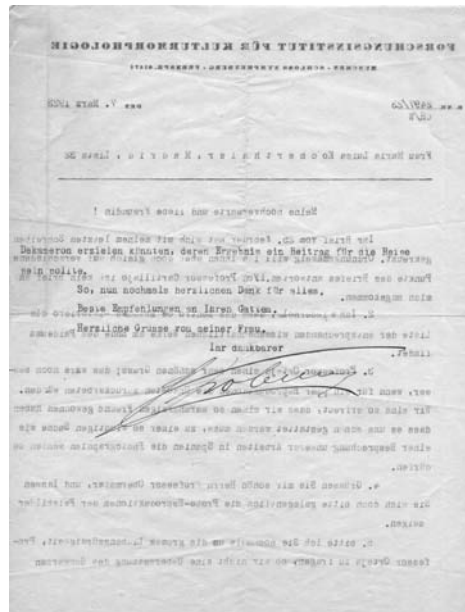
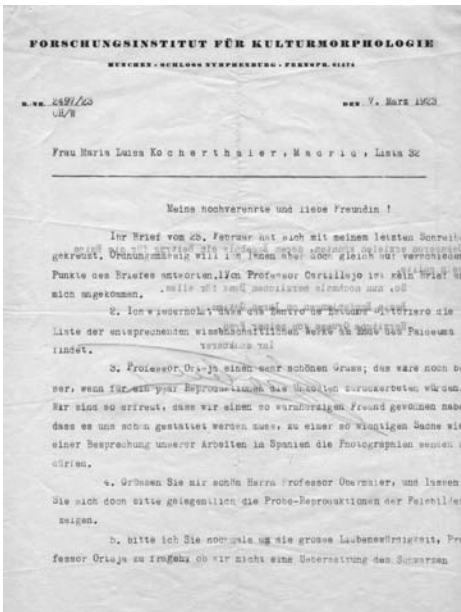
Documentos:

Carta de Leo Frobenius a María Luisa Kocherthaler (Caturla) con membrete del *Forschungsinstitut für Kulturmorphologie. München – Schloss Nymphenburg*. 28 de febrero de 1923

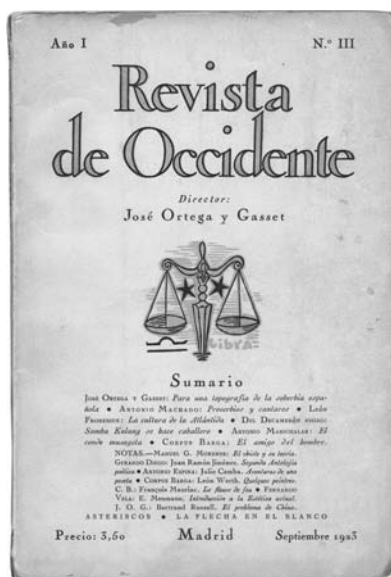




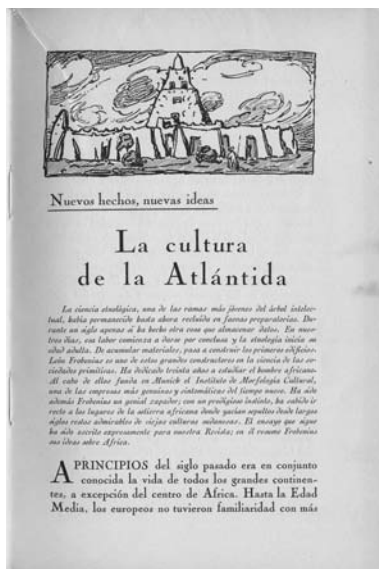
Carta de Leo Frobenius a María Luisa Kocherthaler (Caturla) con membrete del *Forschungsinstitut für Kulturmorphologie*. *München – Schloss Nymphenburg*. 7 de marzo de 1923



Cubierta de la *Revista de Occidente*, año I, número 3. Madrid, septiembre de 1923



Primera página del artículo “La cultura de la Atlántida”, de Leo Frobenius, publicado en *Revista de Occidente*, con el antetítulo *Nuevos hechos, nuevas ideas*, y fotografías que lo acompañaron: “Terracota de Ife” y relieves de Ife





Fotografía de Olokun, el dios del mar (Bronce de Sudán), incluida en *Las Atlántidas*, 1924

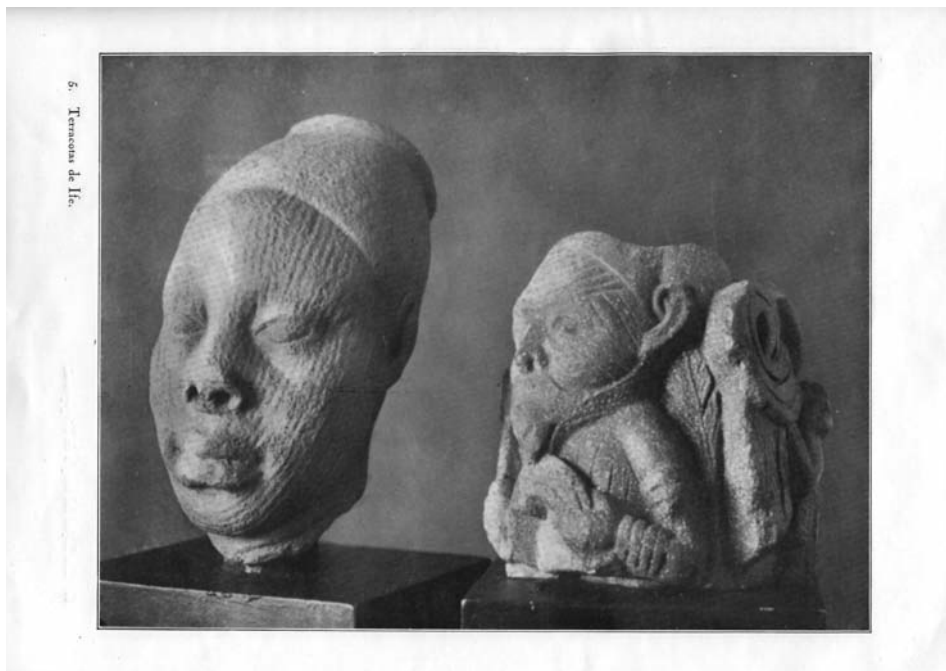


Fotografía de una terracota de Ife – un noble”, incluida en *Las Atlántidas*, 1924



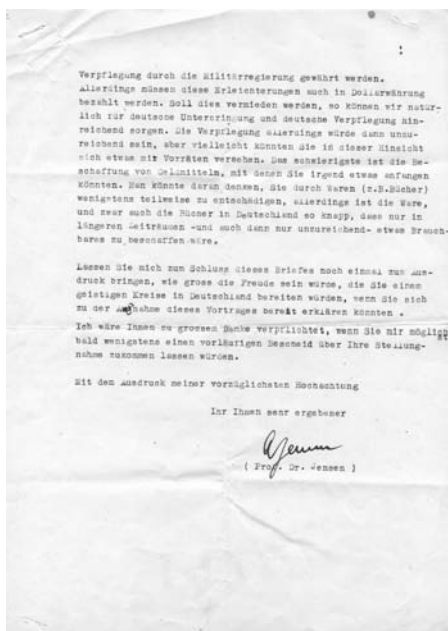
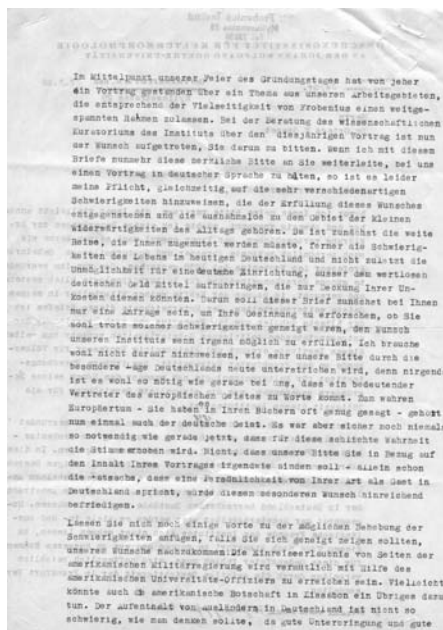
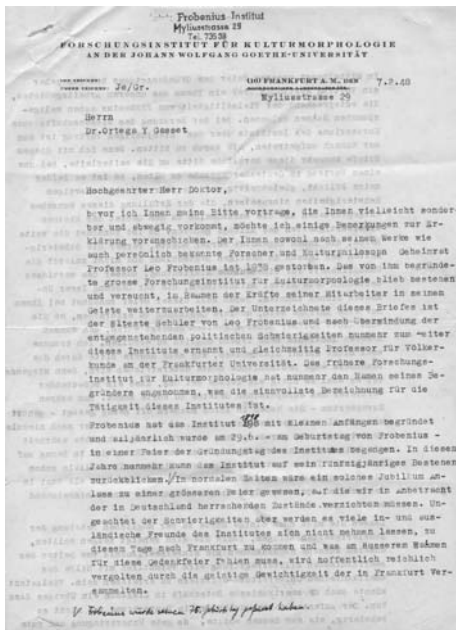
Fotografía de una terracota de Ife – un esclavo”, incluida en *Las Atlántidas*, 1924



Fotografía de unas terracotas de Ife¹⁴, incluida en *Las Atlántidas*, 1924

¹⁴ En la actualidad se conserva una colección de terracotas de Ife, Nigeria, en la Fundación Alberto Jiménez-Arellano Alonso (Universidad de Valladolid). Puede verse la reproducción de una cabeza de personaje femenino en terracota del pueblo ife, Nigeria, siglos X-XII, 22 cm (alto). Fundación Alberto Jiménez-Arellano Alonso (Universidad de Valladolid), en el catálogo *Viajeros por el conocimiento*, ob. cit, pp. 118-119.

Carta de Adolf E. Jensen a Ortega, con sello del *Frobenius Institut* en papel timbrado del *Forschungsinstitut für Kulturmorphologie an der Johann Wolfgang Goethe-Universität*. Frankfurt, 7 de febrero de 1948.



Carta de Ortega a Adolf E. Jensen, remitida al Frobenius Institut. 24 de mayo de 1949

Carta del Frobenius Institut a Ortega, 19 de mayo de 1949.

1924. La fundación de la Sociedad de Cursos y Conferencias: Leo Frobenius en Madrid (10-14 de marzo)

Desde sus inicios, la *Revista de Occidente* se benefició de las visitas de científicos e intelectuales que acudieron a Madrid para impartir conferencias y participar en seminarios o actividades artísticas organizadas por la Residencia de Estudiantes. En la Colina de los Chopos se respiraba un ambiente en el que podían identificarse algunas corrientes de procedencia británica (“Oxford y Cambridge en Madrid”, como a menudo se repite), cuyo mayor exponente era el Comité Hispano-Inglés.

Con el precedente del Comité Hispano-Inglés, la Residencia fundó en 1924 una Sociedad de Cursos y Conferencias, presidida por la duquesa de Dúrcal, con una junta compuesta por prestigiosos intelectuales y algunos aristócratas. “La Sociedad de Cursos y Conferencias consiguió que sus socios superasen los doscientos cincuenta en los primeros años. Muchos de ellos eran socios protectores, que abonaban doscientas pesetas anualmente”¹⁵. Entre los miembros de la junta directiva se contaron, además del propio Ortega, muchos de los miembros de su círculo más íntimo, como María Luisa Kocherthaler (la Caturla a la que Frobenius dirige la carta reproducida más arriba), Manuel García Morente, María y Ramiro de Maeztu, Blas Cabrera, Gregorio Marañón, Antonio Marichalar, Corpus Barga y Alberto Jiménez Fraud. José Ortega y Gasset, uno de los principales miembros de la Sociedad de Cursos y Conferencias, anunciaba así su puesta en marcha en un artículo titulado “Las ideas de León Frobenius I. Etnología. La etnología africana”, que firmó en *El Sol* el 12 de marzo de 1924:

La Residencia de Estudiantes hace ahora el ensayo de organizar una sociedad de “Cursos y Conferencias”. La discreción, la selección, la medida con que este centro educativo ha sabido siempre ejecutar sus designios aseguran el buen éxito de la nueva institución. El comienzo es, por sí, excelente. El lunes fueron inauguradas las conferencias con una de León Frabenius; el miércoles y el viernes oiremos y veremos otras dos del mismo etnólogo alemán. Digo que, además

¹⁵ Carmen ASENJO y Javier ZAMORA BONILLA, “Caminos de ida y vuelta: Ortega en la Residencia de Estudiantes”, ob. cit., segunda parte, p. 46.

de oír, veremos, porque Frabenius expone una gran cantidad de maravillosas fotografías en color, obtenidas durante sus diez años de viajes por África¹⁶.

Las actividades de la Sociedad, tan brillantemente inauguradas por el antropólogo alemán, fueron un rotundo éxito. Según se manifiesta en un documento del 10 de marzo de 1924 conservado en la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón¹⁷, donde se establece el protocolo que debían seguir las residentes que quisiesen asistir a las conferencias del profesor Frobenius, debía de temerse que el aforo de la sala no fuera suficiente para albergar a todo el público asistente:

El lunes 10 de marzo, a las siete y media de la tarde, dará su primera conferencia (de una serie de tres, acompañada de proyecciones) el etnógrafo León Frobenius, explorador del Continente africano.

Estas Conferencias son las primeras de una serie de catorce o diez y seis que se darán en la Residencia durante los meses de Marzo, Abril y Mayo y a las que solo podrán asistir las personas que se hayan inscrito como socios, pagando una matrícula ordinaria de cuarenta pesetas o extraordinaria (de protector) de doscientas pesetas.

Las actuales señoritas residentes tendrán entrada libre a estas Conferencias, pero para ello necesitarán recoger mañana lunes antes de las cinco de la tarde en la Secretaría de la Residencia Fortuny 30 una tarjeta de admisión, sin la cual (y para evitar errores o abusos) ninguna persona de dentro o de fuera

¹⁶ El texto del comienzo del artículo es transcripción del original en prensa donde apareció, efectivamente, *Frabenius* por *Frobenius*, según se puede comprobar en la copia del folletón de *El Sol* conservada en la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón. Este mismo párrafo se incluye en Carmen ASENJO y Javier ZAMORA BONILLA, "Caminos de ida y vuelta: Ortega en la Residencia de Estudiantes", ob. cit., segunda parte, p. 47; y en José GARCÍA-VELASCO: "La iniciación de un héroe moderno", en *Viajeros por el conocimiento*. Ob. cit, pp. 53-54. El artículo sobre "Las ideas de León Frobenius" del 12 de marzo era el primero, de una serie de cuatro, cuyas segunda, tercera y cuarta entregas se publicaron en *El Sol* los días 26 y 27 de marzo y el 16 de abril de 1924, respectivamente, con los títulos: "Las ideas de León Frobenius II. Ideas elementales y nacionales. Transmisión y convergencia", "Las ideas de León Frobenius III. Los «ámbitos culturales»" y "Cultura y culturas". Al mes siguiente aparecieron en el diario *La Nación*, de Buenos Aires. Pueden consultarse en las *Obras completas*, III, 655-662. Algunos pasajes de la primera, tercera y cuarta entregas, las tituladas "Las ideas de León Frobenius I. Etnología. La etnología africana", "Las ideas de León Frobenius III. Los «ámbitos culturales»" y "Cultura y culturas", respectivamente, fueron utilizados luego en la composición de *Las Atlántidas* (véase el apéndice de variantes, III, 1032-1034, y para un relato pormenorizado de los textos empleados por el filósofo en la composición de esta monografía, la nota a la edición correspondiente, especialmente III, 936-937).

¹⁷ Y reproducido en *Viajeros por el conocimiento*. Ob. cit, p. 143, con el siguiente pie de foto: "Nota de la Residencia de Señoritas con indicaciones para asistir a las conferencias impartidas por Leo Frobenius en la Residencia de Estudiantes, Madrid, 10 de marzo de 1924. Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón.

de la Residencia podrá entrar en el salón de Conferencias. Las tres que dará el Sr. Frobenius tendrán lugar el lunes, miércoles y viernes de esta semana en la Residencia de Estudiantes, calle del Pinar 17; otras de esta misma serie tendrán lugar en la Residencia de Señoritas y se anunciarán oportunamente.

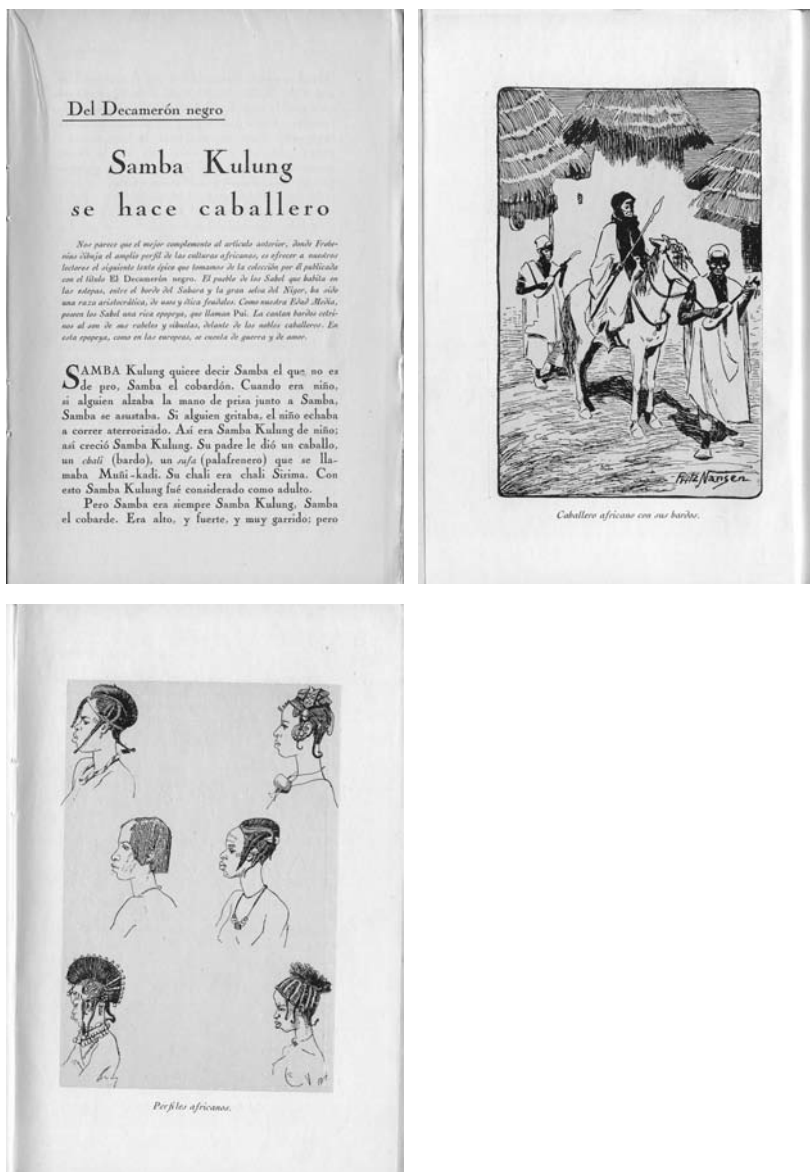
Las señoritas de la Residencia recibirán *gratuitamente* la tarjeta de socia gracias a la generosidad del Instituto Internacional que contribuye en parte al pago de estas Conferencias. Pero como el número de tarjetas es limitado la Dirección de esta casa suplica encarecidamente a las señoritas que solo la pidan aquellas que están seguras de que sus ocupaciones les permitirá [*sic*] asistir, a fin de no ocasionar perjuicio a otra alumna que quisiera gozar de este beneficio. La tarjeta es personal e intransferible, y habrá escrito el nombre de la persona poseedora de ella y valdrá para todas las Conferencias o soirées que se den en el presente año académico.

Madrid 10 de marzo de 1924.

El 25 de mayo de ese mismo año, con la indicación “Madrid, abril de 1924”, publicó Ortega en *La Nación* de Buenos Aires, una completa reseña de las intervenciones de Frobenius en la Residencia de Estudiantes, con el título “La Etnología y la Historia. A propósito de las conferencias de Frobenius en Madrid. — El carácter orgánico de las culturas”. Algunos párrafos de este artículo coinciden con la tercera entrega de “Las ideas de León Frobenius”, aparecida en *El Sol* el 27 de marzo. Como se explica en la nota a la edición correspondiente de las *Obras completas* (III, 935), “Este texto, que el filósofo no recogió en ningún volumen posterior ni pasó a las *Obras completas* (1946-1947), se reimprime por primera vez” en esa edición. El 6 de julio, publicó Ortega, también en *La Nación*, “La etnología y la historia: el sentido histórico”, que utilizó luego en *Las Atlántidas*, cosa que no hizo con el artículo publicado en mayo.

Documentos:

Primera página del cuento "Samba Kulung se hace caballero", de *El decamerón negro*, de Leo Frobenius, publicado en *Revista de Occidente*, año I, número 3, e ilustraciones que acompañan al texto: "Caballero africano con sus bardos" y "Perfiles africanos". Madrid, septiembre de 1923



Las Atlántidas y la revolución etnológica en los estudios históricos. (Agosto de 1924)

En ese mismo año, Ortega publicará sus conclusiones sobre los asuntos arqueológicos y etnológicos que han atraído su atención desde principios de la década en el suplemento número 2 a la *Revista de Occidente*. Será su más conocida monografía de tema antropológico, a la que titula, muy significativamente, *Las Atlántidas: con unas figuras del Sudán y de la China*. La segunda parte del rótulo hace referencia a las bellas ilustraciones con fotografías de piezas artísticas de alto valor etnológico que acompañaron a la primera edición del libro y que la *Revista de Estudios Orteguianos* ha querido publicar en este Itinerario biográfico. La monografía de Ortega continúa, por tanto, la serie de anejos de la *Revista de Occidente* iniciada un año antes, el primero de vida de la publicación, por el tratado sobre Tartesos de Adolf Schulten, comentado más arriba.

La arqueología va a ser, precisamente, el tema del primer capítulo de *Las Atlántidas*, titulado “La moda subterránea” en alusión a la manía excavatoria de los primeros años del siglo, que se inicia con una referencia a Schliemann y al descubrimiento de las ruinas de Troya, la cual pone al lector enseguida sobre la pista de la *recuperación* de las culturas perdidas, de las Atlántidas, en la línea marcada por Frobenius en el artículo aparecido en el número 3 de la revista dirigida por Ortega un año antes de la aparición de la monografía. El propio Schulten y su *Tartessos: contribución a la historia más antigua de Occidente* es mencionado en las primeras páginas del segundo apartado (III, 748), titulado justamente “La cultura tartesia”, donde comenta Ortega también la *Ora marítima*, o *Itinerario de las costas peninsulares* de Avieno, texto asimismo editado por Schulten y que el filósofo poseía en su biblioteca personal. Todas estas referencias sirven para centrar el tema principal del libro Orteguiano: los descubrimientos geográficos y arqueológicos como “ampliaciones” del horizonte histórico (“Schulten empareja este descubrimiento de Tartesos con el de América: ambos duplicaron el universo conocido”, III, 749); y permiten que el filósofo exponga el concepto clave de la obra en el tercer capítulo, rotulado precisamente “El horizonte histórico”.

El paisaje, el entorno, es parte constituyente del ser. Incluso la moderna biología, explica Ortega, reconoce que es necesario estudiar el círculo vital de un animal para conocerlo. Cita el filósofo la reciente versión española de las *Ideas para una concepción biológica del mundo* del Baron Jakob von Uexküll, traducción del alemán por R. M. Tenreiro, publicada por Espasa-Calpe en 1922, con un prólogo del propio Ortega, director además de la serie¹⁸. “Esta doctrina

¹⁸ El prólogo se ha incorporado a las *Obras completas* en la última edición (III, 415).

del paisaje vital es, en mi entender, decisiva para la historia, que, a la postre, no consiste sino en una hermenéutica o interpretación de las vidas ajenas” (III, 754), con estas palabras se sitúa Ortega a las puertas de la moderna antropología cognitiva y simbólica, pues esa “hermenéutica o interpretación de las vidas ajenas” que va a proponer no es sino la traducción intercultural de Clifford Geertz (*La interpretación de las culturas*, traducción española de Carlos Reynoso) o de James A. Boon en *Otras tribus, otros escribas*. Y es que, en efecto, todas estas reflexiones llevan a Ortega a la “Etnología”, título del cuarto capítulo de *Las Atlántidas*.

El cambio de perspectiva en la sensibilidad histórica es planteado por Ortega, en términos verdaderamente revolucionarios, como un “cambio de colocación, dentro de la perspectiva intelectual, de ciertas disciplinas”. Así, explica, en 1924, frente a lo que ocurría en el siglo XIX, el lugar central ocupado por la filología clásica entre las ciencias históricas ha sido ocupado por dos jóvenes disciplinas, que “avanzan y atraen la curiosidad de los mejores”: la prehistoria y la etnología. Además, el avance de la etnología ha tenido aún consecuencias más profundas, pues ha supuesto una “transmutación radical en nuestra idea de la cultura” (III, 756). Y es que, “gracias a la etnología, el singular de la cultura se ha pluralizado, y al pluralizarse ha perdido su empaque normativo y trascendente” (III, 757). Ello ha sido posible gracias a una innovación metodológica trascendental que Ortega no deja de señalar, en clara alusión a la observación participante y al entonces novedoso concepto de trabajo de campo (tengamos en cuenta que *Argonautas del Pacífico Occidental*, de B. Malinowski acababa de publicarse en 1922), que el antropólogo o, en palabras del madrileño, “el etnólogo, obligado a penetrar en el secreto de pueblos completamente dispares de los europeos y mediterráneos, ha tenido que *intimar con sus modos de pensar y sentir*” (III, 757, el subrayado es mío).

Se inicia, tras esta introducción de la etnología, una breve historia de la antropología que ocupa todo el capítulo titulado “Los «ámbitos culturales»”, expresión que pretende, y en mi opinión consigue acertadamente, traducir el concepto de *Kulturkreis*, propio del difusionismo de la *Völkerkunde* (antropología) alemana, cuyo origen está en el artículo *Der Westafrikanische Kulturkreis* de Leo Frobenius. Comienza Ortega señalando los defectos de la biología histórica y el error del Darwinismo: “El caso extremo fue el «darwinismo», haciendo de la adaptación, que es tan evidentemente una función secundaria, la función vital por excelencia” (III, 758), para pasar, después, a indicar que la ciencia histórica había entrado “en una época de más riguroso positivismo”. La mención, enseguida, del azar de la observación y de la ausencia de independencia o individualidad de los hechos y datos, le lleva a referirse a la “estructura” de los mismos, la cual la ciencia histórica sigue dócilmente, a la espera de “que

ellos mismos revelen su fisonomía completa y la línea donde terminan o donde se articulan en otros” (III, 758), en lo que creo es una temprana, quizás la más auroral, mención del principio de uniformidad estructural en un texto de antropología escrito en español.

Pasa a continuación a exponer el principio de los “ámbitos o círculos culturales” (*Kulturkreise*), que Leo Frobenius introdujo en la etnología hacía veinticinco años (se refiere a 1898 y al artículo antes mencionado). El geógrafo Bastian, maestro tanto de Frobenius como de Franz Boas, el padre de la antropología norteamericana y creador del particularismo histórico, se equivocaba, según Ortega, al suponer que existían “ideas elementales” comunes a todos los hombres. La discusión sobre la existencia de universales, sean culturales o lingüísticos, ha sido una de las cuestiones principales que han dividido a estructuralistas, estructural-funcionalistas, generativistas y post-modernos, a la hora de interpretar y explicar tanto la diversidad cultural como la actuación lingüística. De nuevo, señala aquí Ortega un tema que va a estar muy presente en la discusión etnológica a lo largo de todo el siglo XX, por no añadir los primeros años de la centuria presente.

La idea central de la teoría de Frobenius, o el principio de los ámbitos o círculos culturales, es que “una cultura entera no se transmite de pueblo a pueblo. Nace en una región y se extiende por expansión de la raza que la creó” (III, 759). Se trata de una tesis muy problemática por dos motivos principales obvios: la noción de razas expansivas, o de “culturas independientes entre sí y de toda otra cosa” como las interpreta Ortega, y la absoluta negación de la capacidad creativa de los individuos y de las culturas, y por lo tanto de la posibilidad del cambio histórico. Ello resulta muy problemático para explicar lo que Ortega denomina “Psicología de la evolución”, es decir las categorías del pensamiento del hombre primitivo que están en el origen de su hominización y, por tanto, en el origen tanto del logos o pensamiento, como también del lenguaje y de la civilización misma. Considerar, a la hora de hacer crítica antropológica, la ontogénesis y la cladogénesis como procesos no solo biológicos o somáticos, sino sobre todo psicológicos, resulta de una gran modernidad para un recién nacido pensamiento antropológico orteguiano.

En la crítica de la primera implicación de la teoría de los ámbitos culturales se menciona a Spengler junto a Frobenius. La pareja Frobenius-Spengler aparece unida también en el párrafo inicial de la cuarta entrega de la serie, el artículo titulado “Cultura y culturas”, publicado en *El Sol*, el 16 de abril de 1924. En ese pasaje, que no pasaría finalmente al texto de la monografía (véase el apéndice de variantes, III, 1022), contiene el núcleo duro de la crítica de Ortega al tándem Frobenius-Spengler:

El pensamiento más importante de Frobenius, el que más hondo influjo ha ejercido sobre la ciencia etnográfica e histórica, es el principio de los “ámbitos culturales”. Por esta razón me he detenido un poco en él. El resto de su ideología es mucho más problemático y se presenta con un aire de caprichosa construcción que inquieta y hasta irrita. Frobenius, como su gemelo mayor Spengler, es un pensador vigoroso, pero tosco. Ambos se afanan al fondo de nuestro horizonte intelectual, como dos cíclopes ocupados en construir grandes arquitecturas de nubes. Ambos son geniales y caprichosos; ambos padecen –síntoma extraño en dos alemanes– una supina insciencia filosófica. Así se explica el fenómeno extraño de que el principio de las culturas como organismos, tan influyente hoy en las ciencias históricas de Alemania, no haya encontrado allí su base filosófica, de estricta lógica o mejor metodología científica. En mi artículo anterior he procurado sugerir ese cimientito lógico, atrayendo la atención sobre el problema in-dividuo histórico.

Spengler, el “gemelo mayor” de Frobenius, “es un pensador vigoroso, pero tosco”; “ambos padecen –síntoma extraño en dos alemanes– una supina insciencia filosófica”... La filosofía de ambos dejaba de lado, de manera preocupante para Ortega, el problema del “in-dividuo histórico”. En la biblioteca de la Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón se conservan ejemplares de la obra de Spengler en alemán y en castellano (edición de Espasa Calpe, traducción de Manuel G. Morente, 1923-1934). Es muy posible que se trate de los ejemplares manejados por Ortega, pues están catalogados en su fondo personal. Asimismo se custodia, en el archivo, una única carta de Spengler dirigida a Ortega en los años que nos ocupan. Quizás esta relación, así como la publicación pendiente de *El decamerón negro*, de Frobenius, en la colección de anejos de la *Revista de Occidente*, fuese lo que incito a Ortega a eliminar ese párrafo en la publicación de la monografía, y a atenuar las críticas a los dos pensadores alemanes. Con todo, dio en el clavo al plantear los problemas de las filosofías de ambos, pues la evolución de la teoría antropológica germana acabaría por dejarlos de lado, precisamente, por la problemática tan atinadamente señalada, en ese párrafo desechado, por el filósofo madrileño.

La gran innovación para la cultura europea, el gran acierto, de la *Völkerkunde* (antropología) alemana que para Ortega representa Frobenius, es la “intuición del pluralismo universal, como puro hecho, como fenómeno” (III, 764). Antes se había intentado abordar lo universal en sentido unitario, singular, en intentos de universalizar la historia totalmente fracasados, según Ortega, como la *Weltgeschichte* de Helmholtz. De “algo más sutil” califica el intento de Kurt Breysig en su *Historia de la Cultura moderna*, texto al que reconoce el mérito de “haber sido el primero que introduce el llamado «salvajismo» como personaje esencial en el gran drama humano” (III, 766). La historia, así, se hace

antropología histórica y la filología clásica cede su puesto central a la etnología y a la arqueología, con un cambio de perspectiva tan radical como el que supone, en pintura, la irrupción del Cubismo:

Si hasta el presente la “historia universal” había padecido un exceso de concentración en un punto de gravitación único, hacia el cual se hacían converger todos los procesos de la existencia humana —el punto de vista europeo—, durante una generación, cuando menos, se elaborará una historia universal policéntrica, y el horizonte total se obtendrá por mera yuxtaposición de horizontes parciales, con radios heterogéneos que hacinados formarán un panorama de los destinos humanos bastante parecido a un cuadro cubista. (III, 766).

Después de esta exposición del cambio de paradigma en las ciencias históricas que ha supuesto la sustitución de la filología clásica por la etnología y la arqueología, ya puede pasar Ortega a exponer su crítica del evolucionismo, en el capítulo final de la monografía, el titulado “El sentido histórico”. En la centuria decimonónica “el sentido histórico que despierta en los comienzos del siglo con la sensibilidad romántica, no hizo sino perder terreno en la segunda mitad” (III, 768); entonces la ciencia histórica cae en manos de lo que Ortega denomina “tres castas de pensadores”: los progresistas liberales, los darwinistas y los marxistas. A los tres les critica el creer, con sus propios matices en los que no vamos a entrar aquí, que “la estructura esencial de la vida humana ha sido siempre idéntica”; esto es, lo mismo que se criticaba a la pareja Spengler-Frobenius, y que suponía la negación de la posibilidad de innovación individual y por tanto del cambio histórico y de la hominización o especiación del *homo sapiens sapiens*. Progresistas liberales, darwinistas y marxistas tienen en común su pertenencia al espíritu evolucionista de la segunda mitad del siglo XIX, que “tiende a ignorar las diferencias y a subrayar lo que hay de común entre las cosas” (III, 768). Por el contrario, el nuevo sentido histórico del siglo XX, que ha experimentado un notable progreso, se caracteriza por respetar la falta de continuidad entre los fenómenos, su pluralismo: “aceptamos el hecho de la discontinuidad y del pluralismo siempre que el ensayo de reducción monista trae consigo una violación de las diferencias radicales. Esto se hace patente en la situación actual de la ciencia histórica” (III, 768).

El cambio de actitud frente al evolucionismo es radical: el antievolucionismo orteguiano es tan drástico como pueda serlo el de Franz Boas en la antropología americana o el de Radcliffe-Brown en el funcional-estructuralismo británico. Ello le permite percibir claramente cuál es la gran innovación etnológica. La antropología ha pasado de ser la “ciencia histórica de los pueblos sin dignidad histórica” a ser un modo de mirar, una perspectiva, un método para acercarse a las cosas con extrañamiento:

La óptica etnológica se habitúa a mirar las extremas diferencias dentro de lo humano y es como una nueva distancia ante lo histórico. [...] Aplicar el punto de vista etnológico a los pueblos cultos equivale, pues, a distanciarse de éstos, a empujarlos lejos de nuestra proximidad, desentendiéndose de presuntas comunidades (III, 769).

Ortega no solo se encuentra muy bien informado de lo que es la vanguardia del pensamiento antropológico a principios de los años veinte, sino que es capaz de incorporar las novedades de mayor actualidad a su doctrina filosófica del punto de vista, para aplicarla a la que es la gran intuición orteguiana de principios de esa década: el nuevo historicismo expuesto en *El tema de nuestro tiempo* (1923).

La monografía va a terminar con la exposición de la crítica a Spengler-Frobenius y la explicación de la antinomia merced a la cual “vive y progresa” la ciencia histórica. La historia no trata de explicar, sino de entender, de conferir sentido a lo que a primera vista carece de él. La ciencia histórica ha de ser una suerte de hermenéutica o ciencia de la interpretación, para lo cual debe auxiliarse de las disciplinas que mejor saben mirar a las cosas humanas en busca de sentido, la etnología y la arqueología:

He aquí todo el problema de la ciencia histórica: dilatar nuestra perspicacia hasta entender el sentido de lo que para nosotros no tiene sentido. [...] Ésta es la antinomia de la óptica histórica. Tenemos que distanciarnos del prójimo para hacernos cargo de que no es como nosotros; pero a la vez necesitamos acercarnos a él para descubrir que, no obstante, es un hombre como nosotros, que su vida emana sentido. La admirable palabra griega *nous* significa precisamente eso: sentido (III, 769-770).

Las últimas páginas de *Las Atlántidas* se consagran a la relación entre los conceptos descriptivo y axiológico de la cultura. El perfeccionamiento de la sensibilidad histórica que llevará a su máxima afinación a la sensibilidad y comprensión de los fenómenos históricos ha de permitirnos, según Ortega, sacar “consecuencias de orden estimativo”. Para ello, es necesario operar una “enorme ampliación del mundo espiritual” que el afinamiento de la inteligencia traerá consigo:

Hasta ahora, el mundo de lo que tiene sentido se reducía a nuestra época y a un pequeño círculo de pueblos afines. (*El alma oriental nos es todavía un arca cerrada*). Tal privilegio del “tener sentido” se extenderá pronto a los pueblos y edades más diversos y remotos. Será la gran conquista de nuevos mundos espirituales, será dotar de la plenitud humana que hoy goza sólo el presente de

ciertas naciones próximas a todos los ámbitos étnicos y a todos los siglos. Entonces, y sólo entonces, podrá decirse que existe en Europa una disciplina de Humanidades (III, 771; el subrayado es mío).

La completa consecución de este giro de perspectiva llevará, nada menos, que al nacimiento de una verdadera disciplina que Ortega designa como Humanidades, de la que nacerá un nuevo clasicismo, como apunta unos párrafos más abajo. Para lograrlo, será necesario abrir los horizontes históricos y etnológicos de Occidente, para dar cabida, en el eje temporal, a las más antiguas civilizaciones y, en el eje geográfico, a las culturas más remotas, de las cuales menciona el filósofo el *alma oriental*. Precisamente como ilustración de ambas ampliaciones, la arqueológica y la antropológica, incluyó Ortega en la primera edición de *Las Atlántidas: con unas figuras del Sudán y de la China*, una serie de fotografías no reproducidas en ninguna de las ediciones posteriores, que se incluyen en este Itinerario como parte de los documentos recogidos. Escoge cinco reproducciones artísticas de hallazgos de Ife (uno ya reproducido un año antes en la *Revista de Occidente*, véase más arriba), y diecinueve fotografías de figuras chinas de Lojan conservados en Oriente (*lobans* o *luobans*, transcripción china de los *arhats* del budismo, de los que Ortega escoge los del templo de Língyán Sì, literalmente “Templo de las rocas espirituales”, con una gran historia pues fue uno de los principales templos budistas durante las dinastías Tang y Song) y tres más en museos occidentales (uno conservado en el *Städelsche Institut* de Frankfurt y dos de Norteamérica). En la página VII de la monografía, afirma Ortega que, en puridad, el libro debería contener solo estas fotografías, y que les ha añadido el texto “como a la melodía se añade un acompañamiento”.

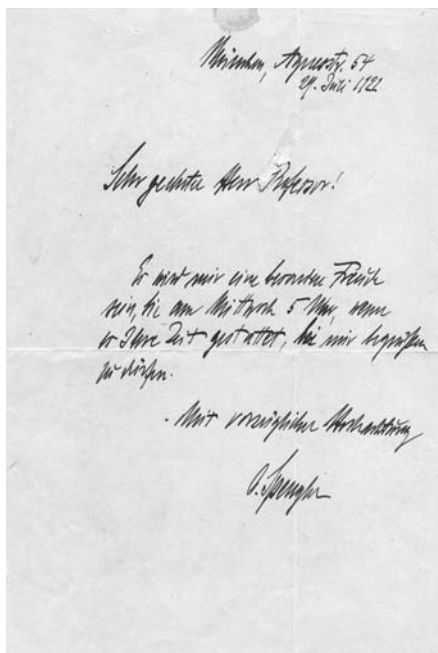
El epílogo de *Las Atlántidas* acaba por desentrañar la crítica al relativismo de Spengler, salvando lo que Ortega considera más valioso de la labor del alemán. La obra de Spengler, lejos de ser la última palabra sobre la cultura europea, es en realidad la primera, pues contiene las incitaciones a desvelar su verdadero sentido estructural sin forzar el unitarismo y respetando la pluralidad de culturas, como las doctrinas de Frobenius o Schulten. Las tres miradas invitan a contemplar las realidades arqueológica y etnológica tal como aparecen y a interrogar a los datos sobre sus íntimas relaciones, sin forzar estas. El último párrafo del libro es una definición de la “cultura occidental” desde su vertiente histórica y axiológica, que termina con una invitación a hacer de la razón pura, “clara razón histórica”:

Por un lado aludimos bajo este nombre [*el de cultura occidental*] a un cierto repertorio de propensiones espontáneas que con suficiente continuidad hallamos activas en la vida occidental. Esta acepción se refiere certeramente a un

fenómeno histórico, como tal limitado y en cuyo recinto todo tiene un carácter relativo. Pero, al mismo tiempo, subentendemos bajo la misma denominación el sistema absoluto de las verdades y de las normas, que es una idea: si se quiere, un ideal sobrehistórico. Uno y otro significado son insoportables. Si ante un problema queremos reaccionar a la europea, tenemos que desentendernos de la aspiración a lo absoluto y orientarnos no en el ideal transhistórico de verdad, sino en la línea histórica de los gestos europeos. Viceversa, si ante un problema buscamos su solución absoluta, nos desentenderemos del módulo europeo e intentaremos muy deliberadamente, merced a una violenta reflexión, libertarnos de nuestro europeísmo. Esta reflexión que nos liberta de la limitación histórica es precisamente la Historia. Por esto decía que la razón, órgano de lo absoluto, sólo es completa si se integra a sí misma haciéndose, además de razón pura, clara razón histórica (III, 772-773).

Documentos:

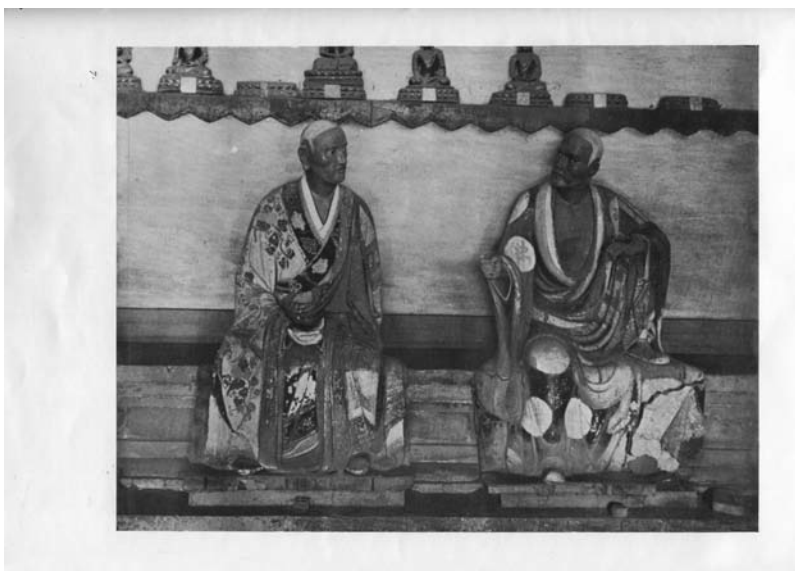
Carta de Oswald Spengler a Ortega, y sobre que la contenía. Munich, 24 de julio de 1922



Fotografía de *Los Lojan del templo de Ling-yen-si, Las Atlántidas*, 1924



Página XLVII de *Las Atlántidas*, 1924



Página XLVIII de *Las Atlántidas*, 1924

Página XLIX de *Las Atlántidas*, 1924



x.



y. (Detalle del anterior)

Página L de *Las Atlántidas*, 1924

Página LI de *Las Atlántidas*, 1924



xx. (Detalle)



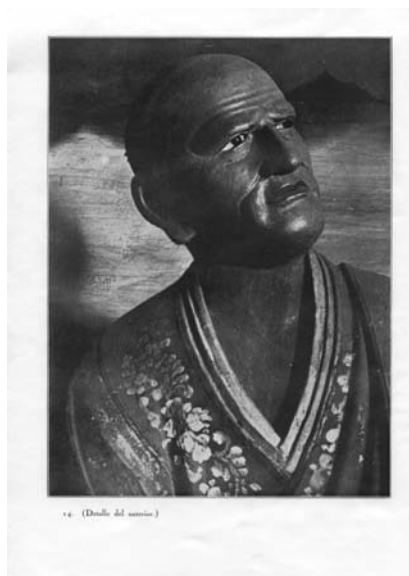
xx. (Detalle del anterior)

Página LII de *Las Atlántidas*, 1924



Página LIII de *Las Atlántidas*, 1924

Página LIV de *Las Atlántidas*, 1924



Página LV de *Las Atlántidas*, 1924

Página LVI de *Las Atlántidas*, 1924



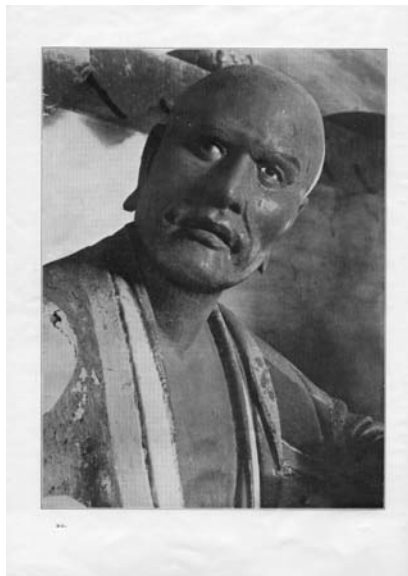
Página LVII de *Las Atlántidas*, 1924

Página LVIII de *Las Atlántidas*, 1924



Página LIX de *Las Atlántidas*, 1924

Página LX de *Las Atlántidas*, 1924



Página LXI de *Las Atlántidas*, 1924



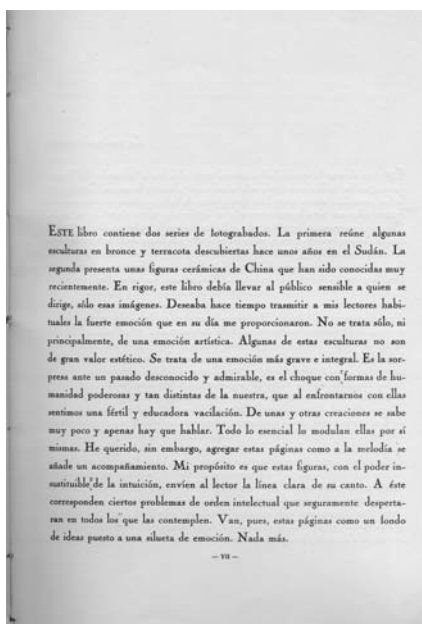
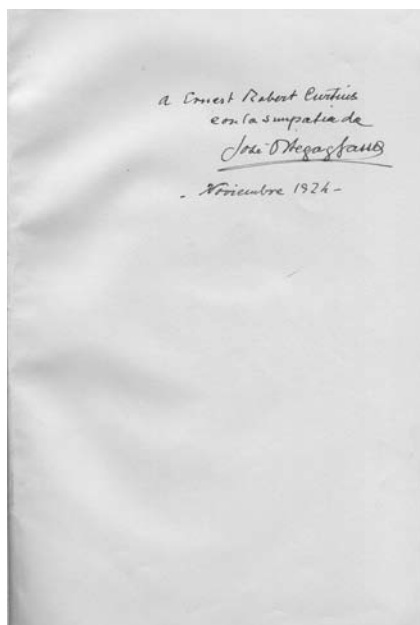
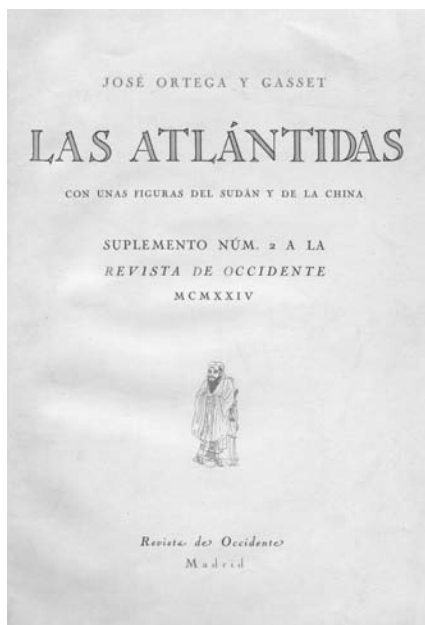
En el Städelische Institut de Francfort, página LXII de Las Atlántidas, 1924



*Otro Lojan en Norteamérica, página LXIII de Las Atlántidas, 1924
(Detalle del anterior), página LXIV de Las Atlántidas, 1924*



Portada, dedicatoria manuscrita de Ortega a Ernest Robert Curtius y página VII del ejemplar de *Las Atlántidas*, conservado en la Biblioteca de la Fundación. Noviembre de 1924



1925. Epílogo: continuidades y discontinuidades

El año siguiente a la aparición de *Las Atlántidas: con unas figuras del Sudán y de la China*, como anejo de la *Revista de Occidente*, se publicó *El decamerón negro*, de Leo Frobenius, una selección de cuentos y leyendas africanas, traducido del alemán al español. La versión fue compleja, por la ausencia de buenos traductores del alemán en Madrid, y ocasionó gastos cuantiosos, lo que obligó a Fernando Vela a solicitar una reducción en la demanda de derechos de autor por parte del instituto Frobenius. Es muy ilustrativa al respecto una carta conservada en el archivo del *Frobenius-Institut* de Frankfurt, remitida por Vela al doctor Jensen, solicitándole un ajuste en el pago solicitado por el antropólogo alemán para la traducción de sus textos al español y su edición en *Revista de Occidente*.

También en 1925 se publicó la cuarta entrega de *El Espectador*. Desde la primera mención del etnólogo alemán, en la tercera edición de *Meditaciones del Quijote* (Madrid: Calpe, 1922), y la primera aparición en prensa de “Dan-Auta. Cuento negro”, hasta la aparición de *El decamerón negro* y la cuarta entrega de *El Espectador* con la, versión orteguiana del cuento africano “Dan-Auta”, analizado en el primer apartado del presente itinerario, han transcurrido solo tres años, en los que las referencias, alusiones, menciones, críticas y aplausos en textos orteguianos al “Lawrence de Arabia” alemán han sido muy abundantes. La correspondencia entre Frobenius y Ortega, y sobre todo entre Schulten y Ortega, confirma esa estrecha relación entre el filósofo español y los investigadores germanos.

Con todo, sea por estas fricciones económicas, o quizás por las críticas vertidas en *Las Atlántidas* (no obstante su atemperamiento con respecto a lo aparecido en la prensa diaria madrileña y argentina), la cuestión es que la comunicación epistolar entre Frobenius y Ortega se ve interrumpida a partir de este año 1925, no así en el caso de Schulten, con quien sigue carteándose hasta entrados los años treinta. Es fácil suponer que, a pesar de lo atinadas y adelantadas a su tiempo, las críticas del madrileño sobre la manera de explicar la difusión de los rasgos de las civilizaciones a partir de la teoría de los ámbitos o círculos culturales, no debieron de sentar demasiado bien a ninguno de los dos pensadores germanos. Con todo, no se debe dejar de señalar que la evolución de la antropología en general, en especial los cambios que en los mismos años veinte estaban teniendo lugar en la escuela cultural norteamericana de Franz Boas y que iban a influir muy beneficiosamente tanto en la antropología social británica como en la etnología francesa, así como la propia *Völkerkunde* alemana de la postguerra, acabarían por dar la razón a Ortega y dejar a un lado el difusionismo y las teorías del ámbito o círculo cultural de Frobenius.

El año 1925 verá, no obstante, otras continuidades muy fructíferas. El interés por la arqueología y, sobre todo, la prehistoria marcará el devenir de la Sociedad de Cursos y Conferencias ese año de cambio de lustro, con la participación en las actividades del prestigioso investigador alemán Hugo Obermaier, excavador y estudioso de las pinturas de la cueva del Castillo en Puente Viesgo (Cantabria, 1910-1914), yacimiento descubierto por Hermilio Alcalde del Río en 1903. En ese mismo año, el prehistoriador alemán había dado a las prensas la segunda edición de su libro *El hombre fósil* (Comisión de Investigaciones Paleontológicas y Prehistóricas. Memoria 9, 457 pp.), presentado en el ciclo de conferencias que imparte en la Residencia de Estudiantes. El año anterior se le había concedido la nacionalidad española, y desde 1922 era el primer catedrático de “Historia Primitiva del Hombre”, en la Universidad Central de Madrid y miembro de número de la Academia de la Historia. Seguramente, sus intervenciones despertaron vivamente el interés de Ortega, que participó en un banquete celebrado en su honor con ocasión de las conferencias.

Documentos:

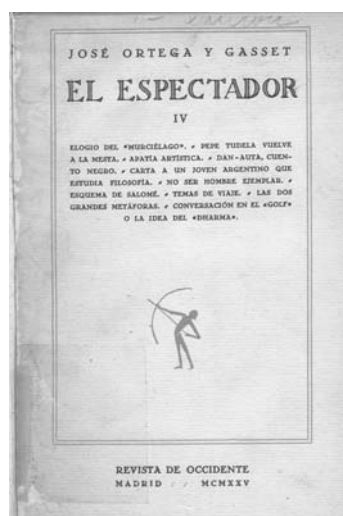
Carta de Adolf Schulten a Ortega. Adjunta una carta dirigida a Manuel García Morente. 30 de enero de 1924

Carta de Adolf Schulten a Ortega. 12 de marzo de 1924

Carta de Adolf Schulten a Ortega. 24 de noviembre de 1924

Carta de Adolf Schulten a Ortega. 7 de abril de 1925

Portada de *El Espectador IV*, donde se incluyó “Dan-Auta (cuento negro)”. Madrid, Revista de Occidente, 1925.



- Carta de Adolf Schulten a Ortega. 7 de abril de 1926
Carta de Adolf Schulten a Ortega. Adjunta unas pruebas de imprenta corregidas. 11 de agosto de 1926
Carta de Adolf Schulten a Ortega. 9 de diciembre de 1926
Carta de Adolf Schulten a Ortega. 23 de octubre de 1932
Carta de Adolf Schulten a Ortega. 4 de marzo de 1933
Carta de Adolf Schulten a Ortega. 2 de mayo de 1933
Carta de Adolf Schulten a Ortega. 5 de mayo de 1933
Carta de Adolf Schulten a Fernando Vela. 18 de mayo de 1933
Carta de Adolf Schulten al Centro de Estudios Históricos. 26 de mayo de 1933
Carta de Adolf Schulten a Ortega. 28 de junio de 1933

© Herederos de José Ortega y Gasset.

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

Artículos

*Sobre la percepción sensible en La idea de principio en Leibniz
y la evolución de la teoría deductiva*
Agustín Andreu

Una nota sobre Ortega y Heidegger
Jorge Acevedo Guerra

Ortega: reflexiones sobre la moda
Roberto E. Aras

La crisis de los formalismos y la “lógica de la razón vital”
Gerardo Bolado Ochoa

El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega
Eduardo Álvarez González

Sobre la percepción sensible en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva**

Agustín Andreu

Resumen

Este artículo pretende mostrar que Ortega considera acabado el modo de pensar filosófico vigente desde el siglo V.º a. C. hasta los años 30 del siglo XX. De la Academia y del Liceo proceden los idealismos y positivismos de la historia de la filosofía así como la incomunicación de los géneros que ha llevado a que las ciencias se pierdan de vista las unas a las otras con consecuencias sociales y políticas lamentables. Del análisis de la sensación o percepción sensible como vivencia fundamental, como el vivir mismo, brota otro modo de pensar que es el de la razón vital. Aristóteles y Leibniz son los hitos mayores de esta historia. La circunstancia del siglo XX es el argumento de que un "modo de pensar" o de servir-se de la razón o inteligencia en dos formas de filosofía (agnosticismo y materialismo) que consuman la unilateralidad latente en la Academia y el Liceo así como en la Escolástica y la Modernidad, exige ser superado, y puede serlo en la razón histórica.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Aristóteles, comunicación de los géneros, cristianismo, escolástica, extracto, inteligencia, Leibniz, logos, percepción, Platón, principios, razón, razón histórica, sensación, Ser, universal abstracto, universal-comunista, vida

Abstract

This article aims to prove that Ortega considers finished the current philosophical thinking valid from the 5th century B. C. until the '30s in the 20th century. From the Academy and the Lyceum come the idealisms and positivisms of the history of philosophy as well as the lack of communication between genres that have led sciences to lose sight from each other with unfortunate social and political consequences. Within the analysis of sensation or sense-perception as lived experience, as living itself, arises another way of thinking that is the vital reason. Aristotle and Leibniz are the major milestones of this history. The circumstance of the 20th century is the argument that a "mindset" or making use of reason or intelligence in two forms of philosophy (agnosticism and materialism) that consume the unilateralism latent in the Academy and the Lyceum as well as in the Scholasticism and Modernity, demands to be overcome, and might be in the historical reason.

Keywords

Ortega y Gasset, Aristotle, gender communication, Christianity, Scholasticism, extract, intelligence, Leibniz, logos, perception, Plato, principles, reason, historical reason, feeling, Being, abstract universal, universal-Communist, life

* Texto basado en la ponencia pronunciada, el 15 de noviembre de 2011, en el Congreso Internacional *Ortega y Gasset. Nuevas lecturas. Nuevas perspectivas. A propósito de la nueva edición de sus Obras completas*. El Congreso contó con financiación del Ministerio de Economía y Competitividad vía la Acción complementaria FFI2011-13002-E.

Este artículo es el avance de un estudio más amplio sobre el inacabado y aparentemente pro-teico libro de Ortega, cuyo objeto es la idea de principio (tanto gnoseológico como ontológico) en Leibniz y su significación metafísica –y también teológica, según la atención que presta nuestro filósofo en esta obra final a los destinos del cristianismo principalmente occidental, a las prestaciones que le infiltra el filosófico "modo de pensar" con mil años de Escolástica y a lo que cabría esperar del modo de concebir la vida, propio del cristianismo según este mismo presupuesto y declara en particular por su concepción de las funciones de la fe o las creencias en la vida.

Cómo citar este artículo:

Andreu, A. (2012). Sobre la percepción sensible en "La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva". *Revista de Estudios Orteguianos*, (25), 73-107.
<https://doi.org/10.63487/reo.431>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 25. 2012
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

“No hay más que un género de mundo, o sea que
no hay más que mentes y cuerpos,
o sea lo que sentimos” (Leibniz).

I

La circunstancia de la que brota y sale este libro de Ortega es apabullante: nada menos que una crisis de civilización y del preponderante “modo de pensar” con las diversas variantes del mismo. Es imposible que el modo de emplear la inteligencia o razón humana no determine el destino de una civilización o Casa del hombre, y más tratándose de un modo de pensar ya, por vez primera, formalmente reflexivo. La pavorosa circunstancia en que se vive a mediados del siglo XX hace tangible, justamente sensible, que el pensamiento humano tal como empezara a ser ejercido por una minoría de exiliados audaces hacia el 480 a. C. (Ortega le pone fecha como es su uso) no puede seguir ya organizando, sanamente, la vida ateniéndose a las lógicas y métodos que se fue inventando el hombre a partir de aquel “buen día”.

En aquella hora, en aquella “madrugada” lejana de un día que arriba hasta hoy, un grupo de griegos, descontentos por lo que fuese de mitologías y magias, se atrevió y se lanzó a buscar las causas de las cosas acabando por ejercer anaxagóricamente (desde el *noûs*) su capacidad de ver el fondo de las mismas —pues *noûs* es lo que hay en el fondo del cosmos, según celebra finalmente Aristóteles y, según todos los visos, presupone y da a pensar también Ortega como veremos¹. “Modo de pensar” el de aquellos griegos jónicos que, ocasional y no muy acertadamente, llamaron filosofía en Atenas y que ha durado hasta la catastrófica crisis de los años 30 y 40 del siglo XX, en la que se estaba sumido pero sin advertir la radicalidad de la crisis los más de los ofi- ciantes en la filosofía, como se vio en el *Tercer Coloquio Privado* de los *Rencontres*

¹ Después de exponer las diversas opiniones de los presocráticos en el libro I.º de la *Metafísica*, sobre la constitución de las cosas, considerándolas insuficientes, escribe Aristóteles que “cuando alguien dijo que, igual que en los animales, también en la naturaleza había un Entendimiento (*noûs*) que era la causa (*aitíon*) del mundo y del orden todo, mostró ser hombre prudente frente a las divagaciones de los anteriores. Sabemos con seguridad que Anaxágoras adoptó este punto de vista, pero se dice que su primer iniciador fue Hermótimo de Clazómenas”, ARISTÓTELES, *Metafísica*, traducción trilingüe de Valentín GARCÍA YEBRA. Madrid: Gredos, 1970, 984b 15-20. El tono del texto aristotélico se traduce muy propiamente entendiéndolo como exclamación de que ¡al fin apareció alguien diciendo algo con sentido! La precisión sobre el probable fundador de la doctrina del *noûs* immanente a la naturaleza es conducta ejemplar del fundador del Liceo, la cual merecería mayor atención. Esta primera cita del libro I.º de la *Metafísica* nos ha de servir de aviso acerca de la proximidad, según Aristóteles, de los orígenes de la sensación y de la meditación sobre el ser, como veremos.

Internacional de Genève, de 1951². El “modo de pensar” ese que ha durado e intentado comandar durante más de dos mil años en esta Casa del hombre occidental habrá tenido que ver algo, por fuerza, con la crisis de la amplitud y hondura que se está viviendo y que significa que la vida humana no es viable con ese modo de ser racional.

Ese paréntesis o espacio histórico de dos mil cuatrocientos años se caracteriza por un modo de emplear la inteligencia filosóficamente en sus diversas variantes, las cuales variantes coinciden, todas, en llegar gnoseológicamente y quedarse ontológicamente en una manera de abstracción del concepto. Lo viene señalando Ortega con cierta fijación desde el segundo decenio del siglo y es el tema, ambiciosamente planteado, también y en especial, en este libro de su obra ya culminante pero no culminada³.

“Es menester –escribe Ortega– inaugurar otra manera de afrontar intelectualmente el Universo que no sea ni una de las anteriores a la Filosofía, ni esa misma. Tal vez estemos en la madrugada de ese «buen día» (IX, 1116), “en la alborada de la más grande época filosófica” (IX, 1113). ¡La más grande época filosófica!

Hay que sentir con mucha seguridad el nuevo comienzo (aunque en ello le acompañe Heidegger y lo haga constar)⁴ para proponer y aun anunciar en el modismo familiar de la “madrugá” esa nueva aurora “ultrafilosófica”. Brentano la había anunciado en un tono que, para ser “cascarrabias” como amablemente lo llama Ortega, es tan esperanzado como antipatético cuando predice que un día quedarán resueltos con facilidad los problemas en que se obturó la filosofía moderna dándolos además por insolubles, empezando por los insolubles según Kant⁵. Y así, siguiendo el consejo de Brentano⁶, se pondrá Ortega a conversar principalmente con Aristóteles y Leibniz (porque es conversar familiar-

² VI, 1108-1128. Donde Ortega pudo advertir cuán poca conciencia europea había y se daba de la verdadera situación de fondo de la civilización occidental, de su colapsado progreso propiamente humano, dando fuerte expresión a su advertencia.

³ Los editores de las nuevas *Obras completas* informan de que, a esta obra ya de suyo la más extensa de Ortega, le faltan ciento cincuenta páginas que él prometió y tal vez escribió pero que no han aparecido. Ciento cincuenta páginas son muchas cuando se ha estado moviendo expresamente el filósofo, otra vez además de ésta definitiva, entre el origen y el epílogo del filosofar y su mundo (cfr. IX, 1487 y ss.). Todo induce a pensar que el tema expreso de dichas deseadas páginas hubiera sido, o fue, el positivismo metafísico del principialismo de Leibniz, su parecido con la fenomenología como expresión del trasfondo del ente y con el planteamiento de la razón vital (*methodus vitae*).

⁴ En la *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Taurus, 1959.

⁵ Cfr. *El porvenir de la Filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1935, y *El origen del conocimiento moral*. Madrid: Revista de Occidente, 1927.

⁶ F. BRENTANO, *El porvenir de la Filosofía*, ob. cit., p. 27: “Hoy todavía, es sobre todo en Aristóteles donde hay que aprender muchas cosas...”

mente a veces con éstos lo que hace en este gran libro grande), y se pondrá a construir el nuevo “modo de pensar” empezando por el elemento tradicionalmente más simple e inmediato del conocimiento humano (o a lo mejor de todo conocimiento que se dé en el cosmos si la corporeidad es universal como cada cual a su modo dicen Aristóteles y Leibniz): empezará por la sensación o percepción sensible.

Los escritos publicados por Ortega en esos años (“La filosofía parte a la descubierta de otro mundo”, IX, 715-720 y “Del optimismo en Leibniz”, VI, 509-532, ambos de 1945) entre otros, así como su vívida intervención personal en el *Tercer Coloquio Privado* de los *Rencontres Internationales de Genève* (VI, 1108, 1128), de 1951, responden a las preocupaciones dramáticas que, más allá de la celebración del nacimiento de Leibniz justamente en 1946 (con Alemania y el resto de Europa llenos de ruinas ya amontonadas y bien arregladas como para volver a empezar), contemplaba y soportaba Ortega en carne propia. “Aunque parezca otra cosa”, escribe Ortega, de lo que se está tratando “hoy, si bien más activa que teóricamente, en todas las dimensiones del mundo humano” es de lo que puede significar el trascendental “bueno” del ser “y qué sentido puede tener también pensar que el ser, en cuanto ser, es malo” (VI, 524). Hasta aquí, hasta la necesidad de hacernos esta pregunta hemos llegado a la altura de este medio siglo.

Verdaderamente, y leyendo en serio a Leibniz, en él, “en Leibniz comienza el pesimismo” rectificando por lo menos la superficial obviedad de un optimismo filosófico explicable por diversos motivos pero que roza ya la inconsciencia y que viene de los tiempos mismos de Platón o aun de antes (VI, 524, 523). Leibniz es quien ha visto y dicho a medias que esto del ser y de la bondad de la creación, necesita otra explicación, si la tiene. Piensa Ortega que la monadología tiene ese sentido (VI, 523). Pero para abordar las cuestiones de un futuro humano que está por pensar, y de sus posibilidades, es preciso ir a la búsqueda de otro modo de razón

que, desentendiéndose de lo que el uso tradicional, tiranizado por lógicos y matemáticos, ha llamado razón, se resolverá a entender la realidad histórica con la razón que en ella reside, que desde ella nos habla y que, por eso, llamaremos la “razón histórica”. Este libro –escribe Ortega– nos llevará por sus pasos contados a habérmolas cara a cara con esa futura razón que es tan distinta de la venerable “razón pura” y que sin embargo es todo lo contrario de vaguedades, metáforas, utopías y misticismos. Una razón, pues, mucho más razonable que la antigua, desde la cual [razón histórica] la “razón pura” aparece como una encantadora insensatez y para la cual, además, dejan de ser irracionales no pocas cosas que antes sufrían esta peyorativa calificación. En fin, baste ahora decir que la razón histórica, dispuesta a tragarse la realidad

sin ascos, melindres ni escrúpulos, se las arregla para dar un dintorno de racionalidad al azar mismo, demonio de lo irracional y *ci-devant* enemigo de la historia (IX, 717)

y de la vida.

Este texto, que pertenece al escrito “La filosofía parte a la descubierta de otro mundo” (v. su nota a la edición en IX, 1470), manifiesta expresamente la intención de descubrir otro mundo y por tanto otro método para el pensamiento de la vida; tenía que servir de enlace entre *El origen de la filosofía* y *El epílogo de la filosofía* (ese paréntesis histórico del tiempo de la filosofía, que no es más que un tiempo del hombre), y amenazaba con convertirse también en un tomo de 400 páginas, porque obedece a la misma intención que lo indujo a hacerle un recorrido a la historia de la filosofía centrado en Leibniz, para mostrar el comienzo y el fin de lo que se llama filosofar –para empezar a entender finalmente la vida como en realidad es y así guiarla. “Es hoy todo tan problemático” (IX, 1461)... Ese recorrido que tituló *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* se le convirtió en lo que llama él mismo un “doctrinal”, lleno de “parones” o “episodios hipertrofiados” (IX, 1074) que son monografías, de aplazamientos a “remotas regiones de este libro” que no llegaron a producirse tal vez por escrito pero que entran en el esquema y dirección que los “hipersistematiza”. Estos esquema y dirección muestran que entre Platón y Aristóteles y los idealismos y positivismos respectivos que son sus sucesores como modos más o menos inconscientes de abstracción o “extracción”, entre unos y otros extremos, se está abriendo camino una razón viviente e histórica que se hará cargo del individuo biográfico y de las comunidades vivientes e históricas, es decir, del hombre como es y como no tiene más remedio que seguir siendo y a cuya Realidad no ha llegado todavía la filosofía. Es la búsqueda de un nuevo “modo de pensar”, pero “radicalmente” nuevo, nuevo no sólo por escenario y horizonte, sino también por la raíz de ese género de planta que como viviente somos, una raíz más profunda, y profunda de otro modo, que la de la planta, la cual tanto había interesado por entonces a Max Scheler.

El nuevo “modo de pensar” venía anunciándolo Ortega desde 1919 y consistiría, como dijo luego en sus *Principios de Metafísica según la Razón vital*, en “una Metafísica muy considerablemente distinta de las que hasta ahora se han hecho”, apropiada para entrarle al “enigma o misterio del hombre” (IX, 185-197). Naturalmente, tan radical interpretación del bimilenario episodio de la manera de pensar filosófica requería demostración lo más expresa posible. En 1946, huyendo las montañas de ruinas convertidas en cementerios juveniles por toda la Europa central, se puso Ortega a probar (pensar es probar, decía Leibniz) la insuficiencia de la llamada filosofía para pensar una realidad como

la vida humana. Ortega es muy cuidadoso del calificativo “humana” acompañado muchas veces del término “personal” (“vida humana personal”). La indignación —porque es indignación lo que manifiesta Ortega tanto frente a Heidegger que coincide con él en diagnosticar el fin de la filosofía, como frente al frívolo y pintoresco existencialismo literario francés— tiene cierto aire de urgencia y prisa y de llamado de conciencia. Como quien dice: Disparates como el que hemos vivido seguramente se repetirán, pero conviene empezar cuanto antes a decir que existe otro método o camino. Pues, pasar de un orbe de creencias a otro, abandonar una fe y aportar a otras riberas (como dice Hölderlin) puede costar tres generaciones, pero pasar de un modo de pensar a otro, empezar con un método nuevo radicalmente...

La exposición de la historia de la filosofía o del filosofar como el “modo de pensar” y de vivir practicado por el hombre se bifurca, por arriba, hacia las ideas perfectas y, por abajo, hacia las sensaciones mal entendidas en cuanto contrapuestas a las ideas. No se llegó a tocar Realidad, la Realidad⁷, dentro de ese esquema; el hombre no llega a tocarse (*synáptein*) a sí mismo ni a olerse en su propio enigma.

Se trata de una exposición a veces muy en vivo, una discusión que se lleva Ortega con Aristóteles y Leibniz principalmente, con enfados y vocabulario explosivo por lo que hace al que no siempre es “el buen Aristóteles, el genial Aristóteles” (IX, 1111), y también con Leibniz, por ser éste quien ha sabido hacerse cargo mejor de la Antigüedad y ha avistado el futuro de la metafísica que condicionará a las ciencias, con mayor cantidad de descubrimientos: el espacio como sistema de relaciones y no como un lleno objetivo, la causalidad como mera secuencia de los momentos o duración de las cosas, la Lógica como construcción hipotética...⁸ Dos cabezas colosales, inigualadas, Aristóteles y Leibniz. Hasta el punto de que la lectura del libro que se propone escribir Ortega es la lectura de repetidos saltos de Aristóteles a Leibniz y de entrambos a la razón viviente. No está sistematizado expresamente así el libro; está “hipersistematizado” como hubo de señalar no sin malhumor Ortega de su propio método y pensamiento metafísico ante ignorantes y pedantes. Y es desde este planteamiento como empieza a hablar de lo más inmediato que han encontrado estos dos hombres y de cuyo análisis e interpretación han empezado sus filosofías: de la percepción sensible.

Ortega sale de los dilemas del profesor y científico Aristóteles en dirección leibniziana siempre. Leibniz es Aristóteles desarrollado o desplegado, madurado, “en grado más consciente”, dice (IX, 10211). En la exposición orteguiana

⁷ Escrita la palabra con letra mayúscula.

⁸ Y cfr. además F. BRENTANO, *El porvenir de la Filosofía*.

de cualesquieras doctrinas brillan por doquier el leibniziano principio de continuidad por encima de todo (IX, 1114): la filosofía es “la histórica travesía de milenaria continuidad”; por tanto vigen también los principios de unidad, de gradualidad inagotable o infinitesimalidad (con la implícita ontología de los infinitos)⁹. Los tres, Aristóteles, Leibniz y Ortega escriben sus metafísicas como marginalia y breverías, o en notas y apuntes –que a lo mejor es la única manera posible de escribirla, pues “todo filósofo original hace su filosofía para otra cosa” y haciendo eso otro le va saliendo la aparente marginalia que es la trascendencia de su metafísica. Y cita así al Descartes que estaba en la Física, al Aristóteles que estaba en la Biología o en las ciencias particulares, y al Leibniz que estaba en el método y la organización del saber siendo “la filosofía constitutivamente método” (IX, 103). (San Agustín escribía también su metafísica, sus *De Trinitate* y las *Confesiones*, a lomos de borrico o en la litera, en sus desplazamientos y viajes pastorales).

II

La doctrina sobre la sensación la expone principalmente Aristóteles en el capítulo 19 de los *Segundos Analíticos* (99b 15, 100b)¹⁰. Después de exponer la doctrina del silogismo, y referirse a las “disposiciones” (*hécxi*) o “estado de ser” (como traducía Fernando Cubells) que produce el conocimiento de los principios primeros o absolutos así como de los medieros o de construcción inductiva, se pregunta Aristóteles si

dichos estados del conocer [cual es el conocimiento de los principios] (25) nacen ya tales, como [si fuesen] subsistentes en sí, o bien si estaban ocultos en el alma y estaban los unos y los otros en un mismo estado de conocimiento (*hécxi*), pues que lo procedente es que el estado de conocimiento más preciso, que es la demostración, venga después del estado de conocimiento menos preciso pero activo ya, que es el de los principios primeros. Sin un conocimiento previo de los principios ¿cómo podríamos o llegaríamos a conocer? Sería imposible (30). Es pues evidente que ni los tenemos [en el alma] tal cual afloran y funcionan, ni los ignoramos y carecemos de todo estado de conocimiento innato de los mismos (32). Por tanto, es necesario que tengamos alguna fuerza (*tína dýnamis*) en la que estén [connaturalmente], bien que no tal como serán por su precisión los posteriores estados de conocimiento (34). Y es evidente que

⁹ Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Methodus Vitae*, vols. I-III, edición de Agustín ANDREU. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 2000-2002.

¹⁰ En el parágrafo (así llama a los capítulos) 18 de *La idea de principio en Leibniz...* (IX, 1012-1023), titulado “El sensualismo en el modo de pensar aristotélico”, es donde se refiere mayormente a dicho capítulo el filósofo madrileño.

esto es lo que pasa en todos los seres vivos. Y esa fuerza connatural (*symphyton*) discernidora (*kritikén*) es lo que llamamos sensación (*αἰσθησις*) (36). Y dada la sensación, en unos vivos se queda ésta abandonada o separada del objeto percibido, mientras que en otras no queda aislada. Y los vivos en que el objeto percibido no se queda en el alma o en absoluto o en algunos aspectos, tales vivos no tienen conocimiento de lo de fuera, del objeto percibido; mientras que los vivos en los que lo percibido queda dentro de ellos, tienen todavía algo de ello en el alma (100a 1 y ss.). Y cuando se producen muchas veces estas sensaciones, surge ya una cierta diferencia entre unos vivos y otros, pues en unos, de la permanencia de las sensaciones en ellos, surge el logos (*gíneszai lógon*); y, en otros, no (3 y ss.). Y de la sensación surge la memoria, como dijimos, y de la memoria de una misma cosa repetida muchas veces, resulta la experiencia (*empeiria*), pues las muchas veces de acordarse de una misma cosa viene a ser numéricamente una experiencia (6 y ss.). Y de la experiencia, o sea de ese todo reafirmado en el alma, del uno frente a los muchos, del uno que en todas aquellas sensaciones es el uno y el mismo (*lógos*), surgen la técnica y la ciencia. Cuando se trata de hacer cosas, la técnica; cuando el asunto es sobre el ser (*perì tò 'ón*), la ciencia (10 y ss.). Los estados de conocimiento (*héxeis*) por cierto no existen como separados en sí mismos, ni tampoco resultan más cognitivos a partir de otros estados de conocimiento diferentes, sino que resultan más cognitivos sólo a partir de la sensación misma (12). Igual que sucede en un combate cuando se da una fuga, que se detiene luego uno [de los soldados] y luego otro y otro hasta que vuelven al principio. El alma es tal que puede padecer [o pasar en ella] todo esto. Repito que lo que se dijo antiguamente sobre esto no se dijo prudentemente (*σάφῶς*) (15). Y cuando se para uno de los individuos indistinguible [o uno de tantos] (*ἀδιαφορὸν ἐνὸς*), entonces surge en el alma el primer universal (porque se percibe lo individual o particular (*tò kath' ékaston*) pero la sensación capta al universal, o sea capta al individuo hombre pero no (100b) al hombre Calías); a su vez se detiene en estos universales hasta que se detiene en lo indivisible y universal, como por ejemplo en el vivo en cuanto tal, y así en lo demás (3 y ss.). Así que está claro que necesitamos conocer los primeros movimientos (*epagôgè*) porque de esa manera es como la percepción sensible o sensación crea (*empoiétí*) al universal (*lógos*) (5 y ss.). De los estados de conocimiento a que damos crédito, hay unos que son siempre verdaderos, pero otros incurrir en error, como la opinión y el cálculo. Verdaderos son siempre la ciencia y la intuición (*noûs*), y no hay una como clase de conocimiento más preciso o seguro (*akribésteron*) que la ciencia sino la intuición (*noûs*) (9). Y como los principios (*arjáti*) de las demostraciones han de ser más fáciles de conocer que éstas, y toda ciencia se hace con razonamientos, la ciencia no puede ser el principio de los principios porque encontramos una cosa que es más verdadera que la ciencia: la intuición (*noûs*). La intuición será pues el principio de los principios y desde éstos se otea el panorama ya que el principio de la demostración no es la

demostración misma como tampoco la ciencia es el principio de la ciencia (15). Y si no hay nada que sea más verdadero que la ciencia, la intuición (*noûs*) sería el principio del conocimiento y se comporta del mismo modo en toda esta cuestión.

Esta sencilla página, fruto de sabe Dios cuántas lecciones repetidas y perfiladas en el Liceo, es aplicación y explicación del capítulo 1.º del libro I.º de la *Metafísica* (980a-982a 1-4). Lo cual ha de ser recordado precisamente cuando Aristóteles va a decir que el Ser se manifiesta necesariamente en la percepción sensible o bien da por descontado esa revelación o manifestación en la sensación misma de ser, de vivir. Recordemos aquí sólo el comienzo: “Todos los hombres desean por naturaleza saber. Así lo indica el amor a los sentidos; pues, al margen de su utilidad, son amados a causa de sí mismos, y el que más de todos, el de la vista. En efecto, no sólo para obrar, sino también cuando no pensamos hacer nada, preferimos la vista, por decirlo así”¹¹. Y sigue tratando sobre las sensaciones y la memoria, sobre las sensaciones y el concepto universal, la experiencia, etc., desde la suposición de que saber y sentir, sentir y saber van juntos siempre por lo que se ve. Una metafísica de la sensación de Aristóteles y otra, que es la monadología, preceden y anuncian la metafísica de la razón vital.

Sembrada de preguntas y problemas que lo siguen siendo hasta hoy mismo esa página, junto con la relación de la larga serie de principios leibnizianos que recoge y presenta Ortega (IX, 932) en el arranque mismo de *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, son la referencia “hipersistemática” (como dice Ortega mismo del carácter sistemático de sus más dispersos trabajos) de la demostración que intenta exponer y desarrollar sobre el hecho palpable de que hemos arribado al final de la filosofía como “modo de pensar”. Y ello en un marco de dos ensayos de concepción del mundo, aparente pero sólo gradualmente opuestos, pues que entrambos van dirigidos por el instinto tradicional “indo-europeo y semítico (hebreo)” de buscarle a todo sus principios, bien por arriba, en los cielos, verticalmente pues, bien por los lejanos comienzos horizontales del pasado (IX, 931). El nuevo modo de pensar pretenderá escaparse de tan remoto dilema, nada menos.

El primero de esos ensayos supone un mundo de realidades supralunares, perfectas y divinas, que cobra en Platón formulación y referencia definitiva para nuestra civilización occidental, perfeccionista hasta una altura insostenible que la llevará al agnosticismo, según Ortega. El otro supone una materia “prima” y eterna con el Acto puro o principio absolutamente originario. Aristóteles

¹¹ Traducción de Valentín GARCÍA YEBRA.

se limitará poco menos que a aludir al principio absoluto (el *arkhê*, el *prôton*) y Ortega se le quejará de la poca atención que presta el Estagirita a ese principio teológico que él mismo ha inventado, aunque Ortega no será menos parco que Aristóteles, limitándose a aludir, con frecuencia incluso, a lo abisal y misterioso de lo latente en la sensación, con todos los desarrollos que de dentro, natural y necesariamente (con la necesidad de lo mental y espiritual) le salen a ésta: el estoicismo, el empirismo, el materialismo, el panteísmo. Para Platón, el principio, gnoseológicamente primero, son las formas eternas del mundo celestial y perfecto, que explican el conocimiento como un reflejo terrestre o sensible de la idea perfecta; ontológico después, al rozarse la idea con la materia prima e individuarse así en las sustancias que constituyen la especie, multiplicándose en ella. Para el Estagirita, el Principio (*arkhê*) es el acto originario cósmico, el acto completamente puro, y saliendo del mismo luego los actos de potencia previa: el ontológico en primer lugar, es decir, salida a la vida o existencia, y el gnoseológico luego al actuarse la vida en la sensación y brotar de ésta y con ésta y en ésta todas las modalidades o “estados de conocimiento”, o de ser, es decir de acto mental o espiritual que conocemos en el alma y mente humanas y como alma y mente humanas.

La alusión a la escuela platónica en Ortega es respetuosa y admirativa pero inequívocamente negativa, como se verá, y hasta despectiva en algún momento. Aristóteles no es siempre verbalmente bien tratado, pero es, creo, más inmediatamente seguido, e incluso se le podrá aplicar a Ortega, al ver cómo de la sensación misma sale también la vida, su propia doctrina de que de Aristóteles salió lo que en él había: estoicismo, epicureísmo... y razón vital. Pues para Aristóteles todo conocimiento sale del humilde y bajo conocimiento que es la sensación, y de esto “no se habló prudentemente (*safôis*) en otros tiempos” (*Analit. II*, c. 19) no lejanos sin duda, ya que alude a sus tiempos en la Academia, donde se decía que la idea aparecía con la envoltura de la sensación o percepción sensible pero que era un reflejo de la idea. No hay libro o capítulo en la *Metafísica* donde no se aluda negativamente a las ideas platónicas, y es posible que Aristóteles previera la dificultad que sentirían sus propios discípulos para abandonar la teoría de su origen celestial. Pudo fácilmente prever o sospechar que no faltarían quienes acabaran señalando como causa de la entidad real de las cosas tanto a las Ideas como a la Naturaleza, a las dos, como recuerda su discípulo y sucesor Teofrasto¹², ofreciendo una solución mistificada, ya no filosófica, de imprevisibles consecuencias seculares. Pero Teofrasto, dando fe de que lo que había en el maestro saldría inexorablemente en los

¹² TEOFRASTO, *Algunas cuestiones metafísicas*, edición de Miguel CANDEL. Barcelona: Anthropos, 1991.

discípulos, como dice y repite Ortega en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, afirma ya, suponiendo que hay algo así como Dios o lo divino, que “el principio se adapta (*synáptei*) a las cosas sensibles”¹³ dando pie a que algunos Padres de la Iglesia le atribuyeran la previsión de la Encarnación del Verbo. La duda que muestra Ortega acerca de si Aristóteles creía en Dios ya en el Liceo, creo que puede extenderse a su sucesor y discípulo pues. Parecen desentenderse del principio primero para instalarse “científicamente” en la incomunicabilidad de los géneros, cada uno con sus principios respectivos, en una disociación y dispersión del saber en las distintas y desunidas ciencias tal que recuerda a la espantada de los soldados/sensaciones.

Ortega asienta el principio histórico-vital de que “lo que había en el hoy secreto y latente, se hace en el futuro paladino”, y ello “inexorablemente”, porque a la vida y la historia no hay quien las detenga. “Esto es la historia: el mañana nos revela inexorablemente la placa que fue ayer impresionada” (IX, 1096). Habrá que padecer, y en todo caso aprovechar esa forma de pre-existencia que es la latencia. Por lo mismo, la sucesión de los “modos del pensar” será lenta, secular, y aun milenaria: habrá que aceptar a veces penosamente previas apostasías de “estados de fe”, de estados de creencia en unas formas de vida; habrá que vivirlos y agotarlos o aun malvivirlos..., pero se acaba por ver su insuficiencia para las nuevas circunstancias y horizontes, porque éstos y éstas, como constitutivos del ser de sensación e inteligencia que somos, se hacen insoportables por su insuficiencia para la vida. Y así, “el desarrollo sincero de la filosofía peripatética” (no dice aristotélica, creo que con razón) “tenía que acabar en el estoicismo y el corporalismo ontológico o «materialismo»” (IX, 1096). Tenía que acabar. Mas el contenido vivo de la percepción sensible iba a dar de sí también algo más duradero y engañadizo: el abstracto o “extracto” que es “el universal-comunista”, el cual excluye, al mismo tiempo, a la idea perfecta preexistente y... al individuo singular viviente, que es el único viviente. Dando así un par de milenios que decir y produciendo los fenómenos del rebaño, y la masa o sociedad impersonal.

III

Platón y Aristóteles hablan de “fuga” a cuenta de la sensación; el primero se fuga de la sensación, abandonándola, hacia la idea; el otro se fuga en la sensación pero hacia la sustancia o hipóstasis específica y abstracta. Cada cual a su modo pero entrambos hacia la abstracción o extracción.

¹³ *Ibid.*, cap. 5.

Platón ha escogido una actitud y metáfora ascética (abstinencia de lo sensible) o estética (elevación sobre lo sensible) en una concepción ideal supuestamente incorporeal de la forma. Aristóteles ha escogido una metáfora militar que debió de gustar al joven Alejandro: la de las sensaciones, representadas por un grupo de soldados que huyen en desbandada y que, finalmente, al pararse uno de ellos se van parando todos los demás arrimándosele y uniéndose unos a otros al reconocerse automáticamente, de tal manera que, de la pluralidad de sensaciones o individuos sensibles, se llega a la unidad de la idea universal de soldado, se universaliza la sensación convirtiéndose en concepto. Ortega, que concede importancia extraordinaria a la atención en general, aprovecha la ocasión para observar que en la parábola de las sensaciones como soldados no se apela a la función de la atención como freno en la desbandada (no se apela al estandarte o banderín o elemento exterior común), porque cada individuo o sensación lleva en sí mismo la misma fuerza la cual consiste en la imagen “vaga” (Ortega) o rudimentaria o insinuada o confusa del universal en la que coinciden y en cuya virtud se unen y reúnen. Y es que procede todo de una única *dynamis* aristotélica o *conatus* leibniziano, que son las almas trascendentes (el entendimiento agente y la mónada)¹⁴.

La aristotélica fuga de las sensaciones en estampida, y su convergencia en virtud de lo que llevan y son, es una fuga irónica: se produce como automáticamente para dar de sí otro “estado de conocimiento” (*béxis*). Leibniz prefiere decir, en vez de automáticamente, “espontáneamente”, con una palabra que agradecería el Aristóteles que, según Ortega, “estaba” en la ciencia particular llamada Biología.

Platón se fuga hacia arriba: se va con Sócrates a un cielo donde las cosas son en perfección y realidad plena; mas, la platónica no es fuga menos crítica: es “para acercarse” desde la justa distancia gnoseológica a las defectuosas cosas de este mundo (IX, 1014). En esta fuga se aleja “infinitamente” de la cosa que quiere conocer (no es hipérbole la alusión a la infinitud), porque se aleja hasta el cielo donde se supone que la idea de la cosa está y es en su perfección y, además, viviente; mientras que en este mundo “que tanto carece de sentido” (IX, 1014), la cosa es deficiente, balbuciente, amortiguada: casi nada, llegará a decir con el tiempo el neoplatonismo místico, tan casi nada que acaba resultando dificultosa la percepción de la esencia de las cosas.

Baader, cuyo mito recuerda Ortega (IX, 1143 y ss.) con algo más que curiosidad por su alcurnia cabalística, cuenta cómo la materia llega a ser lo menos que se puede ser: ceniza del incendio cósmico y mental en que acaba la

¹⁴ G. W. LEIBNIZ, *Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanover*, edición de J. GASTON GRUA, 2 vols. París: P.U.F., 1948, p. 389 (*Methodus Vitae*, III, ob. cit., p. 197).

impostura de Lucifer (el de la terna trina de Miguel, Lucifer y Uriel que recoge también Böhme)¹⁵: la luz llega a ser una casi-nada metafísica, lo más no-ser o nada que puede ser el ente más allá incluso de su composibilidad, más allá de su mera posibilidad. Ese material ceniciento, esa casi nada, sería algo así como la materia prima de que fue hecho el hombre: de luz y libertad abusada y malempleada, quemada y casi consumida. “Algo ha pasado” dice Ortega en algún lugar de su obra mirando a esta cosa tan difícil que es el hombre. (Schelling y sobre todo, Hegel están en esa Idea o Luz sustancial de libertad descendida a casi nada y, luego, aprovechada en sisífica y odiseica historia, para edificar al hombre y sacar algún provecho a todo ese material casi consumido y aniquilado, átono de ser; ahí estaría la raíz de su evolución lentísima y espasmódica a veces, bien que imparable y siempre imprevisible). “Esto pertenece al lado menos bueno de Platón”, dice Ortega (IX, 1014). Y es lo que se impuso desde los alejandrinos en un platonismo de diversos formatos reinando en san Agustín y en la escolástica, y siempre con un dualismo debilitador de la sensación. Ahora bien; lo dicho: la fuga platónica le parece a Ortega “la invención más genial, en el orden teórico, que se ha hecho en el planeta, sin que quepa comparársela ninguna otra” (*ibid.*), pues que la fuga o distanciamiento de las cosas para conocerlas y quererlas bien, es crítica, y lo que pretende es darles futuro y arrancarlas de la resignación que las amenaza en este oscuro y cavernícola mundo de las sensaciones. Y se trata de una fuga hacia un mundo del ser luminoso, transparente, perfecto, eterno. No todo el alejandrismo cayó en esa contraposición de cielo y tierra, de idea supralunar y sensación sublunar; Clemente alejandrino relacionó la génesis del *Noûs* o inteligencia del Principio con la génesis y gnosís cósmica o terrestre, vinculándolas hasta el punto de que si no hay gnosís terrestre no hay *anagnôrisis* celeste, dándole la vuelta al panorama, porque el Logos lo que se hace es carne y luego la carne es el lugar de donde sale para llegar a ser gloria de resurrección o expresión esencial de la sensorialidad y corporeidad leibnizianas. Y ello hay que hacerlo notar porque, en su obra, tiene Ortega en cuenta al cristianismo en relación con la razón vital, como se echa de ver, más que suficientemente, en sus páginas¹⁶.

Aristóteles en cambio está en una fuga de las sensaciones que va hacia adelante de las mismas y que, en virtud de la estampida precisamente, van reconociendo estar dotadas esencialmente, cada una de suyo, de un universal común. Ese universal es una “ab-stracción” o “ex-tracto” (Ortega prefiere decir extracto) de la individualidad que es cada sensación, y esa coincidencia

¹⁵ Jacob BÖHME, *Aurora*, edición, traducción y notas de Agustín ANDREU. Madrid: Siruela, 2012 (1979), capítulos 13-16.

¹⁶ Cfr. del autor *El Logos alejandrino*. Madrid: Siruela, 2009.

en lo extractado es el universal común, salido de sensaciones uniformes que por lo mismo se atraen produciéndose así, de las muchas sensaciones, la unidad que es el “universal comunista” como dice insistentemente y no sin advertencia de la resonancia de la palabra en la época, del tipo de sociedad a que puede dar utópicamente lugar. Este universal es según Ortega el gran invento y recurso de la civilización occidental, su característica histórica, y hoy su principal problema: el principio abstracto instrumental, técnica o concepto no menos que necesario e insustituible, pero insuficiente radicalmente para vivir, justo para vivir.

A la máxima lejanía platónica, “infinita”, entre el objeto terrestre y su idealidad celeste, responde Aristóteles con la máxima proximidad de la mente y el objeto: se funden, son el uno para el otro. Aristóteles se mete dentro de la sensación sensorial o sensual, como prefiere decir Ortega creo que no sin tintes ascéticos por extraño que pueda parecer a algunos. El extracto o abstracción sólo tiene un lugar donde ser: la mente. Aristóteles sabrá practicar también la fuga crítica consistente en tomarse sabiamente distancia, pero lo efectuará en los diversos terrenos de la vida y en sus correspondientes géneros científicos –ocupándose del hombre y las cosas en situación o circunstancia, así en la política y la amistad o en género literario... Pero, claro, ya no manteniendo la unidad del conocimiento en el plano básico del principio y comienzo del conocimiento humano que es donde se da máxima proximidad o, más aún, la fusión en unidad entre la sensación o, mejor, entre el sentiente y el objeto.

“La sensación de ser es agradable” (*perì autòn ò’he álōthesis hōti estin airetè*) dirá Aristóteles en la *Ética a Nicómaco*¹⁷ tratando de lo otro y especialmente del amigo que nos hace sentir con mayor claridad el ser y el ser con que somos (IX, 11). De esa y en esa sensación están los principios primeros o absolutos que perduran luego en todas las percepciones. De esta suerte, para tratar de lo singular en *Ética* o *Poética* o *Política* o *Economía* o *Biología*... se va a las ciencias particulares, no advirtiendo o no deteniéndose en la percepción inmediata, que es sensible también, reflexiva y teórica del singular personal, del individuo irrepetible..., del sujeto histórico o persona con su biografía; se queda en el sujeto sustancial, que es una abstracción o extracción, de existencia sólo mental e insuficiencia demostrada aun trágicamente. Pues la tragedia, en especial Eurípides, reclamará a su modo, frente a los dioses y a quien sea, los derechos del único, de la vida humana personal.

El universal o común es abstracto o extracto de las sensaciones aproximadamente repetidas –aproximadamente, porque la repetición no puede ser exacta y pura repetición–; Aristóteles conoce, bien que informulado, el principio de

¹⁷ *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro Estudios Políticos y Constitucionales, 1981, 1171b 34.

la singularidad universal del ente, es decir la individualidad de la individuación que formulará Leibniz como principio de los indiscernibles y que por supuesto recoge Ortega. La reunión en abstracto de las singularidades semejantes es ley de vida: da lugar al instrumental mental y artesanal, es decir a los *útiles* para la vida. Ley de vida, mas decapitando, en virtud del movimiento mismo de la naturaleza, al principio de la singularidad o irreductibilidad personal, al principio monádico y su perspectiva única.

IV

La sensación es una inundación continua de lo otro cósmico, que sufre o experimenta el viviente, y que se recibe en el caso del viviente mental como una invasión de color, de sonido, de figuras y formas, de olores y gustos, de tactos..., pero todo con sentido intencional de transformación autónoma y automática, siempre como algo enigmático, que trasciende la materialidad misma del hecho; de percepciones múltiples y cruzadas y mutuamente reforzadas (*De anima y Ética a Nicómaco*). De suerte que el objeto de la sensación me permea a mí, al sentiente: el color me colorea, el sonido me entona, el pastel se me convierte en gusto..., el cosmos se le mete dentro al sentiente. La mente sensorial, el alma, está hecha para recibir esa sensación, que es su ser: ser de sensación como dice el capítulo 19 de los *Analíticos Segundos*, que me abre al mundo.

Todo lo que a mi alrededor encuentro, y me encuentra mediante la sensación cósmica, no me es extraño (contra Heidegger), todo menos yo mismo que no salgo de mi asombro ante el acontecimiento de encontrarme existiendo. De lo que me extraño, pues, es de mí: de ser o estar en este mundo y de mi modo de ser; todo lo otro, hasta lo molesto, todo me es aún profundamente y me ayuda de entrada a sentirme y asegurarme. Es un placer y una presión de ajeno placer. Este encuentro y este pleno ocasional que en mí produce la sensación es mi ser sensible y real: un ser unido, encuadrado en circunstancia, permeado y permeante. El alejamiento en el orden teorético del objeto es indispensable para verlo en su otredad, pero mi identificación con el objeto es natural y no casual o debido a ningún traspie cósmico o celestial: el objeto “me es”, dice Ortega, y yo “le soy” (IX, 1113). Lo que somos es un entramado, un haz de sensaciones que se autoorganizan automáticamente, orgánicamente de una cierta manera, una cierta manera que habrá que averiguar, pero radical. Es el milagro mayor que acontece en el cosmos: percibir y ser percibido en unión y proceso más o menos dificultoso de unión. El viviente, así, es un sentir, una fuente de elaboraciones automáticas de sus sensaciones. Somos lo que hacemos, o mejor, lo que podemos hacer desde lo que se nos hace cósmicamente. Por eso hay una historia de la percepción.

Y la sensación o percepción es universal. Allá donde Ortega se queja de que del reino mineral sabemos muy poco (porque la Física no se interesa por el conocimiento de lo que la realidad es sino por inventar teorías que den lugar a técnicas con que sacarles poder a las cosas), mientras de plantas y animales vamos sabiendo algo, está pensando Ortega, con la monadología leibniziana, en la posibilidad de que el Estagirita llegara a sospechar haber sensación también en lo mineral. Su discípulo Teofrasto, dando fe de la adivinación de Ortega, a saber, que lo que había dentro de Aristóteles acabaría por salir en sus sucesores, dice anticipándose en cierto modo a Leibniz y su monadología que “absolutamente todo lo que existe tiene un cierto conocimiento (*tina gnôsin*)”, o sea que absolutamente toda realidad lo es como *conatus* psíquico, como percepción y adherencia a lo otro afín por coherencia o rechazo¹⁸.

Las expresiones “el mundo nos es”, el objeto de la sensación “me es” y nosotros recíprocamente “nos somos”, desplazan el sustancialismo separatista del “en sí”, que es también un abstracto o extracto, como lo es el “universal comunista”, redefiniendo el concepto milenario de sustancia como relación, como ser esencial de relación, un ser correlativo esencialmente, un haz de relaciones en diversos niveles y por lo mismo necesitado de un nudo principal, que es el yo. Al decir “yo” deberíamos haber comprendido enseguida que hay un “tú” y un “nosotros”, el cual, sólo como abstracción o extracción mortífera puede aislarse como sustancia en sí y aun como “*pensée*”. Este pensamiento orteguiano del otro y lo otro como constitutivo metafísico del acto del ser viviente, es como ese tirón con que se devuelve un hueso descoyuntado a su lugar anatómico y fisiológico, o como un golpe de timón no ya antropológico sino infinitamente multicéntrico. La metafísica es una metafísica de la relacionalidad personal, con que se pone a la vida y la historia en su sitio. Pero son muy conscientes (Aristóteles, Leibniz y Ortega) de la lentitud de los procesos que re-forman los fondos abisales, colectivos e individuales. “Se han abandonado en filosofía y en política los procesos insensibles”, dice Leibniz inventor del subconsciente¹⁹, que son los que nos han de llevar a la reunión de los individuos humanos no por lo específico sino por lo singular personalmente vital, lo cual se capta y palpa ya en la sensación y se elimina o desatiende en la reflexión, y que habrá que aprender a sostener más allá de las abstracciones instrumentales.

¹⁸ TEOFRASTO, *Sobre las sensaciones*, edición de J. SOLANA DUESO, 2.^a ed. Barcelona: Anthropos, 2006, n. 4.

¹⁹ *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, edición de C. I. GERHARDT, vol V. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1875-1890, pp. 46 y ss.

V

“*La máxima proximidad de una mente con una realidad es la sensación*” (IX, 1015). La *αἴσθησις* o sensación es una facultad noética *a radice*. “El más puro inteligible –*noetón*– que el entendimiento puede concebir es algo de que nos hacemos cargo ya en la sensación, y no es por sí nada más” (IX, 1016 y ss.).

La sensación emana inmediatamente de los órganos que son los sentidos y de lo que sea la raíz sensorial de los mismos; pero, inicialmente, la sensación o percepción es ya mental: lleva en sí, y es, discernimiento, distinción, juicio y percepción de la especificidad e incluso de la singularidad de la cosa; de modo “vago” (Ortega) o confuso o rudimentario, pero eficiente y activo, si, como es el caso, todo lo demás va a salir de ahí y de ningún otro lugar. El juicio será anti-predicativo, la definición será orientativa, pero “de hecho ejerce la sensación en Aristóteles una porción de funciones intelectuales que suelen atribuirse exclusivamente al discurso y a la razón o entendimiento” (IX, 1015, nota 2).

La filosofía escolástica, que trata por separado la sensación o intuición sensible y la aprehensión intelectual, como hace tan convencida y convencionalmente Joseph Gredt²⁰, admirado y citado como obra escolástica por Ortega, no es aristotélica: es un hachazo póstumo del platonismo. Para Aristóteles predomina el principio continuidad desde la sensación hasta el discurso pasando por el concepto, la definición, el juicio, el silogismo y los principios absolutos y relativos o inductivos: la parte animal del alma no trabaja dejando fuera a la parte racional. A veces habla Aristóteles como si las partes del alma y sus cosas fuesen separables, pero es que Aristóteles se tomó y estaba en la tarea de enseñar el análisis y la deducción, era ése su oficio ineludible, consciente como era del estreno del modo de pensar que se estaba introduciendo, del nuevo “modo de pensar”, de la nueva manera radical de ser hombre, de ejercer la humanidad... con todas sus consecuencias, que no se le escapaban cuando aplicó el nuevo modo de pensar a la política. No otra cosa y nada menos implica un “nuevo modo de pensar”.

Luego, el hombre entiende desde su dentro, por analogía vital o experiencia de la con-vida o convivencia con lo otro y con el otro, las sensaciones de las mismas plantas, de los animales y por descontado de los hombres, entiende al cosmos por dentro, dado que la sensación es el acto vital del contactar (*syn-áptein*), directa, inmediata y palpablemente con lo otro que resulta ser-nos y ser-nos necesario, sernos bueno y sano, y no ascética y espiritualmente sospechoso

²⁰ Joseph GREDT, *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, 13.^a ed. Barcelona: Herder, 1961.

por su sensorialidad de entrada. E incluso el “pensar dialéctico” averigua los principios “apoyado en la sensación” (IX, 1029).

VI

¿Dónde está la raíz de la sensación, de dónde viene, por qué se dirige infaliblemente desde dentro, con toda su fuerza y potencia, hacia el desarrollo del viviente mental o espiritual cuyo es?

La verdad es que Aristóteles da pie a los panteísmos que la filosofía islámica le extrajo como anteriormente salieran del mismo lugar los estoicismos, en lo que está muy de acuerdo, pues, Ortega. Y es que el hombre parece profundamente determinado. Dada la importancia de las primeras percepciones del feto y del nacido para su vida mental o intelectual, el hombre es irremisiblemente lo que *se hace y especialmente lo que se le hace* en y con la sensación: el cosmos se le entra y le con-forma; se lo encuentra hecho en su memoria vital. El “*nihil est intellectu quod prius non fuerit in sensu*” de santo Tomás no significa sólo que lo intelectual empieza en lo sensorial, sino que no hay sensación sin inteligencia y que, por lo tanto, el entendimiento agente actúa en el primer latido de la vida fetal humana²¹. Que por cierto, “para el ser sensitivo, el primer cambio se produce por obra del generador”²². Cuando el hombre empieza a vivir, “está actuando ya en él lo demás del Universo y reaccionando él frente a lo demás”, enseña Ortega (IX, 1151). (Demostraba el sagaz de don Francisco de Quevedo su hidalguía diciendo que si hubiese despedido olor a cebolla quien lo engendró, se hubiera retraído él de dejarse concebir.)

La del hombre será pues una inteligencia “paciente”: “le” suceden, “le pasan” las cosas del sentir: del entender y no menos las emociones: “su inteligencia que, como vemos, no es suya, [...] es un suceso incontrolable, de que no se siente ni autor ni responsable”, escribirá Ortega en *La razón histórica [Curso de 1944]* (IX, 628). Mas, habrá que distinguir entre lo que tiene “carácter de habitualidad, de cotidianidad, de normalidad” en esa sensorialidad noética, que se da allá donde hay sensación de alma pensante, y entre otras “actividades mentales que por el modo de producirse, por la ocasión o infrecuencia de su funcionamiento, ofrecen el aspecto de excepcionalidad” (IX, 637). Y recuerda a cuenta de Descartes “lo indócil y fortuito de este poder del hombre llamado inteligencia” (IX, 627) y “lo discontinuo, aleatorio, infrecuente y *como* casual que es en el hombre la fulguración del acto inteligente” (*idem*, subrayado mío)

²¹ *De generatione animalium*, 5, 736a 28, citado en J. BRUN, *Aristóteles y el Liceo*. Buenos Aires: Eudeba, 1979 (1961), p. 103.

²² *De anima*, II 5, 417b 17, citado en J. BRUN, *ibid.*, p. 58.

—en una descripción fenoménica de esa vitalidad mental que es lo que lleva a Aristóteles, entre otras cosas, a tener que aceptar el arriesgadísimo entendimiento agente, dando razón de la unidad de origen y *télos* o finalidad del universo único y, en medio, de todas las excepcionalidades y revelaciones que lo asalten. Ese entendimiento agente común a la humanidad, que no se agota en las individuaciones y en su operación en las mismas y que no se diluye como la sensación y sus sucedáneos y desarrollos, ese entendimiento agente que ha de estar en los orígenes o raíz de la sensación noética, ¿adónde va a parar si vuelve al trasfondo desde el que actúa y se actúa en cuantas individualidades sensoriales es acto de potencia? Ortega cree como Descartes en un “*nescio quid divini*”, que el hombre posee, más aún, que es el hombre en su última mismidad” (IX, 1160, n. 2), cree que hay algo eterno en el hombre²³. Desde Leibniz habrá que decir monádicamente que se trata del mismo agente que actúa el cosmos en perspectiva en el individuo humano y en el universo único, actuando en la mónada los resortes universales que pueden obrar unidad en horizontes inacabables. En *María Zambrano, el Dios de su alma* aludí a la modestia aristotélica que supone que ese “fragmento” de entendimiento agente en cada individuo se depositará luego, al acabársele la vida individuada, luego, en su trasfondo eterno. Para Ortega es asunto que pertenece al enigma del hombre.

VII

Los elementos de la vida mental del hombre se comportan como vivientes, como sujetos emancipados. Y lo que el hombre pueda elaborar y meter ahí dentro, eso mismo, “se toma” por su cuenta, espontáneamente, su propia forma imprevisible de ser y comportamiento. Por eso, en su *Discurso del método* se propone Descartes “hablar de lo que éste [el método] es como viviente función de la vida humana” y lo hace en el género de la autobiografía (IX, 1074 y ss.), es decir, de lo que llamará Ortega el caso singularísimo por oposición al universal (IX, 1024, nota)²⁴. El método ha de ser, es y se hace como “viviente función de la vida humana”. “El modo de pensar” es “como si fuese algo viviente”... Y los contenidos de experiencia, lo mismo (IX, 940, nota). Sus ejecuciones y sus desarrollos

²³ Cfr. A. ANDREU, “Ortega, mística, lírica y metafísica”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 19 (2009), pp. 7-31.

²⁴ Giambattista VICO expuso también su método en la autobiografía que escribió en tercera persona (*Autobiografía*, traducción de Felipe GONZÁLEZ VICÉN. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1948). Donde por cierto acusará Vico, que tanto sufrió por dar la cara, a Descartes de ladino como poco, porque siendo “materialista” el francés y afirmando que el ser es extensión, elaborará una ciencia de lo espiritual para poder suponer a Dios y así meterse en los conventos, “entrar en los monasterios”. El aislamiento se paga a veces así.

espontáneos tienden a ser orgánicos como observó Marx acerca del capitalismo, y observaban el otro día el sobrio Galbraith a cuenta de los movimientos del dinero, y su colega Schumpeter a cuenta de “la lógica intrínseca del proceso económico” que funciona “como una fuerza completamente impersonal”²⁵. Lo abisal del alma humana funciona por sí mismo, va de suyo, saca a superficie el movimiento implícito de fondo. No se puede hacer historia sin tener en cuenta ese mecanismo o estructura. Hay algo que produce una lógica vital del espíritu, y habrá de relacionarse con su prueba en la metafísica de la razón vital²⁶. “La larga raíz del conocimiento en el fondo del individuo”, que dice el leibniziano profesor Horn²⁷.

Se trata de “los fondos abisales de nuestra vida integral” (IX, 1108), que no son por lo visto, en su ser de *conatus* perceptivo/apetitivo (Leibniz), ningún *totum revolutum*, sino el material de vida que sustentará la posibilidad no anti-racional de una vida de fe, de creencia –y de ciencia en un determinado tramo de su desarrollo, pero de fe en la vida en último término y en su razón históricamente vital.

Ortega relaciona ese fondo vital del que salen las percepciones sensibles con el *Commonitorium* de san Vicente de Lerins²⁸, el cual, discretamente, apuntaba a las innovaciones que, en el sentir del galo de influencia pelagiana, introducía “el filósofo” san Agustín a quien le sobra filosofía para ser tanto Santo Padre (Ortega). El galo apela como norma de la fe común a aquello “*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est*”: es decir al trasfondo que se pierde

²⁵ Joseph A. SCHUMPETER, *Historia del análisis económico*. Barcelona: Ariel, 1971 (edición original de 1954). Schumpeter conoce la doctrina leibniziana de los principios y la reproduce literalmente. El dinero busca al dinero pero, como creación humana abstracta o extracta, como “universal comunista” va necesariamente acompañado del mismo impulso humano que lo promovió y lo puso en circulación y que arrastra ahora al hombre. Análisis económico puro significa análisis de su pura impureza. Frente a Keynes.

²⁶ Cfr. “¿Qué pasa en el mundo?”, IX, 9 y ss., donde habla de que es “un hecho innegable que el hombre lleva en sí con suma frecuencia voces íntimas, de muy vario carácter”. Lo que pasa en la superficie nos remite a “las entrañas de la historia, que viene a ser la secreta oficina y arcana fábrica”. Texto de 1933, v. su “Noticia bibliográfica” en IX, 1502 (cfr. José LASAGA (ed.), *El Madrid de José Ortega y Gasset*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales / Residencia de Estudiantes, 2006).

²⁷ J. Ch. HORN, *Monade und Begriff*. Wuppertal: A. Henn Verlag, 1970, y A. ANDREU, *La inteligencia en la torre. Razón y misterio en la Ilustración leibniziana*. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia, 2001, p. 41.

²⁸ *Commonitorium*, o sea “qui sert à rappeler, a avertir” (A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des Auteurs Chrétiens*. Turnhout: Brepols, 1954). Hay edición española del *Commonitorio*, edición del P. José MADDOZ. Madrid: Aspas, 1943. La primera edición, de 1936, fue enteramente destruida en un bombardeo en Madrid. En su prólogo escribe el P. Madoz: “Libro enigmático del siglo V, escrito bajo el velo del pseudónimo para echar abajo con el argumento de tradición la doctrina de la gracia de san Agustín”.

en la raíz, trascendente hacia lo profundo, de la sensación, de la vida. La fe tiene que tener ese carácter de efectiva, establecida “urgencia social” (IX, 1103), pues de otro modo la vida social es imposible. En este libro sobre *La idea de principio en Leibniz...* Ortega no pierde de vista nunca, ya lo hemos indicado más veces, la función del cristianismo y de la fe en la vida como posibilidad no estrenada aún de la civilización occidental (*idem*). Desde luego y por supuesto es una indicación crítica²⁹.

Volviendo al mecanismo espontáneo de los movimientos de cuanto sale de la sensación, dice Ortega que “fenoménicamente, esto es tomando los hechos mentales según éstos se presentan, no soy yo quien imagina, sino algo produce en mí imágenes” (IX, 50). Algo, dice, no alguien, pero tampoco cualquier cosa –todavía en la sospecha y enigma. Algo latente que actúa como una dimensión fundamental dada, de mi individuación. Y lo mismo sucede con mi querer: en mi querer mismo no puedo intervenir: “éste se produce también mecánicamente como el imaginar y el pensar, aunque brota de mí directamente” (IX, 54). Es un brotar como el de las plantas; se quiere o no se quiere, sin querer querer o no querer querer; se quiere en mí y me encuentro queriendo. (Leibniz: “Las formas de pensar son involuntarias en sí mismas”... Por eso “no hay juramento ni barrera en el mundo que pueda obligar a un hombre a mantenerse en la misma opinión”). Y este hecho es, además, de trasfondo colectivo: un fondo de creencias tácitas, milenariamente tácitas, y hasta incógnitas, común a todos los individuos, domina a las sociedades uniéndolas (cfr. IX, 1057).

“Que sobre el punto más decisivo de todos en el universo de la teoría se hayan comportado así los hombres, indica que anda latente tras ello alguna otra cosa muy distinta de toda teoría y de toda inteligencia” (IX, 1055); de toda inteligencia también, que a lo mejor no es lo que hay en lo originante absoluto, pues a lo mejor Dios no necesita pensar (Ortega). Ese algo siempre latente que en Aristóteles, según Ortega, determina “el colectivo humano”, y que lo impregna mucho más que en Platón; esa “otra cosa”..., esa cosa que antes que a los colectivos humanos determina al individuo y su movimiento vital ortivo..., que brota en afinidad unificante, o en posibilidad de unificación, de combinación recíproca inicial y a veces semiconsumada, esa cosa –es una fuerza común, verdaderamente singularizada o individuada, ateniéndonos al fenómeno y sin olvidar el problema de una unidad trascendental en un plano de infinitudes y no de ingenua analogía.

²⁹ A. ANDREU, *Sideraciones del atardecer*. Madrid: Plaza y Valdés, 2011, pp. 290 y ss., y hoy apremiante, esa crítica, y no sin previsión del autor de *La razón histórica* y de la *Teoría de las generaciones*.

VIII

La captación de lo universal o esquemático que hay en lo individual no se hace para emigrar al reino de las abstracciones abandonando la singularidad circunstancial como si el reino de los universales-comunistas tuviera que ver con la Realidad y fuese el lugar de la vida. Se hace para entrar en el mundo singular o personal disponiendo de instrumentos unificadores eficaces en el plano artesanal (que fabrica objetos en serie o trata en serie realidades empíricas), o en el científico (donde el hombre interviene en las cosas dando como razón del porqué de su intervención, la naturaleza misma común de las cosas en abstracto y de él mismo). La racionalidad abstracta o extracta es cayado o muleta, apoyatura, noción común instrumental para tratar al mundo y sus vivientes según su ser propio y personal de ellos reclama, habida cuenta de su multiplicidad y comunidad específica. Da lugar así a la racionalidad abstracta, a la racionalidad que conduce y ayuda a cuantos participan de esos esquemas que se revelaron en la sensación y que ahora se desenvuelven formalmente, es decir siguiendo la forma externa de su conexión correspondiente a los trazos comunes captados en esa especie de rayos X aneja a la sensación; nos sirven para hacer sociología, política, pedagogía, ciencia en general, pero con la tremenda salvedad de que quien hace esa ciencia es un viviente libre que se propone fines y que, con sus propósitos, arrolla o se impone a otros vivientes. La ciencia general basada en universales comunes se ha de limitar al encontrar-se con el factor personal o vital humano. Y no se trata de un mero acoplar lo racional a lo personal. ¡Hay con el acoplador, con la cultura o peor aún con la civilización hecha uniforme y marcando el paso! “La extracción no es un error, siempre que se sepa que lo que en ella se elimina allí está”... Y por cierto, activísimo dirán Leibniz y Ortega. Ortega juega con la palabra “comunismo” tan insistida en aquellos años cuarenta, llamando comunista al régimen y método que trata a los individuos según el universal común prescindiendo de su individualidad, olvidando no ya el principio de la singularidad sino el principio de los indiscernibles, la diferencia infinitesimal en todo, que es realidad y hecho a considerar (IX, 1573).

Como se ve, tanto Ortega y Leibniz como Aristóteles adscriben a la sensación y a los procesos que en ella y desde ella se desatan la cualidad de espontaneidad o mecanicismo o automatismo. Lo que pasa en el alma es un movimiento de aclaración de la *δύναμις* primordial o primigenia (Teofrasto recoge la idea y el término *δύναμις*) que hay que suponer necesariamente en ella o ser ella y que será el *conatus* leibniziano en que consiste metafísicamente la realidad. Ese automatismo, ese movimiento espontáneo, vario y creciente en entidad, que se da en la sensación, se traslada luego a las emociones y afectos,

a las apariciones que se dan en el alma; tales movimientos se producen como si fuesen vivientes independientes o entidades en sí. Platón había enseñado³⁰ que los diversos regímenes políticos tienen su propia voz como si fuesen individuos vivientes, como si se personificaran. Los fenómenos del alma, desde la sensación, llevan en sí como una lógica, y funcionan independizados del sujeto arrastrándolo según una lógica del poder, de la codicia, de la envidia. (Es una psicología que debería servir para ciertas patologías incluidas las supuestas posesiones diabólicas, tan humanas y normales y aun premiadas y condecoradas: la fuerza, esa *δύναμις τῆς*, esa *φύσὲς τῶν πολιτειῶν* del alma y de las concepciones políticas, es una dialéctica que acredita que en el alma y en el cosmos no hay nada indiferente, que el *conatus* es tendencia, y que todo nace o aparece inclinado con epicúreo *κλίnamen*).

De todo lo que nos encontramos en el mundo, lo más maravilloso y sabroso y lo más difícil es “el caso singularísimo por oposición al universal” (IX, 1024, nota). No se puede sacrificar el caso singular al universal. “La inteligencia en Aristóteles tiene otra función que es constitutivamente opuesta a lo universal” (*idem*); “constitutivamente opuesta” porque el universal no es nada más que un instrumento que le sirve la sensación misma a la libertad para proseguir su desarrollo en la definición, el razonamiento o silogismo y el principio, pero ello en dirección objetiva para ayudar al caso singularísimo, al destino de la persona singular, y no para interferir en su singularidad y espiritualidad. Esa otra función de la inteligencia es “el *νοῦς πρακτικός*”, “la razón singularizante” (Ortega). Aquí es donde el impulso automático y espontáneo de la sensación se atenúa o frena o cobra otro nivel, porque “la razón singularizante es estimativa, distingue lo mejor de lo peor para decidir nuestra acción” (IX, 1024). Este movimiento también es espontáneo y está en los orígenes del conocimiento moral. Pero será un movimiento regido o encauzado por otros principios. Tesis ésta que tiene su exceso en la negación del universal comunista tal como la enseña Duns Scoto, con “su *haecceitas*, según la cual la cosa individuada se convierte en principio, y al hombre Sócrates acompaña su sombra formal, la Socratitas” (IX, 1041). (¿Y habrá también una moral individual y singular? Sí, pero en perspectiva universal, vienen a decir cada cual a su modo Aristóteles, Leibniz y Ortega). Singularidad extrema que supone que Dios no dirá la verdad sino que la hará y que, por cierto, se habrá de conocer solamente por revelación (y fundamentalmente por las Sagradas Escrituras, el signo de letra, modo moderno de volver a la magia), o por tradición autorizada de uno u otro modo (en los impulsos sociales comunes de la fe que es siempre común y colectiva o hasta masiva).

³⁰ *Carta VII*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970, E Vª d-e.

El perspectivismo es el principio de que no hay más principio metafísicamente último que el personal, y si hay una generalización que da razón de ese hecho social, habrá de ser “una generalización que no sea comunista” (IX, 1041, nota 1) sino adecuada a la naturaleza humana que es personal y relacional. Es el leibniziano principio novela³¹ y es la razón histórica, que no serán mero relato ni narración, sino metafísica apropiada y adecuada finalmente a este ser que cambia de horizonte y ha de controlar, entendiéndolo, el cambio, ha de tenerse en sus manos como conductor.

IX

Resumiendo y avanzando: la inteligencia es sensible siempre. La abstracción o extracción no genera espiritualización alguna. Los universales, por más abstractos que hayan llegado a ser o más esquemáticamente precisos, no dejan de ser y no son más que “caracteres sensuales de la cosa” (IX, 1016), imaginaciones funcionales, objetivaciones imaginarias, o sea “lo mismo que eran” (*idem*): instrumentos mentales. No se han salido del cosmos ni han conectado con otro mundo superior. El universal no es más que un enser que se le hace al hombre en el interior de su alma para poder pensar la multiplicidad del mundo en unidad *útil*, pues la idea dará lugar luego a un objeto multiplicable (silla, ventana, cabaña...) mediante la artesanía, o a conceptos generales en la ciencia (ser, hecho, causa, analogía, tamaño, calidad, y diversidad de fórmulas...) mediante la abstracción, una suerte de artesanía automática. La sensación es “la única actividad originariamente inteligente, el único «hacerse cargo», el único «darse cuenta», sobre todo la sensación liberada en forma de imaginación” (IX, 1019). Por tanto, en el hombre no hay movimiento alguno que no ande esencialmente relacionado con la mente, con el logos, con la inteligencia. O sea que el hombre es racional con racionalidad radical que habrá que ir concretando, según se vaya pudiendo..., si se puede, que está por ver adonde aboca el enigma latente y común a las singularidades individuales. Para garantizar y efectuar hasta donde sea posible la necesaria y apremiante viabilidad de lo que se estrena y aplica de la inteligencia imaginativa. Pues no se puede negar que hay curiosidad o sed de saber en el primer impulso al conocimiento, pero la seriedad de la tragedia apremia y presiona.

La sensación tampoco ha sido en ningún momento puramente sensible y en absoluto o de ningún modo intelectual o mental. La sensación y el logos están más que en continuidad, están en sucesión de gradualidad diría Leibniz según su principio de gradualidad infinitesimal, pero en unión originaria. Y aquí cita

³¹ “Unidad, infinito, novela”, en *Methodus Vitae*, II, ob. cit., pp. XVII-LVIII.

Ortega a Santo Tomás: "*Sensus est quodammodo et ipsius Universalis*" (IX, 1019, nota 2): la sensación es también en cierto modo del mismo universal; en la sensación se presiente al universal y en el universal se resiente a la sensación. Ese *quodammodo* es lo que hace que el ser se diga de muchas maneras siendo unívoco para algunos aristotélicos y análogo para otros, pero salvando siempre la unidad radical del Universo y su consiguiente inteligibilidad.

En la ejecución de la separabilidad de sensación material e intuición mental, la escolástica consumó el profundo error del dualismo llevándolo al mismo momento perceptivo. La percepción sensible y la percepción intelectual se estudian luego, como hemos dicho, en distintos tratados, y operan como operaciones de partes distintas del alma: alma animal y alma racional. Eso está amartillado en nuestra civilización incluso en las formas de negación de lo que se dice "espiritual", y las herejías por exceso de ese dualismo remachan sin querer esa enfermedad que encontramos en la raíz misma de la gnoseológica occidental, que es el dualismo sensación/idea en el hombre.

Un día verán hasta los ciegos que no hay ningún "estado de conocimiento" entre los conocidos, y entre los que descubriremos todavía, que no salga del juego o fuga de la tropa de las múltiples sensaciones y de su repetición³². Estas, al repetirse y reconocerse mutuamente el universal que dormido o vagamente llevan cada una, se detienen y se acercan reconociendo su unificabilidad en concepto o extracto, desembocando así en percepción o intuición mental sensual o sensorial o sensitiva –no significan lo mismo estos adjetivos pero se reconocen mutuamente su esencial sensibilidad. Por tanto, no hay sensación pura o mera, pero además no habrá inteligible puro o mero: este contraataque no lo esperaban los platónicos. Aristóteles ha seguido usando la terminología militar de escampada, detención, reunificación y contraataque... "La operación de comparar [las sensaciones repetidas] y descubrir lo común y diferencial no es una nueva forma de «hacerse cargo», de entender, no es una operación más inteligente" (IX, 1017); la operación que lleva a destacar los elementos comunes en toda sensación que capta a un objeto no nos da a entender más o mejor: "sigue siendo lo entendido por la sensación" (IX, 1017). Ha sido una operación mecánica, automática, espontánea, inevitable... Ortega se mueve en la mera observación y descripción fenoménica. Que no hay nada en el logos que no estuviera ya en la sensación lo dice con la misma convicción con que por entonces Paul Tillich recuerda que Plotino, tan respetado filosóficamente por Ortega, decía que el Verbo, en las sensaciones, estaba "de vuelta". La sensación es la forma de conocimiento que encontramos en la vida, es la vida misma. La abstracción del esquema que obtenemos en las sensaciones de

³² *Methodus Vitae*, III, ob. cit., p. 192.

objetos semejantes, específicamente semejantes, es fruto de un proceso automático de la vida misma. A ese esquema le ponemos un nombre y lo metemos en una lógica de universales, una “fantasmagoría”, dice el Ortega buscador de la Realidad (IX, 1018). Si encima se entiende mal a Zoroastro y se adscribe lo sensible al mal y lo inteligible al bien “teologizando al mundo de los dioses” (IX, 1018) según el modo mitológico de pensar, entonces “el río de sesgo curso” (esa manía de poner lo espiritual por origen y naturaleza fuera del hombre mismo), el infierno del mal se le mete al hombre en la sensación misma... Lo que no es permitido por la sentencia leibniziana que dice que bien y mal son mellizos... y que explica Leibniz en la *Théodicée* desmontando el mito de Zoroastro. Y se construye la fantasmagoría de la civilización que durante más de un milenio se cree que “la concupiscencia es pecado”, como dice san Pablo, cuando la concupiscencia es otro modo del tirón espontáneo que une en unidad de sensación viviente al perceptor y a lo percibido... (De san Pablo dice Ortega que “ha dicho muchas cosas”, con la atención académica de quien ha leído a tiempo a Bultmann, tal vez antes que nadie en España.) Y así en pleno siglo XXI se instruye y legisla, en la civilización occidental de la ciencia, sobre el arte de la masturbación y el derecho a la misma.

X

De las beatadas platónicas. “No es necesario decir que ambas beatadas, como todas las demás de Occidente, proceden de Platón, que ha sido el Mississipi de la beatería” (IX, 1021). Se refiere a la beatería máxima, la que asigna un ámbito divino a las ideas perfectas de todo lo imperfecto y enfermizo y deficiente que hay en este mundo del hombre, a la beatería de lo espiritual frente a lo material o sensible (Ortega propone prohibir la palabra “espiritual” por una larga temporada); pero se refiere también y sobre todo, dado su disimulado modo en la modernidad cartesiana, al universal abstracto o extracto, al que dice “falso universal comunista” en el que ve el instrumento de toda ideología política despersonalizadora y desindividualizadora, que sólo es capaz de ver, o no quiere más que ver al universal “hombre, y no a Calías”. En el universal abstracto reúne el hombre y se reúnen los individuos para muchas funciones de la vida que tienen en común, aunque tal reunión no lleva en sí misma la intención de anular la singularidad de las cosas y menos aún al sujeto singular personal llamado Calías, desconsiderándolo como pretextual o secundario... Mas, la razón vital se propone ser histórica y circunstancial personalmente, y requerirá una elaboración consiguiente en cada campo de la vida humana. Tarea tan bella como difícil pero de obligada consideración una vez experimentada la insuficiencia para la vida humana de la razón abstracta.

La especie y “el momento abstracto del objeto individual” son lo mismo: “no puedo aceptar que sean *alterius generis*” (IX, 1021, nota 2). Ese universal personalmente falso y falsificador se convierte en un ente uno con el cognoscente y se queda en la armariada de instrumentos del ente mental, del individuo cuyo ser efectivo y verdadero no consiste en abstracción alguna sino en un sentir pensante en circunstancialidad y singularidad biográfica e histórica. La que dicen especie no es más que una visión por rayos X de la constitución interior de las cosas y del hombre sobre todo. Constitución interior, pareja o similar a la de los otros individuos o sensaciones de ese tipo: su *esqueleto* específico. El logos o concepto no es más que un extracto sensual (IX, 1019), que ha sido desviado (“este río de sesgo curso”) beatamente (IX, 1018) hacia un mundo de supuestas realidades más reales e intensas que los frutos o productos de la operación que es la percepción y que el occidental se ha acostumbrado a hacer coincidir con alguna fantasía (individual o política) más o menos patética y gloriosa.

La sensación de unificación del *noûs* o entendimiento sensible con el *noetón* o idea universal, advertida y elaborada en sí y en sus consecuencias expresamente en la Lógica, le resultó por lo visto inevitablemente impresionante al hombre, y creyó haber alcanzado en esa unidad fruto de la des-singularización y de la des-sensibilización o des-materialización algo así como la clave del cosmos, de los grupos o agrupaciones en el cosmos. Le dio poder, mucho poder al hombre: el dinero fue uno de sus poderes abstractos. Incluso encontró meritorio el camino de la des-personalización o des-singularización y no sólo en el monacato y la mística, sino, y no menos, en otro tipo de sociedades o comunidades que dieron lugar a los totalitarismos modernos. “Pero el famoso *noetón* o inteligible no consiste en más que aquel primitivo extracto sensual o imaginación” (IX, 1019), nada más: “el *noûs* o inteligencia no tiene nada de divino que no lo tenga ya la sensación” (IX, 1020), en la que se hace presente el Ser según Aristóteles. Diciéndolo en el lenguaje dualista habitual y ya más que vulgar por las aberraciones antropológicas a las que conduce beatamente: el cuerpo es tan divino como el alma... Y este principio se vulnera de mil maneras todos los días en nuestra civilización en la praxis de las ciencias incluso.

El platonismo espiritualista que dirige los ojos desvaídos a la esfera celeste y no sabe estar en la circunstancia esencial del mundo este y la vida en él, es una beatada, pero no lo es menos la visión “comunista” que reúne a los hombres a la mitad del camino de lo que tienen o deben tener, ya sólo por naturaleza, en común, y no les deja proseguir en lo que necesariamente tienen de vital o personal, porque la vida del sentir es sensacional, necesariamente única, de cada uno: es su novela. Ese universal “comunista” es también una beatada que no deja vivir. Hermann Brock, por entonces, en su Viena variopinta, se asig-

naba como emblema: “Vivir sin la idea platónica”. Las cosas concretas individuales, su singularidad, sólo pueden olvidarse “transitoriamente” y sólo transitoriamente (IX, 973), pero la razón ha de ser vital y personal, singularísima, sin peligro de que se salga del pentagrama infinito del universo y con fuerza abisal unitaria. No hay más remedio que tener fe en la vida.

Así que con este doctrinal de la sensación, se escandaliza Ortega de que el católico Gilson dé por descontado y cierto que “la sensación” es un “*estorbo*” para “conocer a Dios”, bien que, en esta vida de este mundo, para conocerle —concede el católico agustinista (no sólo agustiniano) francés— haya que contar con las sensaciones que inducen conceptos (IX, 1022, nota 1), y bien que la teología, como se resigna a aceptar santo Tomás, haya de ser en esto aristotélica de momento, es decir, haya tenido que vencer la tentación de un platonismo radical, prescindiendo ya, aquí en la tierra, de lo sensible, de esa corporalidad que dificulta ver, incluso racionalmente, a Dios. Ahora ya, de la historia del cristianismo occidental y agustiniano es inseparable el esfuerzo que ha hecho la mística cristiana occidental, y no sólo medieval sino moderna por lo visto, para llegar a una captación de lo divino sin sombra de sensación, de lugar o espacio, de tiempo³³.

Queda un enorme esfuerzo que hacer si se quiere reformular la teología del hombre y la misma cristología desde un concepto sensiblista de la mente del ente temporal o cósmico, o “creado” como dice la teología convencional, como quiera decirse —y ello desde la metafísica leibniziana como reformuladora del aristotélico acto/potencia en formas monádicas del punto metafísico con expresión sensible constitutiva e inseparable. Reformular en fin cualquier antropología optativa entre las beatadas celestial o laica. O sea repensarla desde la sensación de la razón vital.

Ortega tiene en cuenta en este escrito, como en otros según es patente y bien sabido, al cristianismo: no sólo sus limitaciones que nos ha impuesto por “manciancia” (así lo dice) o por ese alud humano constitutivo de la tradición y la creencia, sino las posibilidades que llevaba y lleva consigo; lo tiene muy en cuenta como posibilidad no ya malograda sino sin estrenar siquiera. Y es tema que no suele tocar sin enfadarse, como le reprocha él al enfadadizo Aristóteles. El cristianismo, dice, no está necesariamente en la alternativa entre platonismo y aristotelismo. En esto está, sin enterarse, como la ultrafilosofía o “modo de pensar” que está por venir. Un día, el cristianismo supo ser nominalista y decir que los universales de todo género no eran más que palabras, nombres (IX, 1023), dando, dice, gloriosamente origen a la filosofía moderna... —¡Y a Lutero!, digo:

³³ Friedrich VON HÜGEL, *The Mystical Element of Religion*. New York: Herder & Herder, 1999 (1923), pp. 234 y ss.

esto no lo dice Ortega claramente pero, como consecuencia, a partir de entonces todo lo de Dios fue mera palabra, de Dios pero mero mandato de su voluntad; lo que contó fue su arbitraria voluntad, con que las cosas dejaron de tener naturaleza propia, ser sensible y sensitivo, sensaciones. No hubo naturalezas espirituales en el cielo..., pero en la tierra tampoco hubo seres naturales, mentes, sentires con propiedad de ser y derecho a todos los respetos. Y cuando la filosofía pretendió salvar esa ortodoxia, se vino a decir que la verdadera realidad de las cosas resultaba lógicamente inaccesible en tanto que número. Dios no dice la verdad; hace la verdad. Y la hace en la Sagrada Escritura, de suerte que la teología habrá de ser filología bíblica. Una beatada moderna: el giro lingüístico reflejo del biblicismo luterano.

El modo perceptivo-conceptual de pensar, de afrontar el universo, de entender esta sensación manante que es el hombre (el viviente) o sentir cósmico que somos, el modo filosófico de pensar, supuso una revolución. Nunca se impuso en todos los ámbitos ni quiso excluir por principio a los otros “modos del pensar”; nunca excluyó el modo de pensar “visionario” ni el “emotivo imaginista o mitológico” (cfr. IX, 1131-1132), ni el popular y religioso tradicional. Pero adquirió presencia y función inevitables, reforzadas por la nueva religión cristiana que enseñaba que un Dios inteligible había creado un mundo susceptible de ser entendido, es decir, racional, razonable, dotadas como estaban las cosas de una naturaleza fija y no arbitraria, y confirmada por el éxito de las ciencias empíricas que han recabado para sí y han obtenido la admiración general. Ortega discrepa de Dilthey en este punto pues el sabio alemán cree simultáneos y convivientes a las que llama *Concepciones del mundo*: la poética, la religiosa, la filosófica, etc. Tal vez no sean tan discrepantes o diversas las doctrinas de Dilthey y Ortega.

XI

La contundente afirmación aristotélica –pero expresada así, de paso, como si fuese lo obvio que se deja uno a sus espaldas– de que *en la percepción sensible está presente el ser* (lo que significa en teología cristiana la encarnación del Logos como reafirmación de lo que ya acreditaría la creación originaria en virtud de la unidad, analógica por lo menos, del Ser), es decir, de que en la sensación o percepción sensible está el Acto Puro en su forma de entendimiento agente, esa afirmación está hecha con cierto énfasis si no con enfado antiplatónico como el que advierte Ortega a veces en el mismo Aristóteles. Porque lo que quiere decir es que no hay otro lugar donde se manifieste o actúe el Acto Puro sino en la sensación o percepción sensible que no podría ser solamente sensible si de ella salen efectivamente los universales abstractos, los conceptos, las defini-

ciones, los silogismos y los principios. ¡Habrà que ver qué es eso de la materia prima y del acto que actúa potencias (=potencialidades) o posibilidad inicial (que no será posibilidad mera en el *conatus* leibniziano), y su relación con las “abisalidades” y “latencias” a que repetidamente alude Ortega! Lo contrario, suponer que el Ser se manifiesta fuera de ese *arranque de la vida* que es la sensación, eso es una “beatada” platónica, dice y repite: beatada celeste y supuestamente divina que desmenuzará luego el alejandrismo de Proclo y Plotino y de sus discípulos (Porfirio, Jámblico...), dando pie a una determinada realización del cristianismo, no a toda realización posible del mismo; o beatada laica de pretensión científica en los universales o abstractos de que se sirve la Lógica y se servirán los diversos empirismos y materialismos positivistas, descreídos en lo espiritual³⁴.

“La afirmación de que en los sentidos se hace presente el Ser es el primer principio del aristotelismo” (IX, 1105), y ello aunque Aristóteles no vea ese principio como tal sino que “parte de él como de algo que va de suyo y en que no se repara” (IX, 1107). Y en esto, Ortega será perfectamente aristotélico al asentar ahora la vida, el ser viviente, como principio absoluto de la metafísica, como el punto de partida que empieza a nuestras espaldas en el sentir radical, en “el fenómeno radical vida [que] es un enigma” (IX, 1140), cuya sensación o percepción interna/externa o del yo en el mundo es el hecho radical como escenario. ¡Cómo no va a ser “el primerísimo de los principios en Aristóteles el de la fehaciencia sensorial”, si lo que la sensación le ofrece es la sensación vital, inicialmente consciente del Ser! (IX, 1107)³⁵. Y enigma es lo mismo que misterio, para Ortega, que le quita a esta última palabra lo que lleva de religioso, dejándola en lo que tiene de filosófica, y no necesitará negar el contenido enigmático que le llega de manos mitológicas o de revelación religiosa dada la seriedad y necesidad del “modo de pensar” que no puede menos de sonar a su manera a Ser.

Y es un principio, el de la “acreditación de los sentidos”, con un “rango superior y una sustancia mucho mayores que cualquier *principio teórico*” (subrayado mío). Los principios teóricos son relativos al conocimiento; éste de los sentidos se refiere al sentir, al sentir que es nuestro ser latente: es un principio “operante en las recónditas vísceras de nuestra vida” (IX, 1107. Cfr. 1140, 1143 y ss., 1144 nota). ¡Ya estamos pues en “los fondos abisales de nuestra vida integral”! (IX, 1108) ¿Qué quiere decir metafísicamente eso? ¿Hay algo así

³⁴ Lo que le enseñó de joven a Vico un jesuita escotista de secta pero zenonista en el fondo: “[...] que las sustancias abstractas tenían más realidad” (ob. cit., p. 15).

³⁵ Y si además el principio implícito, inconsciente como tal, de la fehaciencia sensorial obra y pesa y decide “toda la vida griega de los tres siglos anteriores” a Aristóteles, como dice Ortega (IX, 1107).

como “el abismo de nuestra vida y persona” que sería “invisible” no por celestial sino porque “actúa de *profundis* sobre aquel superficial escenario” (IX, 1108), es decir, sale y sube, sale de los fondos latentes y aparece ante los ojos? Y ahí precisamente aparece la alusión a la vida y *persona*: el hecho fundamental, o el más extraño y al parecer el más significativo del cosmos: la vida humana personal y de destinación consciente pero insabida. “Lo que patentiza el mundo patente [que brota de la sensación] es un enigma, y por eso es insuficiente: es la presencia opresora de un infinito problema y omnímodo misterio” (*La razón histórica [Curso de 1944]*, IX, 646): se trata de “una realidad que es por esencia latente y no patente, que es de suyo secreta y arcana” (IX, 627). Un infinito problema y omnímodo misterio con el que no puede menos de encontrarse el hombre, “el hombre primitivo” o el físico del siglo XX. “Realidad por esencia latente y no patente” (IX, 647) que por tanto lo constituye todo en enigmático y problemático, e irremediablemente necesitado de un modo de razón, de un “modo de pensar” adecuado al hecho de ese tipo de vivir. O esto, o cualquier positivismo superficial.

No pasa nada por que la filosofía sea un fracaso constitutivo del hombre, con todo su armario de *Análíticos* y *Tópicos*... con todas sus armas. “No hay problemas, hay misterios”, aprenderá a decir su discípula María Zambrano, de lo que harán bien en enterarse los crecientes zambranólogos. El lugar propio de la inteligencia es su arrimo al misterio, pues éste no es más que la infinitud latente en cada ente, dirá Leibniz, pero se trata de un arrimo para ir comprendiendo, sin excepción, claro. Porque la infinitud y el estudio de los modos de infinito es la razón des-beatante, teología aristotélica que hace suya Ortega: “Lo oscuro pero más asequible” da lugar a “lo que en sí es claro y más cognoscible desde el punto de vista de la razón” (*De anima*, 413a 11 y ss.), o sea lo abisal será lo más oscuro pero lo permanentemente sentido y adivinado, y además palpado inmediatamente en la percepción. Y sólo de ahí emerge lo que “en sí es más claro y cognoscible desde el punto de vista de la razón”. Lo abisal se hace sentir, se da a sentir, es trasmundo; es innegable. El viaje de la oscuridad a la claridad es el viaje natural o viviente de la inteligencia humana, y probablemente de toda inteligencia paciente. (Léase ahora el parágrafo 25 sobre “La fantasía cataléptica” en nuestro libro en cuestión *La idea de principio en Leibniz y la evolución...*)

XII

La sensación o percepción sensible es inseparable de la impresión recibida y de la imagen. La sensación o percepción sensible es inseparable de la impresión recibida y de la imagen precedente, acompañante y subsiguiente o resultante.

“El pensamiento no piensa nada sin imágenes [...], las cuales a su vez no son más que precipitado de sensaciones” (IX, 1016). La sensación pare al universal extracto o abstracto y pare también imágenes, entre otras cosas, pues la sensación no nace exenta de emociones. Y se encuentra con que éstas, en su desenvolvimiento, como liberadas de contextos reales o actuales, se le ponen a formar mundos imaginarios posibles, o que los quiere el pensamiento posibles; se los encuentra, y se los encuentra hechos, entregándose luego a habitárselos y a recrearse en ellos, y juega con fantasía loca y con la fantasía loca. Ahí cuenta mucho el valor moral del sujeto capaz de salirse de circunstancias autorizadas y de buscarse la vida (cfr. IX, 1019); el automatismo imaginativo ayuda e incita a ello; la inteligencia humana no es mero espejo: es creadora, buscadora. De “la humilde y sensual sensación e imaginación” saldrá el logos o concepto, la definición, el juicio y el silogismo, el principio... Pero quede claro que “la inteligencia no entiende nada nuevo que no hubiese entendido la sensación” imaginativa (IX, 1019)³⁶.

La sensación lleva en su seno toda la vida espiritual del mundo: la imagen que acompaña siempre a la sensación y que es la sensación misma, ejerce una compañía íntima: la sensación, como trascendedora de su actualidad y como desplegada de su potencial, es imaginativa en concreto, lleva su propia e individual imagen en cuya elección se oculta el misterio de la unicidad de cada uno, de cada vida personal, y su continuidad profunda para quienes no le tienen miedo.

Un fenómeno social circunscrito a la vida joven o que empieza, y a sus sensaciones, no puede menos de significar algo importante. El bacalao, el botellón y las diversas formas de liturgia pánica u orgiástica de nuestros jóvenes, que estamos presenciando en los años del cambio de siglo y hasta hoy, ¿no serán intentos de encontrar una nueva forma de sensación o percepción, o de encontrar la forma auténtica y sincera de la misma, o la naturalidad de su despliegue en concepto y principio, en razonamiento, en una forma de

³⁶ La imagen tiene la función específicamente vital de concretar la función del universal abstracto. Llegado o salido éste, automáticamente, de la percepción inicial, la imagen que ha producido o causado (atractivamente, por causalidad final) al universal, esa misma imagen se transparenta ahora en la individualidad singular volviendo automáticamente a ella; entra pues así a jugar en la vida personal. Este aspecto de las funciones de la imagen viva va implícito en el ser de novela que es el hombre según Leibniz y en las transformaciones de la imagen que acompaña al pensamiento, el cual no es estático tampoco ni se repite meramente. Son aspectos que de momento no veo expresamente tratados en nuestro libro *La idea de principio en Leibniz y la evolución...* Cuando Hölderlin vuelve a las imágenes de la mitología griega pero vaciadas de lo que técnicamente significa “superstición”, es porque todavía le dicen más y ve en ellas más de lo que da el concepto, incluso y precisamente más que el concepto en las formas de la filosofía absoluta de sus condiscípulos Schelling y Hegel.

razonamiento no “soldadesco” y universal-comunista sino personal-relacional que facilite ciertas actitudes y comportamientos reputados hoy utópicos e ilusorios pero sana y perfectamente brotables de la “humilde” sensación? “La intuición sensible como primer «hacerse cargo» o entender o conocer”, como verdadera “facultad noética” (IX, 1016), trae siempre consigo algo del fondo enigmático del ser personal, individual y generacional, de la mónada repleta de un mundo por nacer, “ortivo” que decía Leibniz. La sensación significa para el hombre más de lo que de ella se ha extraído, se ha sabido o se ha podido extraer y entender. El arte enseña a ver y la que dicen educación, a veces, a no ver. Y hay civilizaciones bizcas, que diría Ortega. Estos días que estamos viendo nos dicen autoridades monetarias del reducto mítico del mundo financiero que van a cambiar de percepción, de cultura...

El tema de la sexualidad es en este sentido abrumador: una civilización como la occidental no sabe qué hacerse con el aparato de reproducción y de mutua consolación y de tantos remedios interpretativos. Hay una figura de pareja que no deja de suscitar la protesta de los jóvenes, una protesta naturalmente equívoca como buscadora de caminos o soluciones que es. El político puritano inglés o americano se presenta a las elecciones políticas de la mano de su esposa, y ello quiere decir: éste es el sitio donde descargo, y no otro, con que no estoy expuesto ni a libertinismos comprables ni a chantajes; éste es el sitio de mi descargo de concupiscencia. Cuando la ascesis antigua y las iglesias celibatarias apartan a la mujer y dejan solo ante el peligro de la vida al pobre varón, rehúyen esa estética aparejada de la anticoncupiscencia, tan puritana pero tan humillante para la mujer, y tan ridícula. El príncipe Guillermo de Inglaterra la resuelve yendo un paso resuelto delante de ella, y nada de cogiditos de la mano. Solución sustancialmente igual que la del Pope ortodoxo, que va delante con su báculo y lleva detrás a la que se le dio a Adán como ayuda, con toda la carga incluso cabecera de la compra. Sólo una percepción civilizacionalmente desmitologizada y perceptora con mayor intensidad y espontaneidad, y, en el caso, de la mujer como persona y destino, remediará, o pondrá en camino de encontrar, la percepción de la persona femenina como acompañante y acompañable, o tal vez como la forma plena y plenificante en reciprocidad de personalidad humana. El sentir de la sexualidad está en sus primeros pasos, y es una fuente de la pérdida de muchas cosas. Acabamos de empezar, apenas hemos ensayado tres o cuatro “modos de pensar”³⁷, y de percepción.

³⁷ Se leerá con fruto a Amaury de RIENCOURT (*Sex and Power*. New York: D. McKay Co., 1975) para recordar las variaciones que ha experimentado y puede aún experimentar la relación masculino-femenino.

XIII

Este libro de Ortega, de su madurez rezumante, es ambicioso y ha dado a entender con cautela, pero sin jugar al escondite de la falsa modestia, que la filosofía como “modo de pensar” que empezara un buen día en la Academia y el Liceo, había acabado en el período de entreguerras en Europa y América, aproximadamente en los años treinta, de lo que él mismo daba testimonio, y que no es casualidad que haya acabado en la perplejidad de las ciencias galopantes que, desde los días del Liceo, huyeran cada cual por su sendero metódico particular, pretencioso de una universalidad abstracta que no sirve para una ciencia y una metafísica del hombre vivo. Ni tampoco es casualidad que el Cartesianoismo no haya evitado hasta hoy que las Matemáticas, la Lógica y la Física se hayan rendido ante las cuestiones últimas en vez de haberse reencontrado en y desde otro “modo de pensar”.

Ortega paraleliza la situación del pensamiento griego al día siguiente de su planteamiento como lógica / metafísica con la situación de Europa en los años 30. Y dice que fue la política, que acaba siempre contrayéndose compulsivamente en lo mismo (en su mera necesidad de poder...), lo que detuvo en seco la aparición y formulación del otro modo de pensar cuya aurora apuntaba y que estaba reclamando la vida misma: la razón histórica. “Esto ha acontecido estos años en Europa. Como aconteció en Grecia a la muerte de Aristóteles” (IX, 1013). Como “un buen día” apareció la filosofía griega, tal vez estemos en la madrugada de otro buen día (IX, 1116).

Y lo dice lamentando lo poco que sus discípulos han hecho, todos, por avisar no ya de la aurora de la razón histórica que les mostraba y explicaba y probaba, sino de algo más casero y a la mano: de “la madrugada” que les ha dado a vivir con sus cursos de los primeros años 30 cuando era canción popular en nuestras calles y plazuelas aquélla, que aprendíamos los niños, de “los campanilleros de la madrugada”.

“Es menester inaugurar otra manera de afrontar intelectualmente el Universo”... (IX, 1116). *Inaugurar*, pues es algo radicalmente nuevo, que por lo mismo, al ir apartando o transformando los obstáculos e inercias de una tradición agotada e insana, tomará auge inspirador por sí mismo como todo lo nacido en el ánimo humano. *Intelectualmente* esta vez, no ruidosa ni política o maniobreramente: comprendiendo y practicando las virtudes radicales de algunas personas que existían entre nosotros y que Ortega reconocía. Y de afrontar *el Universo*, no sólo la casa solariega tan maltrecha en aquellos años y no menos en estos nuestros, pues se acaba penosa y dolorosamente una civilización que es el fruto de un “modo de pensar” y de sentir lastrado por un arrastre de gangas, de “vaguedades, metáforas, utopías y misticismos” y toda laya

de irracionalidades, algunas de ellas petrificadas y adornadas de intocabilidad, sólo aclarables e inteligibles por una razón viviente, vital.

Volvamos a la sensación, empecemos por la sensación, *ricominciamo da capo*. ●

Fecha de recepción: 12/07/2012

Fecha de aceptación: 09/10/2012

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDREU, A. (2000): *La inteligencia en la torre. Razón y misterio en la Ilustración leibniziana*. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia.
- (2007): *María Zambrano: el Dios de su alma*. Granada: Comares.
- (2009): *El Logos alejandrino*. Madrid: Siruela.
- (2009): "Ortega, mística, lírica y metafísica", *Revista de Estudios Orteguianos*, 19, pp. 7-31.
- (2011): *Sideraciones del atardecer*. Madrid: Plaza y Valdés.
- ARISTÓTELES (1970): *Metafísica*, ed. trilingüe de V. GARCÍA YEBRA. Madrid: Gredos.
- (1981): *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro Estudios Políticos y Constitucionales.
- BLAISE, A. (1954): *Dictionnaire latin-français des Auteurs Chrétiens*. Turnhout: Brepols.
- BÖHME, J. (2012): *Aurora*, ed., trad. y notas de A. ANDREU. Madrid: Siruela (1.^a ed. en Alfaguara, 1979).
- BRENTANO, F. (1927): *El origen del conocimiento moral*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1935): *El porvenir de la Filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.
- BRUN, J. (1979 [1961]): *Aristóteles y el Liceo*. Buenos Aires: Eudeba.
- GREDT, J. (1961): *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, 13.^a ed. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, M. (1959): *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Taurus.
- HORN, J. Ch. (1970): *Monade und Begriff*. Wuppertal: A. Henn Verlag.
- HÜGEL, F. von (1999 [1923]): *The Mystical Element of Religion*. New York: Herder & Herder.
- LASAGA J. (ed.) (2006): *El Madrid de José Ortega y Gasset*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales / Residencia de Estudiantes.
- LEIBNIZ, G. W. (1875-1890): *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. de C. I. GERHARDT. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung.
- (1948): *Textes inédits d'après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hanover*, 2 vols., ed. de J. GASTON GRUA. París: P.U.F.
- (2000-2002): *Methodus Vitae*, vols. I-III, ed. de A. ANDREU. Valencia: Universidad Politécnica de Valencia.
- LERINS, san Vicente de (1943): *Conmonitorio*, ed. de J. MADOZ. Madrid: Aspas.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- PLATÓN (1970): *Carta VII*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos.
- RIENCOURT, A. de (1975): *Sex and Power*. New York: D. McKay Co.
- ROSS, W. D. (1949): *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. Oxford: Clarendon Press.
- SCHUMPETER, J. A. (1971): *Historia del análisis económico*. Barcelona: Ariel (ed. original de 1954).
- TEOFRASTO (1991): *Algunas cuestiones metafísicas*, ed. de M. CANDEL. Barcelona: Anthropos.
- (2006): *Sobre las sensaciones*, ed. de J. SOLANA DUESO, 2.^a ed. Barcelona: Anthropos.
- VICO, G. (1948): *Autobiografía*, trad. de F. GONZÁLEZ VICÉN. Buenos Aires: Espasa-Calpe.

Una nota sobre Ortega y Heidegger*

Jorge Acevedo Guerra

ORCID: 0000-0002-2634-4368

Resumen

El pensamiento de Ortega no queda recluso en lo que Heidegger llama pensar calculador, que él vincula con la *ratio*. Hay ciertos aspectos en común entre lo que Heidegger entiende por *ratio* y lo que Ortega entiende por racionalismo o intelecto puro, así como entre lo que el primero entiende por *lógos* y des-ocultar protector y el segundo por razón viviente. Ni Ortega ni Heidegger son irracionalistas, sino que, por el contrario, se mueven en un nivel de pensamiento más radical que el de la *ratio* y el del racionalismo. *Alé-theia* como des-ocultar, amor y salvación son tres puntos de encuentro entre ambos filósofos.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Heidegger, pensar calculador, *ratio*, racionalismo, intelecto puro, *lógos*, razón viviente

Abstract

Ortega's theory is not to be confined to what Heidegger calls calculative thinking, which he links to *ratio*. It is possible to find some common points of view between both philosophers, in the sense of what Heidegger understands as *ratio* and Ortega as rationalism or pure intellect, as well as between what Heidegger understands as *logos* and *dwelling as preserving*, and Ortega as living reason. It is important to highlight that neither Ortega nor Heidegger are part of the irrational movement in philosophy; on the contrary, they move in a more radical level of thinking than that of *ratio* and rationalism. Three links between both philosophers are *aletheia* as unconcealment, love and preserving.

Keywords

Ortega y Gasset, Heidegger, calculative thinking, *ratio*, rationalism, pure intellect, *logos*, living reason

I

Tanto Heidegger como Ortega han sido tildados de irracionalistas. Los acusadores hablan del misticismo poético de Heidegger y del vitalismo o biologicismo de Ortega. Creo que para arrojar algo de luz sobre este asunto conviene, ante todo, detenerse a pensar lo que tanto el uno como el otro entienden por razón y *lógos*.

* Texto basado en la conferencia pronunciada, el 16 de noviembre de 2011, en el Congreso Internacional *Ortega y Gasset. Nuevas lecturas. Nuevas perspectivas. A propósito de la nueva edición de sus Obras completas*. El Congreso contó con financiación del Ministerio de Economía y Competitividad vía la Acción complementaria FFI2011-13002-E.

Cómo citar este artículo:

Acevedo Guerra, J. (2012). Una nota sobre Ortega y Heidegger. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (25), 109-117.
<https://doi.org/10.63487/reo.432>

Revista de
 Estudios Ortegaianos
 N° 25. 2012
 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

Comencemos por Heidegger. Como ahora es pertinente hacer un planteamiento simplificado, nos centraremos en la contraposición entre *ratio* y *lógos* que hallamos en su obra.

Heidegger, quien nos remite a la palabra latina de donde viene razón, *ratio*, pone en juego lo que, *con Ortega*, podríamos llamar razón semántica o razón etimológica (particularización y concreción de la razón histórica o razón narrativa). Al actuar así, Heidegger recurre a un modo de pensar que practicaron tanto él como Ortega, según lo destaca este último en sus artículos “En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»”¹, referidos a una reunión de arquitectos a la que ambos asistieron. Atendiendo a lo que indica la palabra *ratio*, Heidegger considera que la razón no es la única manera de pensar, ni el único modo de pensar digno de ser tomado en serio, ni tampoco el superior en todos los sentidos.

Para Heidegger, “el principio de razón –el pensador de Friburgo se refiere aquí al principio de razón suficiente enunciado por Leibniz–, es el principio del representar racional en tanto cálculo asegurador”². *Ratio*, razón, significaría, por tanto, “contar” en un doble sentido: 1.º Calcular y asegurar algo gracias a ese cálculo. 2.º Posibilidad de fundamentar algo a través de ese cálculo y ese aseguramiento.

No es éste, por cierto, el único lugar en que Heidegger aborda la razón. A propósito de la definición del hombre como animal racional, señala el sentido restringido en que tenemos que comprender la palabra razón:

El hombre es el animal racional. La razón es la percepción de lo que es, y eso significa a la vez: lo que puede ser y lo que tiene que ser. Percibir incluye en sí escalonadamente el recibir, el hacerse cargo, el estudiar, el repasar, es decir, el discutir. Discutir en latín se dice *reor*, del griego *reo* (retórica). La facultad de proponerse algo y repasarlo o puntualizarlo (*reri*) es la razón (*ratio*); el animal racional es el animal que vive en tanto percibe en la forma expuesta. La percepción que actúa en la razón se propone fines, establece reglas, prepara medios y así pone en marcha la acción³.

¹ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, VI. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2006, pp. 807 y ss. En adelante cito según esta excelente edición de *Obras completas* en 10 volúmenes, publicada entre 2004 y 2010.

² “El principio de razón”, en *¿Qué es filosofía?*, trad. de José Luis MOLINUEVO. Madrid: Narcea, 1978, p. 78. *La proposición del fundamento*, trad. de Félix DUQUE y Jorge PÉREZ DE TUDELA. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991, p. 188. Lo que va entre guiones es mío. (*Gesamtausgabe* (GA), Band 10 (GA 10): *Der Satz vom Grund*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997, p. 176.)

³ *¿Qué significa pensar?*, trad. de Raúl GABÁS. Madrid: Trotta, 2005, p. 48. (GA 8: *Was heißt denken?*, 2002, p. 65).

La razón así concebida nos aparece como altamente respetable. Se trata de la razón supeditada a la acción, se entiende, a la acción exitosa que se obliga a sí misma a optimizar sus resultados, es decir, a impulsar y lograr “la máxima utilización mayor que sea posible con el mínimo esfuerzo”⁴ y con el mínimo gasto. La razón “se propone fines, establece reglas y prepara medios” para alcanzar esa meta final. En otras palabras, la razón se hace cargo de lo que percibe estudiándolo, esto es, analizándolo –calculándolo– para así asegurarlo, apoderándose totalmente de ello y dominándolo por completo.

¿Es esta razón respetuosa de aquello que percibe? ¿Se atiene a lo que percibe? ¿Va a las cosas mismas? ¿Deja de lado toda instancia que le impida acoger aquello a lo que se refiere? ¿Se abre a la posibilidad de recibir las cosas tal como son? ¿Se interesa en el ser de ellas? ¿Permite que se desplieguen en plenitud? A todas estas preguntas tendríamos que responder que *no*. Las prioridades de la razón –es decir, del pensar computante–, son por completo diferentes. ¿Es esta razón –la que cuenta, computa, contabiliza y calcula para asegurar y dominar–, equivalente al *lógos*? Parecería que no. ¿Cómo proceder frente a esto?

Pienso que es preciso recoger aquí con algún detalle la distinción que hace Heidegger entre *ratio* y *lógos*. Aunque ambas palabras suelen traducirse al castellano por “razón”, tienen significados radicalmente diferentes. El término *lógos* tiene múltiples significados, y no sólo dentro de la filosofía (considérese, por ejemplo, el comienzo del Evangelio de San Juan). No es oportuno tratar de verlos todos. Vamos, de nuevo, hacia lo originario. Recordemos –advierte Jean Beaufret–, que el griego *léguein* no significa, en primer lugar, hablar y decir; tampoco significa simplemente recoger y reunir; el *léguein* no recoge y reúne sino para volver a poner, reponer o restablecer lo que es recogido y reunido *en él mismo* –dejándolo *allí*–, respetando en él –lo recogido y reunido–, el reposo o la postura que le es más propio⁵. Al hacer esta advertencia, Beaufret remite al ensayo “Logos”, de Heidegger⁶.

⁴ Martin HEIDEGGER, “La pregunta por la técnica”, en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, 5.ª edición. Santiago de Chile: Universitaria, 2007, p. 129. Traducción de Francisco SOLER GRIMA (“Die Frage nach der Technik” (1953), en GA 7: *Vorträge und Aufsätze*, 2000, p. 16). Véase, también, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y Artículos*, trad. de Eustaquio BARJAU. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, p. 18. Además, la p. 14 de la versión de este texto, publicada en la revista *Época de Filosofía*, 1 (1985), que debemos a Adolfo P. CARPIO.

⁵ Cfr. Jean BEAUFRET, “Le principe de raison”; en *Dialogue avec Heidegger, III. Approche de Heidegger*. París: Éditions de Minuit, 1974, p. 65.

⁶ “Logos (Heráclito, fragmento 50)”, en *Conferencias y Artículos*, ob. cit., pp. 186 y ss. (“Logos (Heraklit, Fragment 50)” (1951), en GA 7: *Vorträge und Aufsätze*, pp. 220 y ss). Véase, también, “Logos y Moira. Dos ensayos sobre los presocráticos (Heráclito, Fragmento 50)”, trad. de Francisco SOLER GRIMA, *Mapocho*, II, 1 (1964), pp. 198 y ss.

El *lógos* es un hablar, un decir que recoge y reúne; pero —a diferencia de la *ratio*—, deja reposar en sí mismo a aquello que recoge y reúne, llevándolo o re-conduciéndolo a lo que le es más propio. La *ratio*, por el contrario, estaría siempre dispuesta a violentar a lo razonado, en aras de eso a lo cual la *ratio* se supedita: el aseguramiento y dominio incondicionados de lo real. Baste con pensar en este momento en los procesos de *racionalización* del material humano en un dispositivo tecnológico como una empresa o una universidad. A través de un proceso de reingeniería se emplaza a los recursos humanos en diferentes direcciones: hacia dentro, hacia fuera o hacia el lado que el cálculo imponga. En dicha racionalización se despliega sin tapujos la esencia de la *ratio*. Frente a la *ratio*, el *lógos* se caracteriza por el respeto: deja ser.

Como dice Francisco Soler —discípulo de Ortega y Julián Marías—, “pensar no es andar a zarpazos (*Zugriff*) con las cosas cercanas y lejanas; pensar no es meter en jaulas, agarrar, asir, prender, imponer, aplastar (*Begriff*). Ya el Ortega joven había clamado: «salvémonos en las cosas»”⁷. Es decir, frente al pensar que usa el concepto (*Begriff*) hay un pensar diferente: el fenomenológico, tal como lo entiende Heidegger en su plena madurez. Cita Soler: “Así comprendida, la fenomenología es un camino que conduce allá abajo, ante (*ein Weg der hinführt vor...*); y que se deja mostrar eso ante lo cual es conducida (*und sich zeigen lässt das wovor es geführt wird*). Esta fenomenología es una fenomenología de lo inaparente. Únicamente ahí se vuelve comprensible que en los griegos no hubiera conceptos. En concebir hay, en efecto, el gesto de una captura. El *horismós* [de-finición] griego, al contrario, rodea tiernamente lo que la mirada toma en vista; no concibe”⁸.

II

No digo que pueda establecerse un paralelismo estricto entre el pensar computante o técnico (Heidegger) y el racionalismo, la razón pura o *a priori* y la razón naturalista (Ortega). Tampoco se podría establecer tal paralelismo entre el pensar meditativo y el otro pensar (Heidegger) y la razón vital e histórica (Ortega). Sin embargo, postulo dos hipótesis: 1. Ortega no queda recluido

⁷ “Prólogo” a Martin HEIDEGGER, *Filosofía, Ciencia y Técnica*, ob. cit., p. 74. Lo que va entre guiones es mío. (Soler aludiría a unas palabras de Ortega que aparecen en su artículo “Unamuno y Europa, fábula” (1909), I, 259. El mismo Ortega las recuerda en *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 351).

⁸ *Ibid.*, p. 77. Somos remitidos en este caso al “Seminario de Zähringen 1973”, en Martin HEIDEGGER, *Questions IV*. París: Gallimard, 1976, pp. 338 y ss. (“Seminar in Zähringen 1973”, en GA 15: *Seminare*, 1986, p. 399). La versión en castellano, debida a Óscar LORCA, puede hallarse en esta dirección electrónica: serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca37.pdf. Cfr. p. 23.

en lo que Heidegger llama pensar calculador, que él vincula con la *ratio*. 2. Hay ciertos aspectos en común entre lo que Heidegger entiende por *ratio* y lo que Ortega entiende por racionalismo o intelecto puro, así como entre lo que el primero entiende por *lógos* y des-ocultar protector y el segundo por “razón viviente y dramática”⁹. Trataré de hacer entrever lo que acabo de enunciar.

En su primer libro, *Meditaciones del Quijote*, encontramos algo parecido a lo que plantea Heidegger, siguiendo la interpretación de Julián Marías. Allí aparece el *lógos* como “sentido”, y el sentido como conexión, unidad¹⁰. El sentido –“forma suprema de coexistencia de cada cosa con las demás, esto es, su dimensión de profundidad”¹¹– es algo a lo que nos acercamos al hacer de la cosa “el centro virtual del mundo”¹², el centro del universo, “lugar donde se anudan los hilos todos cuya trama es nuestra vida”¹³. La búsqueda del sentido así entendido es tarea del amor, tal como lo comprendió Platón, “quien ve en el «eros» –señala Ortega– un ímpetu que lleva a enlazar las cosas entre sí; es –dice– una fuerza unitaria y es la pasión de la síntesis. Por esto, en su opinión, la filosofía, que busca el sentido de las cosas, va inducida por el «eros». La meditación es ejercicio erótico. El concepto, rito amoroso”¹⁴.

Indiquemos desde ya que el concepto de que habla Ortega aquí no tiene nada que ver con el concepto en el sentido de la palabra *Begriff*, la que nos remite a un agarrar (*Zugreifen*), a un captar (*Greifen*), a un zarpazo (*Zugriff*) sobre lo que yace en nuestra presencia (*das Vorliegende*), a una agresión (*Angriff*) contra él; a un con-captar (*Be-greifen*: conceptuar) que re-elabora (*be-arbeitet*) lo prestante (*das Vorliegende*) con manejos (*Griffen*).

Preguntar, pues, por el sentido de una cosa, por su *lógos*, por su enlace con todas las demás es –interpreta Marías– preguntar por su razón. Para él, en efecto, la razón consiste “en anudar los hilos de nuestra vida, en hacer que algo «funcione» dentro de ella”¹⁵.

Razón y *lógos* serían lo mismo para Ortega. Pero la razón de que nos habla –por lo pronto y sobre todo en las *Meditaciones del Quijote*–, es muy diferente a la *ratio* tal como la concibe Heidegger. La razón que aparece en las *Meditaciones* –que preludia la razón viviente, o es esta misma sin ese nombre aún–, no es un cálculo asegurador que va tras el dominio incondicionado de todo cuanto

⁹ Cfr. “Goethe sin Weimar”, X, 32.

¹⁰ Cfr. *Meditaciones del Quijote*, “Comentario” por Julián MARÍAS. Madrid: Revista de Occidente, 1966, pp. 49 (*Meditaciones*) y 278 (“Comentario”).

¹¹ *Ibid.*, p. 278.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 100.

¹⁵ *Ibid.*, p. 278.

hay. Más bien se parece al *lógos* tal como lo ve Heidegger. Para él, el *lógos* reúne, y así deja a cada cosa en su lugar. Es lo que haría el amor que va tras el sentido, según Ortega.

Y a propósito de este amor a que se refiere Ortega, tal vez no esté de más traer a colación, entre paréntesis, una definición de amor que da Heidegger: “Hacerse cargo de una «cosa» o de una «persona» en su esencia (*Wesen*) es amarla, quererla (*sie lieben: sie mögen*). Este querer (*Mögen*) significa, si se lo piensa más originariamente, don o regalo de la esencia. Tal querer es la esencia propia del poder o ser capaz (*Vermögen*) que puede no solamente lograr esto o aquello, sino que puede hacer «desplegarse» (*wesen*) algo en su pro-veniencia u origen (*Her-kunft*), es decir, hace ser o deja ser (*sein lassen*)”¹⁶. Así como el *léguein* deja ser, el amor también deja ser, siendo el *léguein* y el amor modos de la *alétheia*, de la verdad, modos del *alétheuein*, del advenir.

Retomando lo anterior: lo que se asemeja a la *ratio*, en Heidegger, es el racionalismo o razón pura, en Ortega. Por cierto, no trataré de bosquejar la complejísima idea de razón en Ortega. Apuntaré esquemáticamente sólo a lo imprescindible para nuestro propósito actual: confrontarlo con Heidegger.

La pura intelección o razón [pura] –indica Ortega en *El tema de nuestro tiempo*– no es otra cosa que nuestro entendimiento funcionando en el vacío, sin traba alguna, atenido a sí mismo y dirigido por sus propias leyes internas. Por ejemplo, para la vista y la imaginación, un punto es la mancha más pequeña que de hecho podemos percibir. Para la pura intelección, en cambio, sólo es punto lo que radical y absolutamente sea más pequeño, lo absolutamente pequeño. La pura intelección, la *raison*, sólo puede moverse entre superlativos y absolutos. Cuando se pone a pensar en el punto no puede detenerse en ningún tamaño hasta llegar al extremo¹⁷.

La intelección pura –arraigada en la vida humana, como no podía menos de ser así, pero desintegrada orgánicamente de ella–, ese tipo de razón no es –advierte Ortega– “una actitud propiamente contemplativa, sino más bien imperativa. En lugar de situarse ante el mundo y recibirlo en la mente según es, con sus luces y sus sombras, sus sierras y sus valles, el espíritu le impone un

¹⁶ “Carta sobre el «humanismo»”, en *Hitos*. Madrid: Alianza, 2000, p. 261. Trad. de Helena CORTÉS y Arturo LEYTE (“Brief über den «Humanismus»”, en GA 9: *Wegmarken*, 1976, p. 316. *Lettre sur l'humanisme*, ed. bilingüe, trad. de Roger MUNIER. París: Aubier, Montaigne, 1964, pp. 34 y ss.)

¹⁷ III, 574 y ss. Agrega: “Éste es el modo de pensar geométrico, el *mos geometricus* de Spinoza; la «razón pura» de Kant”.

cierto modo de ser, le imperializa y violenta, proyectando sobre él su subjetiva estructura racional. [...] Pensar no es ver, sino legislar, mandar”¹⁸.

Ortega habla de imposición, violencia, imperio, mando, primacía de la subjetividad, a propósito de esa manera de pensar. Sus expresiones se parecen mucho a las que utiliza Heidegger cuando caracteriza la *ratio*, el pensar computante (*rechnendes Denken*), el concepto (*Begriff*). Añade Ortega: “El racionalismo tiende dondequiera, y siempre, a invertir la misión del intelecto. [...] De esta manera, la realidad se convierte, de meta con la que aspira a coincidir la pura contemplación, en punto de partida y material, cuando no mero pretexto, para la acción. [...] De donde resulta que se la reduce a simple punto de inserción para nuestras acciones; por tanto, a algo que de antemano existe sólo para ser negado y transformado”¹⁹.

Frente a esta actitud, Ortega propone, como decíamos, atenerse a las cosas como son, “con sus luces y sus sombras, sus sierras y sus valles”. Su propuesta podemos describirla, en otros términos suyos, así: las cosas no están ahí sólo para aprovecharlas sin más; es preciso también –y esto es de gran importancia–, es preciso, digo, ponerse al servicio de las cosas, rendir “culto a su ser”. Para eso es necesario darse cuenta de que “las cosas no son plenamente si el hombre no *descubre* su maravilloso ser que llevan tapado por un velo y una tiniebla”²⁰. En esta tarea, por cierto, entra en juego la verdad como *alétheia*, como des-encubrimiento, como *alethéuein*, como advenir, en lo cual hay nítida coincidencia con Heidegger.

De aquí que el pensar que lo es auténticamente y sin restricciones, según Ortega, consista en “andar afanado [...] en que cada cosa llegue de verdad a ser lo que es, exaltarla hasta la plenitud de sí misma”²¹. Frente a la actitud que aprovecha las apariencias de las cosas, es necesario –nos dice– permitir a las cosas ingresar “en su verdad”, es decir, *dejar ser* a las cosas²². En esta actitud vemos cómo se manifiesta “el síntoma máximo del amor”²³, lo cual, de otra manera, había sido establecido por Ortega en las *Meditaciones del Quijote*, y lo veíamos reiterado por Heidegger en su *Carta sobre el “humanismo”*.

¹⁸ “Ni vitalismo ni racionalismo”, III, 723. En la parte no citada en el cuerpo del trabajo –señalada por tres puntos entre corchetes–, dice Ortega: “Kant llegará a declararlo: «No es el entendimiento quien ha de regirse por el objeto, sino el objeto por el entendimiento»”.

¹⁹ *Ibid.*, p. 724.

²⁰ “El Intelectual y el Otro”, V, 628.

²¹ *Ibid.*, p. 629.

²² *Idem.*

²³ *Ibid.*, p. 628. Dejo de lado la contraposición entre el Intelectual y el Otro, que es tema central –al menos, a primera vista– del ensayo que estoy citando, ya que en esta ocasión no es especialmente relevante.

¿Y no es lo que acabamos de presentar lo que Heidegger llama proteger, preservar, cuidar o mirar por (*schonen*) y salvar (*retten*)? *Schonen* y *retten* refieren al pensar en su más alta manifestación. “*Freien* (liberar) significa propiamente proteger, preservar, cuidar o mirar por (*schonen*) –dice Heidegger–. El proteger mismo no consiste sólo en que nosotros no hagamos nada contra lo protegido. El proteger auténtico es algo *positivo* y acontece cuando, de antemano, dejamos algo en su esencia, cuando retroalbergamos algo propiamente en su esencia”²⁴. En íntima vinculación con el proteger está el salvar. “La salvación (*Rettung*) –dice Heidegger– no es solamente quitar un peligro; salvar significa propiamente: liberar algo en su propia esencia”²⁵.

Salvar es algo que también Ortega procura llevar a cabo *pensando*. Sus *Meditaciones del Quijote* las comprende como “ensayos de amor intelectual”, y estos ensayos son para él “salvaciones”. Lo son en un sentido muy preciso, que describe así: “Se busca en ellos lo siguiente: dado un hecho –un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor–, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado. [...] Hay dentro de cada cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta [...] sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla, para que logre esa su plenitud. Esto es amor –el amor a la perfección de lo amado”²⁶.

Espero que lo expuesto haya hecho al menos entrever lo planteado en las hipótesis enunciadas anteriormente: 1. Ortega no queda recluido en lo que Heidegger llama pensar calculador, que él vincula con la *ratio*. 2. Hay ciertos aspectos en común entre lo que Heidegger entiende por *ratio* y lo que Ortega entiende por racionalismo o intelecto puro, así como entre lo que el primero entiende por *lógos* y des-ocultar protector y el segundo por “razón viviente y dramática”. Espero, también, haber mostrado, al menos mínimamente, que ni Ortega ni Heidegger son irracionalistas en el sentido habitual del término, sino que, por el contrario, se mueven en un nivel de pensamiento más radical que el de la *ratio* y el del racionalismo, permitiendo ver en qué consisten y sus límites, posibilitando de ese modo nuevas maneras de pensar que den la opción de ir más allá de ellos, tanto de la *ratio* como del racionalismo. ●

Fecha de recepción: 22/01/2012

Fecha de aceptación: 20/09/2012

²⁴ “Construir Habitar Pensar”, trad. de Francisco SOLER GRIMA, en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, 5.ª edición. Santiago de Chile: Ed. Universitaria, 2007, p. 212.

²⁵ *Ibid.*, p. 214. Creo que desde este texto hay que entender la frase de Heidegger según la cual “Ya sólo un Dios puede salvarnos” (*Nur noch ein Gott kann uns retten*).

²⁶ *Meditaciones del Quijote*, ob. cit., pp. 35 y ss.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEAUFRET, J. (1974): "Le principe de raison", en *Dialogue avec Heidegger, III. Approche de Heidegger*. París: Éditions de Minuit, pp. 52-69.
- HEIDEGGER, M.: (1964): *Lettre sur l'humanisme*, trad. de R. MUNIER, ed. bilingüe. París: Aubier, Montaigne.
- (1964): "Logos y Moira. Dos ensayos sobre los presocráticos (Heráclito, Fragmento 50)", trad. de F. SOLER GRIMA, *Mapocho*, II, 1, pp. 194-206.
- (1976): "Le Séminaire de Zähringen 1973", en *Questions IV*. París: Gallimard, pp. 307-339.
- (1976): "Brief über den «Humanismus»", en *Gesamtausgabe*, Band 9: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 313-364.
- (1978): "El principio de razón", trad. de J. L. MOLINUEVO, en *¿Qué es filosofía?* Madrid: Narcea, pp. 69-93.
- (1985): "La pregunta por la técnica", trad. de A. P. CARPIO, *Época de Filosofía*, 1, pp. 7-29.
- (1986): "Seminar in Zähringen 1973", en *Gesamtausgabe*, Band 15: *Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 372-400.
- (1991): *La proposición del fundamento*, trad. de F. DUQUE y J. PÉREZ DE TUDELA. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- (1994): "Logos (Heráclito, fragmento 50)", en *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, pp. 179-199.
- (1994): "La pregunta por la técnica", trad. de E. BARJAU, en *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, pp. 9-37.
- (1997): *Gesamtausgabe*, Band 10: *Der Satz vom Grund*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- (2000): "Die Frage nach der Technik", en *Gesamtausgabe*, Band 7: *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 5-36.
- (2000): "Logos (Heraklit, Fragment 50)", en *Gesamtausgabe*, Band 7: *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 211-234.
- (2000): "Carta sobre el «humanismo»", trad. de H. CORTÉS y A. LEYTE, en *Hitos*. Madrid: Alianza, pp. 259-297.
- (2002): *Gesamtausgabe*, Band 8: *Was heißt denken?* Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- (2005): *¿Qué significa pensar?*, trad. de R. GABÁS. Madrid: Trotta.
- (2005): "Seminario de Zähringen. 1973", trad. de O. LORCA, *A Parte Rei*, [Online], 37. Dirección URL: serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca37.pdf. [Consulta: 18, enero, 2012].
- (2007): "Construir Habitar Pensar", trad. de F. SOLER GRIMA, en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Santiago de Chile: Ed. Universitaria, pp. 205-228.
- (2007): "La pregunta por la técnica", trad. de F. SOLER GRIMA, en *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria, pp. 115-154.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1966): *Meditaciones del Quijote*, "Comentario" por J. MARIAS. Madrid: Revista de Occidente.
- (2004-2010): *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- De estas obras se han considerado especialmente los siguientes textos:
- (2004): "Unamuno y Europa, fábula", I, 256-259.
- (2005): "Ni vitalismo ni racionalismo", III, 715-724.
- (2005): *El tema de nuestro tiempo*, III, 559-616.
- (2006): "En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»", VI, 797-810.
- (2006): "El Intelectual y el Otro", V, 623-630.
- (2008): *¿Qué es filosofía?*, VIII, 235-374.
- (2010) "Goethe sin Weimar", X, 20-35.
- SOLER GRIMA, F. (2007): "Prólogo", en M. HEIDEGGER, *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria, pp. 55-88.

Ortega: reflexiones sobre la moda*

Roberto E. Aras

ORCID: 0000-0003-4167-4928

Resumen

En la reflexión de Ortega sobre la moda está presente la influencia de Simmel que advierte, ya al comienzo del siglo pasado, que la moda proporciona la clave para analizar una época. Sus variaciones funcionan como una brújula para anticipar tendencias sociales, económicas o, incluso, políticas. La moda ocupa el lugar de un símbolo que comunica las aspiraciones sociales y provee la identidad de grupo que sostiene las conductas individuales. Frente a la presión social uniformadora y a la tendencia individual diferenciante, Ortega encuentra en la elegancia la alternativa para ampliar y superar el modelo simmeliano.

Palabras clave

Ortega y Gasset, moda, Simmel, Elegancia

Abstract

In Ortega's reflection on fashion we can discover the influence of Simmel who warns, since the beginning of last century, that fashion provides the key to analyzing a time. Its variations act as a compass to anticipate social, economic or even political trends. Fashion takes the place of a symbol that communicates the social aspirations and provides group identity that holds individual behaviors. Faced both with unifying social pressures and the differentiating individual tendency, Ortega finds in elegance the alternative to expand and exceed Simmel's model.

Keywords

Ortega y Gasset, fashion, Simmel, Elegance

Aquellos temas que se distribuyen en los márgenes de la reflexión orteguiana sobre la vida humana adquieren un interés especial y hasta una dimensión trascendente, cuando son empleados para iluminar las ideas centrales. A este grupo de cuestiones pertenece la “moda”, que abordaré en las próximas páginas en el sentido restringido que la refiere sólo a la vestimenta, sin considerarla, consecuentemente, en el sentido amplio que incluye tanto a los comportamientos sociales como a las obras del espíritu (ideas u opiniones “a la moda”¹).

* Texto basado en la ponencia pronunciada, el 15 de noviembre de 2011, en el Congreso Internacional *Ortega y Gasset. Nuevas lecturas. Nuevas perspectivas. A propósito de la nueva edición de sus Obras completas*. El Congreso contó con financiación del Ministerio de Economía y Competitividad vía la Acción complementaria FFI2011-13002-E.

¹ El mismo Ortega fue acusado de ser un “filósofo «a la moda»” y cuya única preocupación sería “estar en armonía con la ola que surge” o de camuflarse con los ropajes de la “sensibilidad del momento”, como afirma V. MARRERO (*Ortega, filósofo “mondain”*. Madrid: Rialp, 1961, p. 120). El propio filósofo reconoce esos extremos al pronunciar esta queja: “¿por qué nuestro

Cómo citar este artículo:

Aras, R. E. (2012). Ortega: reflexiones sobre la moda. *Revista de Estudios Orteguianos*, (25), 119-138.
<https://doi.org/10.63487/reo.433>

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 25. 2012
 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

José Ortega y Gasset tuvo, pues, un legítimo interés en la moda y en ella supo encontrar “un eco de las inclinaciones íntimas del hombre de hoy” y el “reflejo del espíritu de las sociedades”², como afirma José Díaz Fernández insistiendo en la vigencia del punto de vista orteguiano.

Para comenzar el camino de exploración propuesto debemos instalarnos, ahora, en la primera década del siglo XX y confrontar, con la lectura del artículo “Al margen del libro «Los íberos»” una de sus tempranas incursiones –si no la primera– en el asunto de la moda:

En tanto iba escuchando de labios del místico español estas poetizaciones, consideraba la elegancia de una mujer que caminaba delante de nosotros. Sus jóvenes líneas eran dócilmente respetadas por el vestido. Las modas de este año conceden sumo honor a las mujeres que conservan una mocedad ágil y fuerte. Tal vez acentúan demasiado la venusta agresividad que insinúa en la dama un busto floreciente. Aparte de esto, las modas nuevas son bellísimas y se fundan en el principio del calado, con la intención, sin duda, de hacer más visibles las virtudes³.

Se trata de una declaración anecdótica pero que revela hasta qué punto apreciaba Ortega el matiz que agrega la moda sobre los contornos humanos y la forma como ese detalle nos sitúa frente a los otros, con quienes participamos en un proceso semiótico de mutuo reconocimiento. Cuando Ortega se refiere al traje de luto sostiene que designa nuestra tristeza pero no es un signo expresivo de ella. “No hay tristeza en el traje de luto –afirma–; la tristeza se supone dentro de él, en su interior, en el corazón del hombre vestido de negro”⁴. Ese desacuerdo subjetivo entre lo interno y lo externo anuncia la autonomía de que goza la moda a la hora de constituirse como un límite abierto, por una parte, a la regulación social y, por otra, a la diferenciación individual.

Esta matriz explicativa, en la que intuitivamente Ortega va acomodando sus primeras ideas sobre la moda aparece, una vez más, en las célebres *Meditaciones del Quijote* –de 1914– al decir que es en “los colores y estilos en el

tiempo ha de innovar, cambiar, superar?, ¿por qué ese afán, ese prurito de lo nuevo, de modificar, de hacer modas? –como se ha dicho tantas veces contra mí–”, “Lección VIII”, 10 de mayo de 1929, en *¿Qué es filosofía?*, VIII, 334. (Las *Obras completas* de Ortega se citan por la edición de la Fundación Ortega y Gasset / Taurus, 10 vols. Madrid, 2004-2010, indicando el tomo en números romanos y en arábigos, la(s) página(s).)

² José DÍAZ FERNÁNDEZ, “El nuevo romanticismo: polémica de arte, política y literatura”, en *Provas*. Madrid: Fundación Santander Central Hispano, Colección Obra Fundamental, 2006, pp. 341-342.

³ José ORTEGA Y GASSET, “Al margen del libro «Los íberos»”, II, 79.

⁴ José ORTEGA Y GASSET, “Una primera vista sobre Baroja”, II, 244.

traje («manifestaciones menudas») donde se revela la intimidad de una raza”⁵. En otras palabras, las fuerzas colectivas van modelando la zona fronteriza de los usos para revelar al individuo su más profunda identidad, en un itinerario de creciente apropiación. Sin embargo, esa transición no está exenta de peligros en la medida en que se confirme como un puro mecanismo de imposición, capaz de eliminar toda resistencia creativa a favor del triunfo del simple contagio.

De ahí que en el texto de 1921 titulado “Apatía artística” Ortega se resuelva a condenar explícitamente la falsificación a que nos conduciría eliminar cualquier gesto de diferenciación. “La autoridad social, la tradición, la moda y el contagio psíquico arrojan constantemente dentro de nuestra persona, opiniones, sentimientos, resoluciones que, en cierto modo, no son de nadie en particular, y por lo mismo pueden parecer de cada uno cuando los halla alojados en su interior”⁶.

En abril de ese mismo año está fechada la redacción de “Meditación del marco”, un texto escrito bajo la notoria influencia de su maestro Georg Simmel⁷ y en el cual introduce una interesante comparación entre el marco, el traje y el adorno, con el fin de salvar la originalidad del primero. Aquí, vuelve a una consideración semiológica, en este caso acerca del traje y del adorno, a los que adjudica la función de cubrir (traje) u ornamentar (adorno) al cuerpo. Lo propio del traje será ocultar: “siempre la cantidad de superficie corporal que el traje descubre guarda proporción con la que oculta, de suerte que al hacerse aquélla mayor que ésta, deja el traje de ser traje y se convierte en adorno”⁸. Y éste proviene del “instinto de llamar la atención, de marcar [la] diferencia y superioridad sobre los demás”⁹.

En ambos casos se trata de ejecutar una rectificación en la mirada de los otros, para quienes el traje o el adorno significan un mensaje, ya de preservación, ya de “conciencia de superioridad”. Por eso, para marcar en clave vital la tensión entre la asimilación adaptativa y el impulso diferenciador, Ortega se aventura a decir que “la biología va mostrando cómo es aún más profundo

⁵ José ORTEGA Y GASSET, “Lector...”, en *Meditaciones del Quijote*, I, 753-754.

⁶ José ORTEGA Y GASSET, “Apatía artística”, II, 456.

⁷ Cfr. Carlos CAMPA MARCÉ (2008), “Meditando sobre el marco: Simmel en Ortega”, *Epéculo. Revista de estudios literarios*, [Online]. Dirección URL: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero40/medmarco.html>. [Consulta: 10, octubre, 2011]. El autor proporciona numerosos textos de Simmel para sostener su tesis. También se puede consultar Francisco LA RUBIA PRADO, “Meditación del marco: el diálogo de Ortega y Gasset con la modernidad y la posmodernidad”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 8-9 (2004), pp. 93-108.

⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Marco, traje y adorno”, en “Meditación del marco”, II, 433-434.

⁹ *Idem*.

que el instinto de conservación el instinto de superación y predominio”¹⁰. Ese esquema interpretativo de la moda ya lo había hallado Ortega en su precoz acercamiento a Simmel¹¹ durante su estancia en Berlín pero lo convalidaría más tarde haciendo traducir y publicar en el primer número de la *Revista de Occidente* el famoso ensayo “Filosofía de la Moda” (I, 1, julio 1923, pp. 42-66 y I, 2, agosto 1923, pp. 211-230). A él le seguirían “Lo masculino y lo femenino: para una psicología de los sexos” (II, 5, noviembre 1923, pp. 218-236; II, 6, diciembre 1923, pp. 336-363) y “Cultura femenina” (VII, 21, marzo 1925, pp. 273-301; VIII, 23, mayo 1925, pp. 170-199), que abordan cuestiones vinculadas¹².

Es importante apuntar para nuestra cronología que Ortega conoce a Simmel en Alemania hacia 1906-07, en la frecuentación de sus clases¹³ y muy pro-

¹⁰ *Idem.*

¹¹ Cfr. G. SIMMEL, “Filosofía de la Moda”, en *Cultura femenina y otros ensayos*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina SA, 1938, p. 137: “Del mismo modo, el marco de un cuadro da a la obra de arte el carácter de un todo unitario, orgánico, que forma un mundo por sí, y a la par, actuando hacia afuera, rompe todas sus relaciones con el espacio en torno. La energía de estas formas es, en rigor, simple: pero no podemos expresarla si no la dividimos en una doble actividad que opera hacia adentro y hacia fuera”. En *Filosofía de la Coquetería* introduce el esquema que utiliza Ortega: “La supuesta ocultación es, pues, primitivamente un adorno, con la doble función que tiene todo adorno, a saber: primero, llamar la atención, dirigir hacia lo adornado un interés superior, y luego, también, presentar lo adornado como algo lleno de encantos y de valor, algo que merece la atención prestada. Inevitablemente, empero, ese adorno, como todo adorno corporal, no puede realizar su función si no es encubriendo. En virtud, pues, de esta coincidencia, la forma primitiva del vestido es ya una forma de coquetería. La negativa, la ocultación, se funde aquí en un solo y mismo acto con la acción llamativa y el ofrecimiento. Al adornarse una persona en totalidad o en parte, encubre y oculta lo adornado; pero al encubrirse y ocultarse, llama la atención sobre sí y sobre sus encantos. Hay en esto, por decirlo así, una necesidad óptica que, en el primer estadio de la indumentaria, establece ya la simultaneidad del sí y el no, fórmula de la coquetería” (ob. cit., p. 67).

¹² La lista de las apariciones de trabajos de Simmel en *Revista de Occidente* es más extensa: “Ensayos estéticos: El asa”, IV, 12 (junio 1924), pp. 291-303; “Las ruinas”, IV, 12 (junio 1924), pp. 304-317; “El problema de la situación religiosa”, X, 30 (diciembre 1925), pp. 290-308; “Fidelidad y gratitud”, XIV, 42 (diciembre 1925), pp. 292-317; y “La personalidad de Dios”, XCIII, 127 (enero 1934), pp. 41-65.

¹³ Cfr. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Brindis en la Institución Cultural Española de Buenos Aires”, 16 de noviembre de 1939, V, 442: “El hombre más sutil que había en Europa hacia 1910, Jorge Simmel, solía decir –se lo he oído muchas veces, fue maestro mío a comienzos del siglo–, solía decir que [...]”; J. ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés, 2002, p. 51: “En su estancia berlinesa se familiariza con la obra de Kant a través de Alois Riehl y de Georg Simmel, a cuyas clases acude”; F. SALMERÓN, *Las mocedades de Ortega y Gasset*. México: El Colegio de México, 1959, p. 35, nota 60: “Domingo Marrero asegura que según los catálogos de la Universidad de Berlín, en el semestre de invierno de 1905-1906, Dilthey explicó Historia General de la Filosofía y dio un Seminario sobre la Crítica de la razón pura. Simmel explicó, en el mismo semestre Psicología Social y Filosofía del Siglo XIX. En el semestre de verano de 1906 Dilthey explicó Filosofía Sistemática; Simmel, Filosofía Griega e Implicaciones Sociales e

bablemente en conferencias¹⁴, aunque para entonces, el sociólogo berlinés había publicado –según relata Julián Marías– una obra “aún muy reducida: una tesis sobre la esencia de la materia en Kant, un estudio sobre diferenciación social, la *Einleitung in die Moralwissenschaft, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, Philosophie des Geldes*, y en ese mismo año 1906, el libro sobre *Schopenhauer und Nietzsche*, que Ortega comenta con elogio”¹⁵. La caracterización de la vida y su relación con la cultura, el famoso estudio sobre Goethe, y los principales tratados sociológicos llegarían más tarde a su consideración, pero lo que inmediatamente Ortega pudo percibir fue que la metodología intelectual y la audacia investigativa de Simmel –como *outsider* de la academia– le conferían una libertad y una potencia de análisis poco comunes. No me puedo detener ahora en la discusión de las consecuencias que, en el estilo y en las ideas, ha tenido la proximidad del pensador español con la literatura simmeliana, pero basta mencionar que los calificativos de “celebérrimo profesor”¹⁶, “exquisito(s) filósofo(s) de la Alemania contemporánea”¹⁷, “mente sutilísima que se acerca a la menudencia de la vida con fino aparato filosófico”¹⁸ o “el hombre más sutil que había en Europa hacia 1910”¹⁹ no escatimaban elogios hacia quien podría reconocerse como una fuente privilegiada de sus agudas concepciones.

Al presentar a los lectores de la *Revista de Occidente* los ensayos sobre la moda les advierte que Simmel, “sensible a todas las facetas de la existencia, tiende en sus obras con predilección a aquéllas que encontraban ciegos a los filósofos; medita sobre las cosas próximas y, en apariencia, pequeñas, para descubrir todo lo recóndito que encierra la vida cotidiana. Su *Filosofía de la Coquetería*, su *Filosofía de la Moda* son entretenidos y agudos ensayos de la

Históricas de la Filosofía; Paulsen, *Filosofía Contemporánea*; Riehl, *Filosofía de Kant y Seminario sobre Nietzsche y Schopenhauer*; también cfr. F. GIL VILLEGAS, *Los profetas y el mestías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 117: “El curso de Simmel estuvo dedicado a su muy peculiar concepción de la lógica; el aula era la número 63; el asiento de Lukács el 96 y no sabemos cuál fue el de Ortega, pero muy bien podría haber sido el 94”.

¹⁴ Cfr. N. ORRINGER, *Ortega y sus fuentes germánicas*. Madrid: Gredos, 1979, p. 30: “Aquí [Berlín] es posible que asistiera a las conferencias de Alois Riehl, si no también a las del célebre Georg Simmel (1858-1918), quien a partir de 1914 y, sobre todo, entre 1920 y 1927, iba a ser una de las mayores influencias en el pensamiento de Ortega”.

¹⁵ J. MARÍAS, *Ortega: Circunstancia y Vocación, I*. Madrid: Revista de Occidente, 1973, p. 239. Las obras a las que se refiere Marías son: *Introducción a la ciencia moral* (1893), *Problemas de filosofía de la historia* (1892), *Filosofía del dinero* (1900), y *Schopenhauer y Nietzsche* (1906).

¹⁶ José ORTEGA Y GASSET, “El sobrehombre”, *El Imparcial*, 13 de julio de 1908, I, 177.

¹⁷ José ORTEGA Y GASSET, “[Jorge Simmel]”, III, 1051.

¹⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Jorge Simmel”, III, 742.

¹⁹ José ORTEGA Y GASSET, “Brindis en la Institución Cultural Española de Buenos Aires”, 16 de noviembre de 1939, V, 442.

sociología y psicología encerradas en cada gesto femenino, en cada hecho y cambio de moda”²⁰.

¿Qué encuentra Ortega tan fascinante en los ensayos de Simmel sobre la moda que luego no tardará en adoptar como punto de vista propio? En primer lugar, la concepción de la moda como una “forma vital” en la que “se compagina la tendencia hacia la igualación social con la que postula la diferenciación y la variedad individuales”²¹ revelando su condición limítrofe. En efecto, por un lado la moda impone un modelo indumentario y empuja a su imitación²², aun cuando no existan justificaciones estéticas ni materiales para el diseño de sus creaciones. Es la pura formalidad psicológica del temor al peligro de la no aceptación social –advierte Simmel– la que dispara el poder constrictivo de la moda. Pero no es la sociedad en su totalidad el objetivo de ese deseo de inclusión sino un determinado grupo. Por eso, “cuando falta cualquier de estas dos tendencias sociales –la de concentración en un grupo y la de apartamiento entre éste y los demás–, la moda no llega a formarse, su reino termina”²³. De ahí que, finalmente, se emparejen el placer de imitar con el de distinguirse²⁴.

No deja de ser curioso que “en una época de dispersión individualista como la moderna, adquiere una gran significación este elemento de homogeneidad propio de la moda”²⁵ aunque, por su misma esencia, divida a la sociedad en dos sectores: el que participa de ella y el que se halla siempre en camino, sin alcanzarla nunca²⁶. Ese planteo conduce inmediatamente a la asociación de la moda con la división de clases y con la jerarquía social, pues la clase superior “por medio de la igualdad en su apariencia adquiere coherencia hacia el interior, al mismo tiempo que excluye a las otras clases hacia el exterior. En cuanto la clase inferior, que tiende a imitar a la superior, a su vez, se apropia de la moda de aquélla, ésta la abandona y crea una nueva. Por este motivo se han dado siempre modas allí donde las diferencias sociales han tratado de expresarse de modo visible”²⁷. Esta nota le parece al sociólogo alemán la más característica de la moda y la que descubre su íntima naturaleza fronteriza, expuesta en un “juego entre la tendencia a una expansión total y el aniquilamiento de su propio sentido que esta expansión acarrea, adquiere el atractivo peculiar de los

²⁰ José ORTEGA Y GASSET, “[Jorge Simmel]”, III, 1051.

²¹ G. SIMMEL, “Filosofía de la Moda”, ob. cit., p. 137.

²² Cfr. *ibid.*, p. 136: “La moda es imitación de un modelo dado, y satisface así la necesidad de apoyarse en la sociedad; conduce al individuo por la vía que todos llevan, y crea un módulo general que reduce la conducta de cada uno a mero ejemplo de una regla”.

²³ *Ibid.*, p. 143.

²⁴ *Ibid.*, p. 155.

²⁵ *Ibid.*, p. 144.

²⁶ Cfr. *ibid.*, p. 146.

²⁷ G. SIMMEL, *Filosofía del dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1977, p. 580.

límites y extremos, el atractivo de un comienzo y un fin simultáneos, de la novedad y, al mismo tiempo, de la caducidad”²⁸. Es lo que Walter Benjamin denomina la “barrera, que constantemente se vuelve a levantar porque constantemente se abate” y que representa “la encarnizada persecución de la vanidad de clase, en la que se repite sin cesar el mismo fenómeno: el afán de unos por ganar aunque sea una minúscula distancia que les separe de sus perseguidores, y el de otros por anularla, adoptando rápidamente la nueva moda”²⁹.

Coincidentemente, cuando Ortega presenta en las conferencias de Amigos del Arte dictadas durante su segunda visita a Buenos Aires –en 1928– el diagnóstico del tiempo presente observa que “el traje elegante anuncia siempre un poderío social latente, el cual se expresa en la forma más sobria. Toda elegancia es la modulación más simple de una moda dada, y la moda, a su vez, pretende expresar el bienestar de los círculos sociales superiores”³⁰. Un bienestar que, como señala Thorstein Veblen, no se refiere sólo a la capacidad de adquirir bienes sino, en primer lugar, a disfrutar de la vacancia del trabajo. “Los vestidos elegantes –afirma– sirven a su finalidad de elegancia no sólo por ser caros, sino también porque constituyen los símbolos del ocio”³¹.

La moda implica, pues, el reconocimiento de cierta excelencia vertebradora de la sociedad y connatural con ella, de ahí que lo que Ortega considerara un novedoso “mal de España”, el *plebeyismo*, atacase precisamente aquel principio de subordinación consagrado por las generaciones pasadas: “las clases in-

²⁸ G. SIMMEL, “Filosofía de la Moda”, ob. cit., p. 148.

²⁹ W. BENJAMIN, *Libro de los Pasajes. Apuntes y materiales*. Madrid: Akal, 2004, p. 102. El texto del párrafo completo es el siguiente: “Para captar la esencia de la moda actual no se puede recurrir a motivaciones individuales, como... son el afán de cambio, el sentido de la belleza, la búsqueda de lo decoroso o el impulso mimético. No hay duda de que estas motivaciones han intervenido... en la formación del vestido... desde las épocas más diversas... Pero la moda, en el sentido que tiene hoy para nosotros, no posee una motivación individual, sino social, y de comprenderlo como es debido depende entender toda su esencia. Es el intento de las clases altas por separarse de las bajas, o más bien de las medias... La moda es esa barrera, que constantemente se vuelve a levantar porque constantemente se abate, mediante la que el mundo distinguido intenta aislarse de la zona media de la sociedad; es la encarnizada persecución de la vanidad de clase, en la que se repite sin cesar el mismo fenómeno: el afán de unos por ganar aunque sea una minúscula distancia que les separe de sus perseguidores, y el de otros por anularla, adoptando rápidamente la nueva moda. Esto explica los rasgos que caracterizan a la moda de hoy. En primer lugar, su origen en los círculos sociales elevados, y su imitación por parte de las clases medias. La moda va de arriba abajo, y no de abajo arriba... Un intento de las clases medias por crear una nueva moda... jamás tendría éxito, las clases altas nada podrían desear más que el que las medias tuvieran su propia moda”.

³⁰ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente*, VIII, 77.

³¹ THORSTEIN VEBLEN, “VII. El vestido como expresión de la cultura pecuniaria”, en *Teoría de la clase ociosa*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974 (1944), p. 177. Primera edición en inglés en 1899.

feriores contemplaban con admiración las formas de vida creadas por las aristocracias y procuraban imitarlas”³². Pero, como advirtió en los textos preparatorios de *La rebelión de las masas*, esa Europa de frágiles equilibrios pero que todavía participaba del orden inducido por las minorías conductoras, había cambiado drásticamente. Un cambio profundo, soterrado, difícil de identificar sin la ayuda de aquellas claves que van perfilando la fisonomía de una época pero que se ocultan tras los rasgos sutiles y, a menudo, intrascendentes que acompañan cada movimiento de la vida cotidiana. En este sentido, la moda ofrece a Ortega un invaluable mecanismo para auscultar las tendencias históricas que se avecinan y a partir de las cuales puede imaginarse un mundo enteramente diferente al de los siglos precedentes.

Así, vislumbra el advenimiento de un “mundo de jóvenes”, esto es, marcado por sus gustos y exigencias que se imponen al conjunto de la población adulta. Ha caducado lo que ocurría apenas una década atrás, cuando la juventud se veía forzada a seguir modas “inspiradas en la conveniencia de la gente mayor”: “Las muchachas soñaban con el momento en que se pondrían «de largo», es decir, en que adoptarían el traje de sus madres. En suma, la juventud vivía en servidumbre de la madurez”³³.

Ahora, en cambio –dice Ortega– la juventud manda:

Hoy el hombre y la mujer maduros viven casi azorados, con la vaga impresión de que casi no tienen derecho a existir. Advierten la invasión del mundo por la mocedad como tal y comienzan a hacer gestos serviles. Por lo pronto, la imitan en el vestir. (Muchas veces he sostenido que las modas no eran un hecho frívolo, sino un fenómeno de gran trascendencia histórica, obediente a causas profundas. El ejemplo presente aclara con sobrada evidencia esa afirmación).

Las modas actuales están pensadas para cuerpos juveniles, y es tragicómica la situación de padres y madres que se ven obligados a imitar a sus hijos e hijas en lo indumentario³⁴.

La aclaración incorporada entre paréntesis en este párrafo de 1927 despeja cualquier sospecha acerca de la posición de Ortega sobre los pretendidos caprichos o “arbitrariedades” de la moda³⁵ y deja bien establecida la coincidencia

³² José ORTEGA Y GASSET, “Goya y lo popular”, VI, 757.

³³ José ORTEGA Y GASSET, “Juventud. II”, en “Dinámica del tiempo” (1927), IV, 63 (el texto se repite en “II. Juventud - Cuerpo”, en *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente* (1927), VIII, 62).

³⁴ *Ibid.*, p. 64.

³⁵ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “La moda subterránea” en *Las Atlántidas* (1924), III, 745: “No obstante, el hombre meditador, que no se satisface con juicios sumarios, ni cree haber hecho

con Simmel (aunque siguiendo la línea del tiempo de esta idea podríamos llegar hasta Balzac³⁶). Más aún, esa captación de las “razones profundas” de los acontecimientos sociales remite a un acuerdo implícito con Benjamin, quien defiende a la vez la “seriedad” que el estudio de la moda tiene para el filósofo y la anticipación del futuro que a través de ella podría lograrse. El siguiente texto de *El libro de los pasajes* confirma aquella correspondencia con nuestro autor:

El más ardiente interés de la moda reside para el filósofo en sus extraordinarias anticipaciones. Es sabido que el arte, de muchas maneras, como por ejemplo en imágenes, se anticipa en años a la realidad perceptible. Se han podido ver calles o salones que resplandecían en fuegos multicolores antes de que la técnica, a través de los anuncios luminosos y otras instalaciones, los colocara bajo una luz semejante. De igual modo, la sensibilidad del artista por lo venidero llega mucho más allá que la de una gran señora. Y, sin embargo, la moda está en un contacto mucho más constante y preciso con las cosas venideras merced a la intuición incomparable que posee el colectivo femenino para aquello que el futuro ha preparado. Cada temporada trae en sus más novedosas creaciones ciertas señales secretas de las cosas venideras. Quien supiese leerlas no sólo conocería por anticipado las nuevas corrientes artísticas, sino los nuevos códigos legales, las nuevas guerras y revoluciones. Aquí radica sin duda el mayor atractivo de la moda, pero también la dificultad para sacarle partido (B 1 a, 1)³⁷.

nada importante con mostrar su aprobación o menosprecio de los acontecimientos, se sentirá siempre atraído por el irónico misterio que se oculta en las variaciones de la moda. ¿Por qué se dirige hoy ésta hacia tal objeto determinado y no hacia tal otro? Por ninguna razón, se dirá: precisamente es la arbitrariedad el único régimen de la moda. Pero esto es decir demasiado. Desde Leibniz sabemos, dado que antes se ignorase, que nada acontece sin razón suficiente. Las cosas del mundo son innumerables; si la moda prefiere hoy una de ellas y la destaca de todas las demás, alguna razón habrá. Esta razón será distinta de las que conocemos y consideramos «serias». Pero el sermón desconocida indica sólo que, tal vez, es más profunda”. Especialmente p. 746: “Por esta razón es un error desdeñar los caprichos de la moda; si los analizamos, nos servirán como datos de la más fina calidad para insinuarnos en la recóndito de una época”. También para el vínculo entre moda y profundidad: “Digo, pues, que las cosas reputadas como las más serias marchan y varían regidas por el mecanismo biológico, esencial, de la moda, que así asciende a ley profunda de lo real, y claro está que si es así, así debe ser. Pero, a la par, conviene añadir que las modas en los asuntos de menor calibre aparente —trajes, usos sociales, etcétera— tienen siempre un sentido mucho más hondo y serio del que ligeramente se les atribuye, y, en consecuencia tacharlas de superficialidad, como es sórito, equivale a confesar la propia y nada más” (“Para la historia del amor”, *El Sol*, 18 de julio de 1926, IV, 35).

³⁶ Cfr. H. de BALZAC, *Tratado de la vida elegante*. Buenos Aires: Ed. El Libro, 1948, p. 70: “El erudito o el hombre de mundo elegante que quisiera buscar en cada época los trajes de un pueblo, haría así la historia más pintoresca y nacionalmente verdadera. Explicar la luenga cabellera de los francos, la tonsura de los monjes, los cabellos rasurados del siervo, las pelucas de Popocambou, los polvos aristocráticos y los tintes de 1790, ¿no sería contar las principales revoluciones de nuestro país?”

³⁷ W. BENJAMIN, ob. cit., p. 93.

En efecto, es en la “capacidad de anticipación de la moda” en donde Ortega encuentra una escotilla para observar el devenir futuro de la sociedad europea. Así descubre también gracias al análisis de la moda otra manifestación de la época que consiste en la “masculinización de la mujer”:

Tampoco sabe bien la mujer de hoy por qué fuma, por qué se viste como se viste, por qué se afana en deportes físicos. Cada una podrá dar su razón diferente, que tendrá alguna verdad, pero no la bastante. Es mucha casualidad que al presente el régimen de la existencia femenina en los órdenes más diversos coincida siempre en esto: la asimilación al hombre. Si en el siglo XII el varón se vestía como la mujer y hacía bajo su inspiración versitos dulcifluos, hoy la mujer imita al hombre en el vestir y adopta sus ásperos juegos. La mujer procura hallar en su corporeidad las líneas del otro sexo. Por eso lo más característico de las modas actuales no es la exigüidad del encubrimiento, sino todo lo contrario³⁸.

Se comprende, a partir de lo dicho, que la vestimenta no puede ser sólo un recurso para sobrellevar las inclemencias del medio ambiente sino que constituye un aparato simbólico de alto valor social, y que ya desde su mismo origen, tuvo una función expresiva y, por tanto, comunicante, vinculante.

Así lo entiende Ortega en 1925 cuando escribe “Sobre la expresión, fenómeno cósmico” y sostiene que el traje no puede ser convenientemente explicado por el “utilismo vital”:

Como tantas otras cosas que un tiempo se supuso engendradas por el utilismo vital, vamos hoy viendo que el traje tiene un origen superfluo. No para guarecerse de la temperie fue inventado, sino para adornarse, para subrayar el cuerpo haciéndolo vistoso. Spencer resume las observaciones de muchos viajeros haciendo notar que los primitivos se quitan el traje cuando llueve o nieva para que no se estropee. Es un gran error que el rigor del clima decide, sin más, la calidad del indumento. El fueguino va desnudo a pesar del frío, que ha acabado casi con su raza. En una misma zona geográfica confinan el *tuareg*, que va completamente cubierto, y el sudanés, que va completamente desnudo.

El traje es primero adorno, y el adorno simboliza estados interiores. Cubre, pero, a la vez, descubre. El pudor induce a tapar el cuerpo porque el cuerpo exhala lo incorporal, expresa lo íntimo. Es el alma lo que se quiere cubrir, y de ella, lo más oculto: lo sexual. La sexualidad corporal queda oculta en nuestra civilización, no por ella misma, sino porque alude al mundo latente de la sexualidad psíquica. Pero, al cubrirnos, resulta que expresamos este deseo de

³⁸ José ORTEGA Y GASSET, “¿Masculino o femenino?”, en “Dinámica del tiempo”, IV, 72.

ocultación, con lo cual volvemos a descubrirnos en otra forma y como en otro idioma: el idioma indumentario³⁹.

Unos años más tarde, a propósito de la descripción de algunas peculiaridades del tiempo presente, insiste en señalar que la invención del traje no tuvo una finalidad práctica:

Algo sería, sin embargo, necesario decir de la elegancia del traje; pero sólo para ingresar en el tema tendríamos que hacer no pocas preparaciones. Las ideas que abundan sobre lo que es la vestimenta y su origen en la especie humana andan tan lejos de lo que es y fue la verdad que no habría manera de extenderse respecto a la historia y significación del traje y sus variaciones.

Piensen ustedes que de todas las ideas la más errónea es justamente la más extendida, según la cual sería el origen del traje utilitario, con una finalidad práctica, de cubrirse ante la intemperie. Sin embargo, el hecho hoy bien notorio por los trabajos de los etnógrafos es que el primer traje fue la pluma de ave que pone sobre su frente el cazador, ciertamente que no con ánimo de cubrirse, sino todo lo contrario, de descubrirse ante los ojos de los demás, de hacerse notar. Sobre su frente, la pluma oblicua es el acento que acentúa su persona. Y si no es una pluma es el collar de conchas, o de huesos o de dientes de fieras. El collar, el primer traje, es decir que el primer traje fue un adorno, que el traje comenzó por lo más opuesto a la utilidad y a la práctica, por ser un ornamento, por ser un cuidado superfluo del cuerpo⁴⁰.

Ciertamente la aplicación concreta de esta concepción del traje para “hacerse notar” y no simplemente para cubrirse, fue la que guió la búsqueda de una explicación para la fisonomía espiritual del hombre argentino. En “El hombre a la defensiva” de 1929 nota que el exceso de “repulimento en el vestir”⁴¹ del argentino es una consecuencia de la permanente atención que presta a su propio ser, de su *narcisismo*. Esta concordancia entre un factor anímico y su expresión en la vestimenta ya la había advertido Ortega en su primer viaje

³⁹ José ORTEGA Y GASSET, “Inutilitarismo. IV”, en “Sobre la expresión, fenómeno cósmico” (1925), II, 694.

⁴⁰ José ORTEGA Y GASSET, *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente* (1928), VIII, 76-77.

⁴¹ José ORTEGA Y GASSET, “El hombre a la defensiva”, en “Intimidades” (1929), II, 751-752: “De aquí, esa impresión que nos produce y que expresaríamos diciendo que en el argentino todo nos parece subrayado, por lo pronto su físico. El evidente exceso de repulimento en el vestir es una consecuencia de esta perpetua atención hacia sí. Se está siempre visitando a sí mismo y necesita encontrarse siempre pulido y repulido. En cambio, el francés y el alemán, que son, bien que por razones distintas los dos hombres más distraídos de sí, más entregados a otras cosas, son los que visten peor en este planeta”.

a la Argentina (1916) al confesar en 1923: “Recuerdo sintético de mi teoría sobre el modo de vestir de los hombres argentinos...”⁴², observación que luego decantaría en las agudas páginas posteriores a su segundo viaje (1928).

En esta misma línea, una mención especial merece el trabajo titulado “Para una ciencia del traje popular”⁴³ (1929), que preparó Ortega como prólogo al libro de fotografías de José Ortiz Echagüe *Tipos y Trajes de España*, de 1930. La obra fue publicada primero en Alemania con 80 láminas en las que se reproducían hasta 44 trajes diferentes y luego en España (en las ediciones posteriores el número de láminas se fue incrementando y alcanzó la cifra de 272 láminas y 185 atuendos nacionales). Se trata de un testimonio único de las costumbres y la ropa tradicional de las regiones españolas retratadas con el fondo de los paisajes y lugares de origen. La calidad excepcional de las fotografías y del ensayo introductorio hizo que rápidamente se multiplicaran las ediciones.

En ese estudio, Ortega tiene la oportunidad de sistematizar parte de las ideas que había desarrollado en artículos anteriores y de encarar, con afán filosófico, una meditación original sobre el traje popular. Así lo advierte al decir:

Parece increíble, pero, que yo sepa, no existe un solo estudio sobre el traje popular. Cien veces se han descrito los usos indumentarios de tal o cual país. Pero nadie se ha parado a meditar sobre el hecho genérico del traje popular, sobre su naturaleza y las leyes de su variación.

El fenómeno que acabo de señalar –que nuestro pueblo *siente* como un disfraz su traje tradicional– pone de manifiesto una de esas leyes. Por cierto, sorprendente. Es ésta. El pueblo no usa en todas las épocas históricas un traje *popular*, sino sólo en algunas. Por ejemplo, en la que ahora entramos se desnuda de sus pintorescos y peculiares ropajes y adopta el traje común universal. El hecho es terráqueo⁴⁴.

En efecto, desde el punto de vista histórico, Ortega sostiene que hay “épocas de uniformismo indumentario que hacen desaparecer los atuendos populares”⁴⁵ (lo cual habría sucedido en tiempos del Imperio romano y se repetiría en la actualidad). Sin embargo, durante muchos siglos “las clases sociales superiores han mantenido [...] un formato común de vestimenta, bien que modulado diversamente. Las diferencias radicales eran, en cambio, atributo

⁴² José ORTEGA Y GASSET, “Mallarmé”, *Revista de Occidente*, noviembre 1923, V, 196. El texto completo dice: “Recuerdo sintético de mi teoría sobre el modo de vestir de los hombres argentinos... En esta teoría interviene como término de comparación el famoso jubón de raso amaranto que usaba Leonardo de Vinci... Imagen visual muy vivaz de este indumento...”

⁴³ José ORTEGA Y GASSET, “Para una ciencia del traje popular” (1929), II, 784-789.

⁴⁴ *Ibid.*, 785-786.

⁴⁵ *Ibid.*, 786.

popular”⁴⁶, y no estaban sujetas al devenir periódico que regulaba la moda pues su tiempo de variación, de “*modificación*, [era] mucho más lento en el pueblo”⁴⁷ que en la aristocracia, al darle “a su traje y a su canto y a su vocablo pátina de milenio y resonancias inmemorables”⁴⁸. Una razón para ese anacronismo estaría dada porque “los trajes de cada región son como los putrefactos signos de corrientes sociales que un día llegaron hasta allí, depositando en aluvión formas de ornato y vestidura, que procedían de los centros urbanos más refinados y remotos”⁴⁹. En esas condiciones ya no son “auténtica” vestimenta y están destinados a la desaparición. Si subsisten es por su interés ocasional para el turismo pero no poseen ya el vigor expresivo que podían haber tenido en la hora de su creación.

En esta fenomenología del traje popular, la moda aparece asociada a su variación y, sobre todo, a la preocupación por estar a “la altura de los tiempos”, por un afán de actualidad, por lo moderno entendido como “la conciencia de una nueva vida, superior a la antigua”⁵⁰. Claro está que aquella preocupación a menudo causa desvelos y trabajos, y por ello –observa Simmel– en el sacrificio de “estar a la moda” se halla la alternativa que se presenta al hombre “para salvar en lo posible su libertad íntima, abandonando lo externo a la esclavitud social”⁵¹. Lo externo resulta, así, lo público: “Encontramos ahí, en la gran exterioridad que es lo público, la institución filosófica, como encontramos la política, los organismos sanitarios, el servicio de incendios, el verdugo, los usos ceremoniales y la moda”⁵² –sentencia Ortega. Surge aquí, nuevamente, la dicotomía entre el “parecerse a todos” (en otras palabras, la vertiente social de la moda) y la necesidad de afianzar la identidad desde la intimidad, ser diferente (veremos qué papel juega en este punto la “elegancia” para Ortega). Pero respecto del poder configurador de la moda, nuestro filósofo ha acuñado una categoría que le servirá para entenderla y explicarla: los “usos sociales”.

Es necesario recordar que, para Ortega, la mera convivencia no es garantía de la aparición de las relaciones sociales. Cuando nos dirigimos a otros individuos y entablamos con ellos acciones que surgen de nuestra personal iniciativa y sobre las cuales podemos establecer con claridad su índole y finalidad (por ejemplo, en el seno de la familia o de una asociación civil) permanecemos en el

⁴⁶ *Ib.*

⁴⁷ *Ib.*

⁴⁸ *Ibid.*, 787.

⁴⁹ *Ibid.*, 788.

⁵⁰ José ORTEGA Y GASSET, “La altura de los tiempos” en *La rebelión de las masas* (1930), IV, 390, nota 2.

⁵¹ G. SIMMEL, “Filosofía de la Moda”, ob. cit., p. 162.

⁵² José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo a *Historia de la Filosofía*, de Émile Bréhier. — (Ideas para una historia de la filosofía)” (1942), VI, 154.

ámbito de los vínculos interindividuales. Pero existen otros nexos que no se establecen de “uno a uno” sino de “muchos –o todos– a uno”. Recién en este último caso podríamos hablar de relaciones sociales, de comportamientos que se han desprendido de la mera convivencia (aunque, claro, la suponen) y se articulan sobre normas o exigencias que nos vienen impuestas por la colectividad. Gracias a ellas podemos resolver situaciones que involucran a personas que nos son desconocidas y encontramos los instrumentos para dotar de estabilidad y continuidad a la sociedad en que habitamos. Ese recurso esencial para comprender nuestra vida social son los usos.

¿Qué características les asigna Ortega? Deben ser “extraindividuales, irracionales y coercitivos”⁵³; “son vigencias consuetudinarias”⁵⁴ porque han cristalizado ideas y experiencias del pasado pero que en el presente se manifiestan como faltas de sentido y se imponen mecánicamente. Esto provoca que la estructura de la sociedad pueda ser calificada como “inhumana” por Ortega, pues es usual que a ella se le adjudique un término –“mundo social”– que la asimila a la naturaleza.

Ahora bien, “existen usos fuertes o rígidos y usos débiles o difusos” [que] “difieren en el grado de coacción. El derecho y el Estado o poder público institucionalizado representan el primer tipo de usos. El poder coactivo de aquéllos es mayor que el de cualquier otro uso. Los *usos y costumbres* en el vestir, en el comer, en el trato social corriente o en el *decir de la gente* simbolizan el segundo tipo de usos”⁵⁵.

Por lo tanto, en su vigencia exterior como uso social la moda representa esa concesión que hace cada ser humano a la construcción de un campo de sentido que normaliza las acciones y permite la expresión de roles o jerarquías que facilitan la comunicación⁵⁶. En el límite de su valor simbólico, la vestimenta

⁵³ C. PICO, “Los usos, causa formal de la sociedad. Sumaria exposición y justificación de la tesis de Ortega”, en *Actas del I.º Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza, Argentina, 30 marzo-9 abril, 1949), tomo III. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 1950, p. 1752. Ver también A. de HARO HONRUBIA (2010), “Antropología de los usos sociales como constitutivos de la «gente». Un estudio desde Ortega”, *Gazeta de Antropología*, [Online], 26 (1), artículo 02. Dirección URL: <http://hdl.handle.net/10481/6771>. [Consulta: 15, octubre, 2011]: “El uso tiene una realidad coactiva que es lo que llamamos su vigencia. El uso es el hecho social y antropológico por excelencia que surge en el seno de la humana convivencia”.

⁵⁴ C. PICO, ob. cit., p. 1750.

⁵⁵ A. de HARO HONRUBIA, ob. cit. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, “X. Meditación del saludo”, en *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, X, 284: “Ejemplo de los «usos débiles y difusos» son los que vagamente se han llamado siempre «usos y costumbres», en el vestir, en el comer, en el trato social corriente; pero son también ejemplo de ellos los usos en el decir y en el pensar, que constituyen el decir de la gente, cuyas dos formas son la lengua misma y los tópicos, que es lo que confusamente se llama «opinión pública»”.

⁵⁶ Cfr. G. SIMMEL, “Filosofía de la Moda”, ob. cit., p. 163: “La moda, pareja en esto al derecho, actúa sólo sobre las exterioridades, sobre las facetas de nuestra vida orientadas hacia la sociedad”.

adopta la consistencia de una máscara⁵⁷ que nos presenta frente a los otros con la rigidez de la funcionalidad social: es el caso del uniforme o, como lo llama Ortega, del “traje gremial”⁵⁸. Él facilita la orientación⁵⁹ en el seno de la sociedad porque está al servicio del máximo de exterioridad en las interacciones comunitarias. En el resto de las tendencias o modas, la imposición –si bien es menos apremiante– procede igualmente del conjunto social bajo el difuso imperativo de “la gente”⁶⁰.

En un párrafo del curso *El hombre y la gente*, Ortega deja ver que esta enajenación a la que lleva la moda mediante el señorío del “se” –cuyo sujeto, repito, es “la gente”–, somete el protagonismo de la propia vida a las convenciones que se resuelven al amparo del anonimato social:

De modo que una acción tan humana como es el vestirse, no la hacemos por propia inspiración, sino que nos vestimos *de una manera* y no *de otra* simplemente porque se usa. Ahora bien, lo usual, lo acostumbrado, lo hacemos porque *se* hace. Pero ¿quién hace lo que se hace? ¡Ah! Pues *la gente*. Bien, pero ¿quién es *la gente*? ¡Ah! Pues *todos*, *nadie* determinado. Y esto nos lleva a reparar que una enorme porción de nuestras vidas se compone de cosas que hacemos no por gusto, ni inspiración, ni cuenta propia, sino simplemente por-

⁵⁷ José ORTEGA Y GASSET, “El origen deportivo del Estado III” (1924), II, 714: “El traje de guerra es el mismo que el traje de fiesta: la máscara”.

⁵⁸ José ORTEGA Y GASSET, “Lección XII. Renacimiento y retorno”, en *En torno a Galileo* (1933), VI, 504-505: “En suma, vivamos como si fueran sustantivos de meros formalismos simbólicos, de una como duplicación de la vida real en un plano de convenciones –lo mismo que se hace en el juego. Se convienen unas reglas y se las toma como si fueran realidades. Por ejemplo: subrayemos la realidad profesional con trajes gremiales. Es la época de los uniformes que se complace en largas procesiones y cortejos donde cada estado, clase, oficio desfila con su atuendo representativo”.

⁵⁹ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, *La razón histórica*. [Curso de 1944], IX, 655: “Las gentes y a veces los que más presumen de expertos necesitan mascarones, uniformes, *farδας*. Cuando éstos faltan se desorientan y ello les irrita: Son incapaces de abrir bien los ojos, con retina fresca y neta, sin preconceptos ante la realidad que se les pone delante y que, en rigor, siempre es concreta y singular, siempre es nueva e imprevista, lo contrario de un mascarón preexistente, de una *farda*, un uniforme consagrado. Por eso, quien *pretende* ser alguna de aquellas cosas suele aceptar el mascarón, suele vestirse el uniforme”.

⁶⁰ José ORTEGA Y GASSET, “X. Meditación del saludo”, en *El hombre y la gente*. [Curso de 1949-1950], X, 263: “Pues, si nos vestimos como nos vestimos, no es por ocurrencia propia nuestra ni en virtud de pura voluntad personal, sino porque se usa andar cubierto con una cierta forma de vestimenta y atuendo. Esa forma deja un cierto margen de elección a nuestro capricho, pero las líneas principales del indumento no son elegidas por nosotros, sino que nos vemos forzados a aceptarlas. También aquí alguien nos manda vestirnos de una cierta manera y no de otra, y tampoco aquí podemos capturar a quien nos lo manda. Nos vestimos así porque es uso. Ahora bien, lo usual, lo acostumbrado, lo hacemos porque *se* hace. Pero ¿quién hace lo que se hace? Pues, *la gente*”.

que *las hace la gente*, y como el *Estado* antes, la *gente* ahora nos fuerza a acciones humanas que provienen de ella y no de nosotros⁶¹.

Sin embargo, la moda en tanto uso social “débil”, deja un resquicio por donde la identidad personal puede afirmarse contra la presión de la vida pública⁶². El individuo “cuando ejecuta un uso imprime siempre algo de su persona como levísimo bordado que por su cuenta añade al cañamazo o esquema rígido que el uso es”⁶³. Ello sucede más aún en el campo de la moda, pues “si bien todos la seguimos, es claro que ninguno lo hacemos de igual modo”⁶⁴.

¿Cuál sería, entonces, el régimen de libertad de la moda? ¿Dónde podría separarse la creatividad individual del forzoso cumplimiento de la pauta social? Aquí asoma un concepto al que Ortega le asigna un valor especial: la elegancia⁶⁵. Decía en 1928 a su público argentino: “Toda elegancia es la modulación más simple de una moda dada, y la moda, a su vez, pretende expresar el bienestar de los círculos sociales superiores”⁶⁶. Muchos años después (1951) repite casi textualmente la misma definición: “la elegancia consiste en la acertada modulación de una moda dada. No hay en el vestir efectiva elegancia si esta no juega su melodía sobre la «lengua común» de un sistema de formas indumentarias que la moda en cada fecha establece, como no hay melodía musical si no surge dentro de un sistema dado de sonidos”⁶⁷.

De una forma poética, Ortega depositaba en la acción de elegir, de afirmarse en su propio ser, la sublime diferenciación que ejecuta el “ser elegante”. Por eso, en un párrafo de las “Notas del vago estío” (1925) dice de una mujer que “las elegancias, al llegar hasta ella, se detienen y se inclinan. En su traje, las modas colaboran, pero rebajadas en un tono, como si una mano puesta sobre ellas las hubiese vencido”⁶⁸.

⁶¹ José ORTEGA Y GASSET, “VIII. De pronto aparece la gente”, en *El hombre y la gente*. [Curso de 1949-1950], X, 256.

⁶² José ORTEGA Y GASSET, “I. El hecho de las aglomeraciones”, en *La rebelión de las masas* (1930), IV, 375: “La vida pública no es sólo política, sino, a la par y aun antes, intelectual, moral, económica, religiosa; comprende los usos todos colectivos e incluye el modo de vestir y el modo de gozar”.

⁶³ I. FERREIRO LAVEDÁN, *La teoría de los usos de Ortega y Gasset*. Santiago de Compostela: Tórculo Edicions, 2002, p. 250.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 251.

⁶⁵ Cfr. José ORTEGA Y GASSET, “Notas de trabajo sobre la Elegancia”, edición de I. FERREIRO LAVEDÁN e I. GABARÁIN, *Revista de Estudios Orteguianos*, 12/13 (2006), pp. 31-55.

⁶⁶ José ORTEGA Y GASSET, “III. El sexo de nuestro tiempo”, en *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente* (1928), VIII, 77.

⁶⁷ José ORTEGA Y GASSET, “En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»” (1952), VI, 800.

⁶⁸ José ORTEGA Y GASSET, “XIII. En el Bar Basque”, en “Notas del vago estío”, en *El Espectador V*, II, 564-565.

Vencer la moda, sí, pero sin apartarse de ella: aquí reside el genio de la elegancia. En una “nota de trabajo” confirma ese principio cuando registra:

Elegancia en el vestir es la última modulación de la moda, la personal, que expresa lo que la moda expresa con sobriedad y precisión. Dando la impresión de que se domina la moda misma, que casi se aparta uno de ella –un ligero acento de no-insistencia, de no subrayar la moda, de estar sobre ella, mediante una intervención personal–. El elegante no está *muy* a la moda. Tampoco sirve a ésta⁶⁹.

Defenderá Ortega que es la vigencia y la extensión de la elegancia, precisamente, un signo categórico de la modernidad, pues en ella se exhibe

el sentido para la belleza plástica, para la gracia del volumen y la dignidad del color. Y no es en el arte actual –tan problemático– donde más clara aparece esta fina percepción, sino en la vida, en el traje, en los cuerpos, en los gestos, en los usos, en los utensilios. Es sorprendente notar cómo se ha extendido hasta las clases más humildes el discernimiento de lo que es visualmente bello. A pesar de que hemos heredado un tipo de vestimenta que parece irreductible a normas de belleza, el apetito y criterio para ésta se hallan tan extendidos, que tal vez nunca han ido las gentes todas, las ricas y las pobres, tan bien vestidas, tan pulcras, ni han cuidado tanto el ritmo en el ademán y el canon del cuerpo. No creo que la vida del hombre medio haya sido nunca, en toda la historia, tan bella como ahora⁷⁰.

En aquel optimismo, que reconoce en la elegancia la posibilidad de un estilo individual y, por tanto, una cierta liberación de la presión de la moda, Ortega se aparta de Simmel, quien ya presagiaba en su *Filosofía del Dinero* la autonomía de la moda frente a cualquier intento de que se supeditara a los designios del individuo⁷¹. La dinámica interna del desarrollo de la moda (esto es,

⁶⁹ I. FERREIRO LAVEDÁN e I. GABARÁIN (eds.), ob. cit., p. 49.

⁷⁰ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Cuaderno de bitácora” (1927), II, 703-704.

⁷¹ Cfr. G. SIMMEL, *Filosofía del dinero*, ob. cit., p. 581: “El resultado de esta transformación de la moda, tanto en su extensión como en su velocidad es que hoy aparece como un movimiento autónomo, como un poder objetivo, desarrollado a través de las fuerzas propias, que hace su camino con independencia de la intervención de los individuos. Mientras las modas –y no se trata aquí tan sólo de modas en la vestimenta– duraban aún cierto tiempo y mantenían cohesionados círculos relativamente reducidos, podía darse, por así decirlo, una relación personal entre el sujeto y los contenidos singulares de aquélla. La rapidez de su cambio –y también la diferenciación en la sucesión de manifestaciones– y el alcance de su extensión, eliminan esta conexión y, así, sucede como con muchos otros paladíos de la época contemporánea, que la moda está menos vinculada al individuo y el individuo menos vinculado a la moda y sus contenidos evolucionan como en un mundo cambiante”.

la variación y la velocidad del cambio), consolidada por las leyes de la producción masiva y del consumo, contribuiría a alejar definitivamente de la esfera de la comprensión individual los mecanismos de su legitimación y validez. Simmel pone como ejemplo de la permeabilidad del individuo frente a las demandas de la tiranía social, al sentido del pudor, que se atrofia cuando la moda reclama sumisión y se restituye tan pronto el factor individual predomina sobre el social. “El pudor queda en la moda –que no es sino un acto de la masa– tan extinguido como el sentimiento de responsabilidad en los crímenes multitudinarios, crímenes ante los cuales el individuo aislado retrocedería con horror”⁷².

Por eso, quizás, Ortega opta por completar a Simmel con Baudelaire y definiendo que “la idea que el hombre se hace de lo bello se imprime en toda su compostura, arruga o estira su traje, redondea o ajusta su movimiento, e incluso penetra sutilmente, a la larga, los rasgos de su rostro”⁷³. Esa transfiguración de la moda por obra de la elegancia para dotarla de un carácter personal, sólo se alcanza en la percepción de lo bello. De ahí el feliz encuentro de la moda con el surrealismo, en especial el dandismo, que intentó amalgamar la moda con la distinción de quien la lleva:

¿Quién es el hombre que, en la calle, en el teatro, en el bosque, no ha disfrutado, de la manera más desinteresada de un vestido sabiamente arreglado, y no se ha llevado una imagen inseparable de la belleza de aquella a la que pertenecía, haciendo así de las dos, de la mujer y del traje, una totalidad indivisible?⁷⁴

Y, si bien “vemos con los ojos de la cara el color azul del traje, tocamos con las manos su suave materia [...] ¿dónde está su elegancia? ¿Es alguna parte real del traje?”⁷⁵ se pregunta Ortega. Decididamente no. “La elegancia es una

⁷² G. SIMMEL, “Filosofía de la Moda”, ob. cit., p. 161-162: “Los actos de las masas se caracterizan por su desvergüenza. El individuo de una masa es capaz de hacer mil cosas que si se le propusieran en la soledad levantarían en él indomables resistencias. Uno de los fenómenos sociopsicológicos más curiosos en que se revela mejor el carácter de la masa es las impudorosas que la moda a veces comete; si cada uno fuese individualmente solicitado a ellas, protestaría con indignación; pero presentadas como ley de la moda, son dócilmente seguidas. El pudor queda en la moda –que no es sino un acto de la masa– tan extinguido como el sentimiento de responsabilidad en los crímenes multitudinarios, crímenes ante los cuales el individuo aislado retrocedería con horror. En cuanto el factor individual de la situación predomina sobre el social o de moda, comienza de nuevo a actuar el pudor”.

⁷³ C. BAUDELAIRE, *El pintor de la vida moderna*. Murcia: Librería Yerba, 2005 (1995), p. 76.

⁷⁴ W. CRUZ BERMEJO, “Los surrealistas y la moda”, en *Actas de Diseño*, año IV, vol. 8. Buenos Aires: Universidad de Palermo, 2010, p. 25.

⁷⁵ JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Cabeza y corazón”, *La Nación*, 31 de julio de 1927, IV, p. 80.

faceta esencial de la especie humana”⁷⁶, y por eso “debe penetrar, informar la vida íntegra del hombre –desde el gesto y el modo de andar, pasando por el modo de vestirse, siguiendo en el modo de usar el lenguaje, de llevar una conversación, de hablar en público, para llegar hasta lo más íntimo de las acciones *morales* e intelectuales”⁷⁷. “Ha bastado que diéramos un pinchazo con el pico de la atención en la desdeñada crónica de modas para que la elegancia escapándose de ella amenace con invadir el mundo” advierte Ortega a su audiencia argentina. Y ello es así porque “la elegancia es exclusivamente un atributo y una gracia de la vida”⁷⁸.

En otras palabras, es la unidad insatisfecha de aquellas dos porciones de la vida, la exterioridad y la interioridad, la que nos mueve a buscar una última armonía en la elegancia. Ella representa la solución orteguiana al límite poroso y en perpetua negociación, siempre cambiante, al que se refería Simmel como núcleo de la moda y al que, una vez más, acierta nuestro arquero con la saeta vibrante de su pensamiento. ●

Fecha de recepción: 08/02/2012
Fecha de aceptación: 09/10/2012

⁷⁶ “Cuaderno de bitácora”, en *El Espectador VII* (1929), II, 701. Cfr. también “III. El sexo de nuestro tiempo”, en *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente* (1928), VII, 71: “es la elegancia una dimensión o potencia esencial al hombre”.

⁷⁷ José ORTEGA Y GASSET, “[Apuntes para una escuela de Humanidades en Estados Unidos]” (1949), X, 48.

⁷⁸ José ORTEGA Y GASSET, “III. El sexo de nuestro tiempo”, en *Meditación de nuestro tiempo. Introducción al presente* (1928), VII, 75.

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALZAC, H. de (1948): *Tratado de la vida elegante*. Buenos Aires: El Libro.
- BAUDELAIRE, C. (2005 [1995]): *El pintor de la vida moderna*. Murcia: Librería Yerba.
- BENJAMIN, W. (2004): *Libro de los Pasajes. Apuntes y materiales*. Madrid: Akal.
- CAMPA MARCÉ, C. (2008): "Meditando sobre el marco: Simmel en Ortega", *Espéculo*, [Online]. Dirección URL: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero40/medmarco.html>. [Consulta: 10, octubre, 2011].
- FERREIRO LAVEDÁN, I. (2002): *La teoría de los usos de Ortega y Gasset*. Barcelona: Tórculo.
- HARO HONRUBIA, A. DE (2010): "Antropología de los usos sociales como constitutivos de la «gente»". Un estudio desde Ortega", *Gazeta de Antropología*, [Online], 26 (1), artículo 02. Dirección URL: <http://hdl.handle.net/10481/6771>. [Consulta: 15, octubre, 2011].
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*, 10 vols. Madrid: Fundación Ortega y Gasset / Taurus.
- (2006): "Notas de trabajo sobre la Elegancia", ed. de I. FERREIRO LAVEDÁN e I. GABARÁIN, *Revista de Estudios Orteguianos*, 12/13, pp. 31-55.
- PICO, C. (1950): "Los usos, causa formal de la sociedad. Sumaria exposición y justificación de la tesis de Ortega", en *Actas del 1.º Congreso Nacional de Filosofía*, tomo III. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, pp. 1741-1756.
- SIMMEL, G. (1938): *Cultura femenina y otros ensayos*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina.
- (1977): *Filosofía del dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- VEBLEN, T. (1974): *Teoría de la clase ociosa*. México: Fondo de Cultura Económica.

La crisis de los formalismos y la “lógica de la razón vital”*

Gerardo Bolado Ochoa

ORCID: 0000-0001-7338-9246

Resumen

En la obra madura de Ortega encontramos una retórica antiformalista que rechaza la generalización de la Lógica formal y defiende la existencia de pluralidad de lógicas concretas, en especial, de una lógica filosófica específica, llamada lógica de la razón vital o histórica. La *Lógica* (1949) de Granell y la *Nueva filosofía de la interpretación del derecho* (1956) de Recasens desarrollaron de tal manera esta retórica orteguiana que pusieron al orteguismo en los primeros pasos de las recepciones de la Lógica y la Teoría de la Argumentación, conducentes a su presente institucionalización en España.

Palabras clave

Ortega y Gasset, Escuela de Madrid, razón vital, lógica: recepción de Ortega en España

Abstract

In Ortega's mature writings we find a rhetoric that rejects the generalization of formal Logic and defends the plurality of concrete logics, especially promoting the project of a philosophical informal logic, called *Logic of the vital or historical reason*. However, Granell's *Logic* (1949) and Recasens's *New philosophy of the interpretation of the right* (1956) developed Ortega's rhetoric in a way that the Orteguismo was present in the first steps of the reception of the formal and informal Logic that led to their current institutionalization in Spain.

Keywords

Ortega y Gasset, School of Madrid, vital reason, logic: reception of Ortega in Spain

Daré comienzo a esta aproximación a las manifestaciones de Ortega frente a las tendencias formalistas y en favor de una “lógica de la razón vital”, recordando algunas diferencias entre nuestro contexto filosófico tras la primera década del siglo XXI, el correspondiente a las generaciones que institucionalizaron la Lógica en nuestro ámbito académico de los años setenta, y el original de la institución filosófica de los años treinta del siglo pasado, que irradiaba la Escuela de Madrid. En general parece aceptable que la lógica es una condición necesaria de la racionalidad, de manera que donde no hay una lógica, no cabe hablar de racionalidad, y donde hay racionalidad está operando alguna lógica; pero no parece menos cierto que la Lógica, lejos de poder formalizar todo el campo de lo lógico, necesita ser completada mediante los desarrollos de la llamada Lógica informal.

* Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación *La Escuela de Madrid y la búsqueda de una filosofía primera a la altura de los tiempos*, referencia FFI2009-11707, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

Cómo citar este artículo:

Bolado Ochoa, G. (2012). La crisis de los formalismos y la “lógica de la razón vital”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (25), 139-161.
<https://doi.org/10.63487/reo.434>



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

Revista de
 Estudios Orteguianos
 N° 25. 2012
 noviembre-abril

En el contexto filosófico de la Escuela de Madrid, merced a la Fenomenología y sus desarrollos, estaba consolidada una reacción contra la reducción impuesta a la razón desde el positivismo y el pragmatismo, y se buscaba una lógica concreta de la realidad radical, al mismo tiempo que se consideraba insuficiente –por no decir impropia de la racionalidad filosófica– a la Lógica, un campo que experimentaba por entonces una gran efervescencia creativa, principalmente como un desarrollo de los fundamentos de las matemáticas, aunque ya estaba afianzada como una ciencia independiente.

El contexto filosófico del tardofranquismo y la Transición, en cambio, estuvo presidido por una tendencia científica que saciaba su sed en la Analítica y veía en la Lógica la pauta para el ejercicio pleno de la racionalidad filosófica, cuando no la condición del lenguaje con sentido. En plena efervescencia del marxismo, que respondía a la otra tendencia hegemónica del momento, la tendencia crítica, los partidarios del rigor analítico hacían depender la aceptabilidad de una lógica concreta, como la dialéctica de tradición hegeliano-marxista, de su formalización y conversión en un sistema lógico deductivo. Desde este punto de vista, las pretensiones de una lógica de la razón vital eran objeto, bien de abandono o de rechazo explícito en la generación de profesores jóvenes (Velarde Lombraña¹), bien de interés historiográfico y respetuoso distanciamiento (Muñoz Delgado) en el grupo de profesores de postguerra:

Me parece que podemos concluir que la vuelta a las cosas, la vinculación de la lógica a las cosas, la reacción contra el formalismo, confirman de alguna

¹ En el coloquio final de la conferencia de Muñoz Delgado "Ortega y Gasset y las disciplinas formales", Julián Velarde le dijo lo siguiente a Rodríguez Huéscar: "El problema es éste; el problema es si ahora se quiere hacer, desde la perspectiva de Ortega, una lógica o una razón vital. Usted dice que aconsejaría a los jóvenes entusiastas hacer una lógica; pero eso es salirse absolutamente del tema. Eso es lo mismo que invitar al matemático a hacer una nueva matemática. Es estar hablando de cosas totalmente diferentes. Empleando una metáfora, el problema es que, como también recogió el ponente, los filósofos, y en este caso el filósofo Ortega, hablan de lógica sin emplearla, y otros, como por ejemplo los matemáticos, la emplean sin querer hablar de ella. Citar el teorema de Gödel no quiere decir que se esté empleando la lógica. Ortega, por citar las obras de lógica, no está haciendo lógica. Y cuando Ortega dice que el teorema de Gödel acaba con la lógica, está diciendo un despropósito. Y decir como él dice que se ha descubierto ahora esta gran crisis que acaba con la lógica, eso es impresentable en lógica, impresentable. No es que de ahí puedan surgir otros tipos de lógicas, porque eso es desconocer la lógica... Ese creo yo que es el problema central, y no si no tuvo tiempo. El problema son los principios de la razón vital, ¿Qué lógica puede salir de ahí? Ello suponiendo que eso sea lógica, porque podemos llamar lógica a lo que nos venga en gana. Fíjese usted, esto se ha estado diciendo aquí: Granell, en su intento de hacer una lógica, no dedica ni cien páginas de las cuatrocientas setenta y cinco que tiene el libro, a la lógica de la razón vital. Sin quitar todo el valor extraordinario que tiene la lógica de Granell, como ha dicho el ponente; pero no para hacer lógica de la razón vital, sino para introducir la lógica de Russell en España, y eso lo hizo muy bien" (MUÑOZ: 1983a, pp. 462-463).

manera, al menos parcialmente, las ideas de Ortega. La construcción de una auténtica nueva lógica que responda a las exigencias de la metafísica de la razón vital ha quedado, en cambio, en un proyecto y en un programa, de cuya posible realización podemos dudar².

En nuestro contexto la Lógica está establecida como un campo científico específico de investigación y de docencia, que influye con su rigor analítico en el estilo del discurso en algunas disciplinas filosóficas –filosofía de las ciencias, filosofía del lenguaje, filosofía de la mente, etc.– y ofrece multitud de procedimientos analíticos irrenunciables a la reflexión filosófica, la cual, por otra parte, necesita servirse también del rigor dialéctico argumentativo, de manera especial en disciplinas como la filosofía moral y jurídico política. La Teoría de la Argumentación se ha consolidado, por eso, como una disciplina humanística que tematiza los procedimientos argumentativos correspondientes a las proyecciones dialéctico-retóricas de la racionalidad. Y, desde el punto de vista lógico, no parece que se pueda ir más allá de alguna categorización hermenéutica o epistémica de la Teoría de la Argumentación, pues no se ven en el horizonte vestigios de ninguna formación ontológica que pudiese dar lugar al afianzamiento lógico de una teoría filosófica de las categorías o de los atributos. Dentro de este contexto, el profesor Luis Vega ha considerado que la lógica de la razón vital fue una desgracia, una lógica sedicente e inviable *ex ovo*, en su estudio de las anómalas vicisitudes de la recepción de la Lógica en España.

La lógica de la razón vital es una lógica sin esperanzas de vida. En principio, no sólo descansaba en una mezcolanza de motivos metafísicos, epistemológicos, metodológicos e incluso antropológicos, de donde se veían excluidas precisamente las consideraciones formales –por el empecinamiento de la filosofía orteguiana en confundir la formalización y la forma lógica con la abstracción y el concepto abstracto–, sino que carecía de una perspectiva analítica de segundo orden sobre el lenguaje discursivo: el punto de vista lógico meta-discursivo era uno de sus puntos ciegos. Así se suponía completamente ajena a las cuestiones de validez y consecuencia, entre otras significadas por los conceptos lógicos de identidad, necesidad, etc., nociones que sólo contemplaba a través de sus viejos trasuntos filosóficos: la inmutabilidad del ser, el apriorismo de la razón, etc. Y en la misma línea pretendía cargar sobre unas presuntas “lógicas” las viejas culpas de unas tradiciones a lo sumo lógico-filosóficas; cargo que, referido a las teorías y análisis de la lógica formal, tiene tanto fundamento como acusar al sistema métrico decimal de que la estrechez de la vivienda familiar la haga inhabitable.

² MUÑOZ DELGADO: 1983b, p. 353.

En segundo lugar y para colmo, el proyecto de lógica orteguiana da en ignorar la dimensión semántica del análisis lógico y, en particular, la semántica –sea informal, o sea formalizada a partir de los años 30– de los lenguajes y teorías lógicas³.

Dentro del contexto lógico y filosófico presente, y basándome en los trabajos citados de Muñoz y de Vega, intentaré una aproximación distinta y más afín a los posicionamientos de Ortega ante la Lógica contemporánea, que los interprete como una *retórica* antiformalista de carácter circunstancial, la cual ha de ser valorada ante todo por el desarrollo de que fue objeto por parte de los orteguianos más relevantes desde el punto de vista de la incorporación de la lógica formal e informal en España: Manuel Granell y Luis Recasens Siches.

1. La crisis de los formalismos y el tópico orteguiano de la "lógica de la razón vital"

Ortega no fue un lógico, ni un filósofo de la lógica, sino el catedrático de Metafísica que convirtió a la Facultad de Filosofía de la Universidad Central en la Escuela de Madrid, y el intelectual más mediático de la Generación del 14. Entendía que la filosofía es el modo de pensar radical que tiene por objeto la vida histórica en que se asienta la cultura occidental. Se había formado filosóficamente en Alemania, donde sintonizó con las tendencias de su generación filosófica a la superación de las estrecheces positivistas del neokantismo, en especial con la filosofía de Husserl y el movimiento fenomenológico, en cuyos cauces buscaba la Filosofía apropiada para la vida cultural de la España moderna. Pero sus escritos son con frecuencia artículos periodísticos o trasuntos de conferencias o lecciones abiertas, en los que difunde o divulga sus proyectos o hallazgos filosóficos a un público plural, por lo que discurren en formas literarias y retóricas, no sistemáticas y terminológicas.

En la conclusión del epígrafe "Las valoraciones de la vida" de su obra *El tema de nuestro tiempo*, que es precisamente la ampliación de una lección universitaria del curso 1921-1922, Ortega se pregunta retóricamente: "¿No es tema digno de una generación que asiste a la crisis más radical de la historia moderna hacer un ensayo opuesto a la tradición de ésta y ver qué pasa si en lugar de decir «la vida para la cultura» decimos «la cultura para la vida»?"⁴ Previamente, en el capítulo anterior de la misma obra, "Las dos ironías, o Sócrates o Don Juan", había concluido: "Pero eso significa una nueva cultura: la cultura biológica. La

³ VEGA: 2003, pp. 53-54.

⁴ *El tema de nuestro tiempo*, III, 600.

razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital"⁵. Una década más tarde, en su curso universitario *En torno a Galileo* (1933), expresa rotundamente su convicción de que la razón pura ha entrado definitivamente en crisis con las ciencias europeas y de que ha llegado el momento de la irremediable razón vital⁶.

Las controvertidas descalificaciones de la Lógica formal, que hace Ortega en varios pasajes de sus obras, se inscriben en su interpretación general del tema husserliano de "la crisis de las ciencias europeas" como el momento de la crisis terminal de la creencia moderna en la razón pura y del advenimiento de la razón vital o histórica⁷. Es precisamente en este punto central de las reflexiones del maestro de la Escuela de Madrid donde me parece que conviene situar sus puntos de vista sobre la lógica, que se concentran en dos tópicos específicos de su retórica antiformalista: "la crisis y el fin de la Lógica" y el advenimiento de la irremediable "lógica de la razón vital".

El tópico de "la crisis y el fin de la Lógica" supone que la Lógica es formal y resulta de una abstracción⁸, mediante la cual gana pírricamente su carácter preciso, a costa de sacrificar su "verdad o validez para las cosas"⁹. Ninguna realidad se reduce a su concepto lógico o término, ni se rige por relaciones formales basadas en los principios de identidad, no contradicción y tercero

⁵ *El tema de nuestro tiempo*, III, 593.

⁶ A juicio de Ortega, la vida tiene su propia racionalidad, la cual no se deja suplantarse ni por la fe religiosa que hunde sus raíces en la revelación y la teología, ni por las creencias científicas que tienen sus principios en la experiencia y en las ciencias. De la misma manera que en el Renacimiento entró en crisis la fe religiosa, pasando a ocupar su lugar la razón pura, en el presente la vida misma se alza e impone frente a ésta su propia razón, la razón vital. Ésta es irremediable, es decir, no se puede prescindir de ella, porque "vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia" (*En torno a Galileo*, VI, 420). El curso *En torno a Galileo* pretende aclarar la gestación del imperio de la razón pura en el Renacimiento, a fin de iluminar la presente situación de su crisis y sustitución por la razón vital.

⁷ Reduzco aquí razón vital y razón histórica a la expresión razón vital o histórica, sin prejuzgar una identificación entre las mismas —la aproximación a la razón vital en escritos como *¿Qué es filosofía?* o unos *Principios de metafísica según la razón vital* parece diferir de la aproximación a la razón histórica en *Historia como sistema*, *En torno a Galileo*, o *Ideas y creencias*—; lo hago así, más bien, porque su posición ante la Lógica formal lejos de modificarse en ambas aproximaciones si acaso se agudiza en la que se refiere a la razón histórica, como puede comprobarse en su escrito "Apuntes sobre el pensamiento. Su teurgia y su demiurgia".

⁸ Ortega identifica formalización y forma lógica con abstracción y concepto o relación abstracta, impuesta por el entendimiento a la realidad. La Lógica resuelve en un sistema de relaciones abstractas los conceptos abstractos o términos, con lo cual gana su precisión, a costa de perder verdad o aplicabilidad a las cosas que son concretas. Esto se puede analizar en su escrito "Apuntes sobre el pensamiento. Su teurgia y demiurgia", § "Las ocultaciones del pensamiento", y § "Pensamiento: ajuste intelectual al contorno"; y, sobre todo, en *La idea de principio en Leibniz*, § 9-11, § 17-18.

⁹ *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, IX, 966-968.

excluido; por lo mismo, no hay ningún campo de realidad cuya lógica se pueda reducir y reconstruir mediante esa Lógica contemporánea –se refiere explícitamente a la Lógica de Russell-Whitehead y a la de Hilbert–, ni siquiera la realidad matemática o la realidad lógica¹⁰. La aparición de paradojas en la teoría de conjuntos¹¹ y el teorema de incompletud de Kurt Gödel¹² son las evidencias que aduce Ortega para defender el fin de las pretensiones logicistas o formalistas de reducir la realidad lógica a la Lógica y de reconstruir desde ésta la realidad matemática. A la misma conclusión le lleva el avance de la escuela Intuicionista de Jan Brouwer¹³, que cuestionaba la aplicación de la negación

¹⁰ En "La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la Historiología", Ortega escribe que el pensamiento humano está llamado a adoptar la forma de los objetos, y que por consiguiente no hay en sentido estricto una Lógica formal que abstraiga del objeto determinado en que se piensa: "Lo que siempre se ha denominado *pensamiento lógico puro* no es menos *material* que otro cualquiera. Como todo pensar disciplinado, consiste en analizar y combinar ideas objetivas dentro de ciertas limitaciones –los llamados principios. En el caso de la lógica pura, estos principios o limitaciones son sólo dos –a saber: la identidad y la «contradicción». Pero estos dos principios no son principios de la actividad subjetiva, que de hecho se contradice a menudo y no es nunca rigurosamente idéntica, sino que son las formas más elementales y abstractas del ser. Cuando nuestro intelecto funciona atendiendo sólo a esas dos formas del ser, analiza y combina los objetos, reduciendo éstos a meros sustratos de relaciones de identidad y oposición. Entonces tenemos la llamada lógica formal. Si a estas formas añadimos la de relación numeral, tenemos el logos aritmético. Si agregamos, por ejemplo, la relación métrica y exigimos a nuestros conceptos que impliquen las condiciones de medición, tenemos el pensar físico, etc., etc. Hay pues tantas lógicas como regiones objetivas. Según esto, es la materia o tema del pensamiento quien, a la par, se constituye en su norma o principio. En suma, pensamos con las cosas", V, 244-245.

¹¹ "El racionalismo de los últimos tiempos quiso hacerse ilusiones de que cabría reducir a concepto, a logos, el infinito matemático y con Cantor amplió, *soi disant* por pura lógica, la ciencia matemática, extendiendo fabulosamente su campo, en atropellado imperialismo, muy del siglo XIX. La ampliación se hizo a fuerza de ceguera para el problema mismo y fue preciso dar de cabeza en ciertas radicales e insolubles contradicciones –la famosa antinomia de los conjuntos– para que los matemáticos volviesen a la cordura y de la supuesta lógica matemática retornasen a la intuición. Este movimiento de importancia incalculable se cumple en estos años, en estos meses. La nueva matemática reconoce la parte de irracionalidad que hay en su objeto. [...] En efecto, concluye Ortega, la intuición de lo continuo, de lo que llamamos y pensamos «infinito» es irreducible al concepto, al logos, ratio" (*¿Qué es filosofía?*, VIII, 301).

¹² En "Pasado y porvenir para el hombre actual", narra Ortega un intercambio de impresiones mantenido con el físico Werner Heisenberg, en el que valora abiertamente las consecuencias que se derivan del teorema de Gödel para la Lógica: "El teorema de Gödel significa que, hablando estrictamente, no hay lógica, que lo que se llamaba así no era más que una utopía, que se creía en una lógica, aunque ésta no era –desde Aristóteles– más que un *desideratum*, un simple programa. En los cincuenta últimos años –desde Russell-Whitehead por un lado y Hilbert por otro–, se ha intentado *realizar* la lógica y se ha visto que era imposible, porque hablando con rigor, la lógica no existe", VI, 794.

¹³ "Donde más agudamente, casi escandalosamente, aparece este nuevo temperamento científico –escribe Ortega– es en la matemática. Su supeditación a la lógica había llegado en las últi-

fuerte de la Lógica en la construcción de la realidad matemática, que había de hacerse más bien desde la intuición específica de la misma.

El tópico orteguiano de “la crisis y el fin de la Lógica” –un eco de la crisis de los programas Logicista y Formalista de fundamentos de las matemáticas– implica que ha llegado el fin del imperialismo de la Lógica con sus pretensiones de reducir el ámbito plural de lo lógico dentro de los límites de su aplicación. Ortega supone el fracaso de la Lógica y de cualquier otro formalismo, por su carencia de sentido real, y defiende la necesidad de sustituir esa Lógica abstracta por las lógicas concretas de los distintos campos de realidad. La Lógica es un formalismo abstracto que pierde la realidad lógica, matemática, para no hablar de la realidad filosófica, las cuales requieren algún tipo de lógica concreta específica.

El tema de la verdad como desocultación (ἀ-λήθεια) forma parte también de este tópico orteguiano que termina por identificar la Lógica con la culminación de un modo de pensar formal y abstracto que tuvo su origen en Grecia con Parménides, impone sus propias formas a la realidad y oculta¹⁴ las verdaderas formas de las cosas y el pensamiento concreto de las mismas. Este tópico implica, además, la exigencia de que cada campo de realidad racional desarrolle su propia lógica concreta; de manera especial la filosofía, que Ortega no sólo no reduce a una actividad de análisis lógico –que tiene en la Lógica su factoría primordial para el suministro de sus instrumentos formales de análisis–, sino que la concibe más bien como una teoría de la vida y de su racionalidad específica. La vida es una realidad histórica y sistemática, cuya racionalidad es el producto de la “razón vital o histórica”. La lógica concreta y específica de dicha razón es la “lógica de la razón vital”.

mas generaciones hasta hacerse casi identidad. Pero he aquí que el holandés Brouwer descubre que el axioma lógico llamado del «tercio excluso» no vale para las entidades matemáticas, y que es preciso hacer una matemática «sin lógica», fiel a sí misma, indócil a axiomas forasteros”, “¿Por qué se vuelve a la filosofía?”, IV, 336.

¹⁴ La consideración de las limitaciones de los sistemas formales y de la imposibilidad de reconstruir la lógica como un sistema formal le lleva a Ortega a escribir: “Al parecer lo lógico penetrado de ilogicidad *pierde la patética distancia a que se ballaba de las otras formas del pensamiento*. Ahora resulta que el pensamiento lógico no era tal pensamiento –puesto que no lo hay–, sino sólo la idea de un pensar imaginario, esto es, un mero ideal y una utopía que se desconocía a sí misma. Creación al fin de Grecia, la Lógica de Aristóteles es tan irreal –y por análogas razones– como la República de Platón [...], que retirada la pantalla del pensar lógico como único representante del Pensamiento, nos aparece éste en su autenticidad consistiendo por fuerza en alguna otra cosa que exclusivamente en identidad, no contradicción y tercio excluso. Porque, repito, que si el Pensamiento consistiese últimamente en la presencia de esos atributos, nos será forzoso reconocer que no lo ha habido nunca. Y el hecho es que el hombre de un modo o de otro, queriendo o sin querer, con brío o tenuemente, ha pensado siempre”, “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, VI, 13-14.

El tópico de la "lógica de la razón vital" promueve el proyecto de una lógica específica de la vida o realidad radical, entendida como una lógica concreta, informal y refractaria a todo proceso de formalización por su carácter no cosificador o, mejor dicho, *situado, contextualizado y dialéctico*. En las obras de Ortega encontramos referencias –salteadas, fragmentarias y diferenciadas al menos en dos contextos distintos de su evolución teórica: el advenimiento de la razón vital o histórica en los años treinta, y la renovación de las Humanidades y de su modo específico de pensar desde el final de la Segunda Guerra Mundial– a las notas características de esta lógica informal de la razón vital o histórica, pero no una exposición sistemática de las mismas, menos aún el desarrollo temático de una lógica no clásica o de una simbolización. Me detendré brevemente en esas notas, sin más pretensión que diferenciarlas.

En el contexto de las lecciones¹⁵ en que Ortega intenta desarrollar su ontología de la vida, se insiste en el ser ejecutivo de ésta y en el carácter pragmático de su constitución. La vida no es una cosa que se pueda definir con categorías, sino el quehacer de un ser que se proyecta a sí mismo y se cuida de llegar a ser el que es. Al decidirse por un proyecto vital, el ser ejecutivo da sentido y orden al continuo quehacer en que consiste su vivir. Parece, por consiguiente, que los componentes de la estructura ontológica de la vida son las condiciones herme-

¹⁵ En "[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]", VIII, 197-232, se caracteriza a la vida como ejecución, como quehacer, no como cosa, y aparece el primer atributo de la vida, la reflexividad: "mi vida, realidad primordial y absoluta, tiene un ser ejecutivo y no objetivo, y esa su ejecutividad tiene una dimensión constante de presenciarse a sí misma, de reflexividad". Se detiene en el acto pre-noético correspondiente a la creencia, el "contar con" (VIII, 226-229). En la lección IX de *¿Qué es filosofía?*, VIII, 347-358, se hace una aproximación a los atributos de la vida. En la lección VI de "¿Qué es la vida? (Lecciones del curso 1930-1931)", VIII, 413-463, se habla del "yo", del "ser-en", del "universo", de "útiles y objetos". La lección VII habla del yo que es futuro, proyecto, vocación. La conferencia conmemorativa del Ateneo de Gijón "El hombre y su circunstancia", VIII, 499-512, es una re-exposición del tratamiento expuesto en la lección IX de *¿Qué es filosofía?* Una exposición más completa se encuentra en *Principios de Metafísica según la razón vital (Curso 1932-1933)*, VIII, 555-659. En la lección II encontramos una nueva exposición sin avances. En la lección III: 1.º La vida se entera de sí misma, 2.º la vida se hace a sí misma, 3.º la vida se decide a sí misma, 4.º "la vida es perplejidad". En la lección IV encontramos un análisis del ser-en-el-mundo. La lección VI habla de futuro, decidirse y perplejidad. Encontramos desarrollos de esta temática en otros textos de este período, como las conferencias sobre Vives, las conferencias sobre Goethe, etc. Ortega no llegó nunca a un desarrollo completo y sistemático de los atributos de la vida. Pero los desarrollos parciales obtenidos fueron aprovechados en otros marcos teóricos de su reflexión, como la razón histórica en los años treinta o la reforma de las Humanidades después de la Segunda Guerra Mundial. Así en la lección *Sobre la razón histórica*, apartado IV (Buenos Aires, 1940), o la lección *Sobre la razón histórica* (Lisboa, 1944). En *El hombre y la gente. [Curso de 1949-1950]*, "II. La vida personal", vuelve al tema de los atributos de la vida, dice que son innumerables y no pretende su exposición completa, y aprovecha sus desarrollos del atributo "encontrarse en el mundo".

néuticas que supone la realización histórica de su ser ejecutivo; y, en consecuencia, que la descripción ontológica de esa estructura podría dar de sí en todo caso una concepción retórico-hermenéutica del “contexto argumentativo” o del “auditorio” dentro de una Teoría de la Argumentación, pero nunca un sistema categorial que jugara un papel semejante al desempeñado por las categorías en el *Órganon* de Aristóteles. O, mejor dicho, que podría inspirar dicha concepción retórico-hermenéutica, pues ni Ortega, ni los orteguianos llegaron a sistematizar de manera completa esas condiciones hermenéuticas o atributos constitutivos de la vida en una ontología fundamental, como hizo por ejemplo Heidegger con los existencialistas de su *Dasein* en *Ser y tiempo*. Pero el maestro sí consignó y desarrolló algunos atributos fundamentales, *verbi gratia* “encontrarse en el mundo”, que seguirán operativos en otros desarrollos teóricos de su obra como el de *Historia como sistema* y sus lecciones *Sobre la razón histórica*, o el de *El hombre y la gente* y la reforma de las Humanidades.

En el contexto de *Historia como sistema* (1935) Ortega nos habla de una lógica de situación, de “conceptos ocasionales”¹⁶. Los conceptos, los enunciados, los vínculos entre los conceptos y los vínculos entre los enunciados, que forman parte de la lógica de la razón vital o histórica, discurren en una práctica comunicativa y lingüística que depende del emisor, del receptor y de la situación, y que está modulada por la carga emotivo-expresiva y por los motivos e intenciones de los hablantes. Esta lógica ocasional parece corresponderse con el proyecto de una nueva lingüística concreta de carácter pragmático, que postula en el contexto de *El hombre y la gente* (1949) y dentro de su propuesta general de unos estudios de Humanidades más fieles al modo de pensar específico de los saberes humanísticos. En esta obra se profetiza que la Lingüística se construirá desde la Estilística¹⁷, y se defiende que la condición de

¹⁶ En *Historia como sistema*, Ortega propone pensar el ser de lo viviente, que es un ser siempre distinto de sí mismo, mediante conceptos “ocasionales”, semejantes a “aquí”, “yo”, “éste”: “Tales conceptos o significaciones tienen una identidad formal que les sirve precisamente para asegurar la no identidad constitutiva de la materia por ellos significada o pensada. Todos los conceptos que quieran pensar la auténtica realidad —que es la vida— tienen que ser en este sentido ocasionales. Lo cual no es extraño, porque la vida es pura ocasión [...]. Todo concepto es una *allgemeine Bedeutung* (Husserl). Pero, mientras en los otros conceptos la generalidad consiste en que, al aplicarlos a un caso singular, debemos pensar siempre lo mismo que al aplicarlo a otro caso singular, en el concepto ocasional la generalidad actúa invitándonos precisamente a no pensar nunca *lo mismo* cuando lo aplicamos. Ejemplo máximo, el propio concepto de «vida» en el sentido de vida humana. Su significación *qua* significación es, claro está, idéntica; pero lo que significa es no sólo algo singular, sino algo único. La vida es la de cada cual”, *Historia como sistema*, VI, 67-68.

¹⁷ Esta estilística toma en consideración elementos extraverbales como el estado emocional y el contexto pragmático, que la gramática y el diccionario suelen separar del lenguaje: “la estilística no es, como hoy se cree aún, un vago añadido a la gramática, sino que es, ni más ni menos,

las palabras de significado ocasional, como yo, tu, aquí, etc., es generalizable a todas las palabras y expresiones lingüísticas¹⁸.

A diferencia de la Lógica, la lógica informal propuesta por Ortega es circunstancial, no abstrae del contexto en que se desarrolla. En el marco teórico de *El hombre y la gente* y la renovación de las Humanidades aparecen indicaciones de cómo interpretar el contexto de la lógica de la razón vital, es decir, el mundo o circunstancia que "consiste en un sistema de importancias, asuntos o *prágmata*"¹⁹. En otros lugares se refiere a esos asuntos o *prágmata* con la expresión "campo pragmático"²⁰, que es un ámbito de actividades humanas, claramente demarcado en su contenido y en su propósito, y que responde a una determinada función vital, una finalidad social esencial. Cada "campo pragmático" se proyecta en un "campo semántico", que es su lenguaje correspondiente: "A cada campo pragmático corresponde un campo lingüístico, una galaxia o vía láctea de palabras, las cuales dicen algo sobre todo gran asunto humano. Dentro de esa galaxia están íntimamente ligadas y las significaciones son influidas unas por otras, de suerte que el sentido más importante se halla, por decirlo así, difuso en el conjunto"²¹.

En su escrito titulado "La negación. Sus potencias y poderes en la lógica formal, la lógica de razón vital y la lógica dialéctica" (1963), García Bacca hace unas interesantes consideraciones sobre el tipo de negación específica de la lógica de la razón vital, que es dialéctica, no analítica. A su juicio, esta negación debe partir de la privación, porque la negación a la altura de la vida es una negación concreta e intrínseca. Una lógica de la afirmación, privación de afirmación, privación de privación de afirmación, está mucho más cerca de ser lógica de lo real que la negación clásica, donde la negación de la negación retorna a la misma afirmación inicial. La privación de la privación es un proceso, que unas veces termina en superación y otras en decadencia o aniquilación. No es

toda una nueva lingüística incipiente que se resuelve a tomar el lenguaje más cerca de su concreta realidad", *El hombre y la gente*, X, 303.

¹⁸ El lenguaje como la vida está siempre en una determinada circunstancia o situación, por lo que es inseparable del emisor, del receptor y del contexto comunicativo. Separar la palabra de estos elementos es convertirla en "una abstracción, es desvirtuarla, amputarla y quedarse sólo con un fragmento exánime de ella" (*El hombre y la gente*, X, 299-300). En rigor, el lenguaje se compone de lo que los gramáticos llaman "palabras de significación ocasional", cuyo "sentido preciso depende de la situación o circunstancia en que sean dichas" (*Ibidem*, X, 302). El diccionario sólo nos da "la matriz maleable en la cual las palabras, cuando realmente lo son, por tanto, cuando son dichas a alguien, en virtud de unos motivos y en vista de determinada finalidad, reciben un primer molde" (*Ibidem*).

¹⁹ *El hombre y la gente*, X, cap. 3.

²⁰ "En torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»", X, 377-382.

²¹ *Ibidem*, 381.

un proceso transeúnte ni independiente. En ella no valdrían los principios de identidad, de no contradicción y del tercero excluido. En los dominios de la vida, la identidad y la negación admiten potencias. Bacca considera posible precisar la negación correspondiente a la vida mediante su simbolización y ofrece alguna simbología de esa lógica de la privación. Pero advierte que la tarea de simbolizar la negación en la lógica de la razón vital se asemeja a la correspondiente a la simbolización de la negación en la lógica dialéctica: ambas han de realizarse sin tomar como modelo la formalización lógica²².

El tópico orteguiano de la “lógica de la razón vital” no sólo postulaba un vago, pero sugerente proyecto para García Bacca, sino también para Manuel Granell, que intentó precisarlo y dotarlo de contenido mediante una exposición de la metafísica y de la epistemología del maestro, y siguiendo pautas de la Lógica formal:

Con esto queda indicado que nuestra pregunta básica –[¿qué es lo lógico?]- desemboca ampliamente en la lógica de la razón vital que Ortega postula. Desde luego, es ésta una lógica todavía carente de reglas formales operativas, de perfilados esquemas que guíen el proceso deductivo. Tanto por su complejidad, como por su profunda raíz, resulta de excesiva ambición para que pueda construirse sin esfuerzo su presunto formulario. En verdad no es una efectiva y ya realizada lógica del presente, precisamente porque es suyo el provenir. Desde ahora, y por fuerza, deberá ser para el lógico algo así como el punto de arranque de sus nuevas investigaciones.

Fácilmente se comprenderá este aserto cuando sigamos su magnífica pesquisa de la logicidad y sus sorprendentes conclusiones. Se verá entonces que esta apunta a una nueva metafísica –a una metafísica auténticamente nueva²³.

2. García Bacca y el tema lógico de nuestro tiempo

García Bacca fue el filósofo español que más profundizó en la nueva Lógica durante el período de mayor influjo de la Escuela de Madrid. Entre 1932 y 1936, publicó en distintas revistas una serie de trabajos de Lógica, filosofía de la lógica y fundamentación de las matemáticas, que fueron incluidos en sus dos libros fundamentales del período, *Introducció a la lògica amb aplicacions a la*

²² “Si a eso de la lógica de la razón vital, vamos a quitarle algún día la deliciosa y sugerente vaguedad en que la dejó Ortega y continúa en manos y obras de sus devotos –que no lo soy– y de sus admiradores –que sí lo soy– menester será, entre otras cosas, separarla de la mala compañía de la lógica formal –la de la negación abstracta y negación de negación repetidora– y encerrarla con el problema de esas palabras terribles: nunca, nada, nadie y acabar perdiéndoles miedo” (BACCA: 1963, p. 117).

²³ GRANELL: 1949, p. 14.

filosofia i a les matemàtiques (1934), e *Introducción a la lógica moderna* (1936). Estas obras plantearon de manera competente y decidida "el tema lógico de nuestro tiempo"; en especial la segunda, que trabajó en la construcción del "sistema de la lógica pura", sometiendo su sistematización de la Logística en la *Introducción...* a la discriminación categorial ofrecida por Husserl en *Formale und transzendentale Logik*.

La *Introducción a la lógica moderna*

no es un tratado de logística; es una meditación fenomenológica de la lógica entera. La logística estrictamente tal no ocupa sino los párrafos 25-27. Lo demás no pertenece en rigor al mismo tipo de ciencia. Será lógica objetual, modal, categorial; mas nunca lógica formal puramente deductiva. No es menester que advierta que el término logística no posee aún por universal convenio una significación definitiva; creo, con todo, que es "clara y distinta"²⁴.

El tema lógico de nuestro tiempo es la construcción de una lógica pura, no el desarrollo del programa orteguiano de una lógica de la razón vital. La lógica pura no es formal, ni lleva mezcla de ontología, epistemología o psicología. Su desarrollo requiere "conciencia clara de lo que no es lógica" y "diferenciación progresiva" de sus estratos y categorías²⁵. La Lógica es una ciencia progresiva, no un sistema de puro desenvolvimiento. Bacca distingue entre el "puro desenvolvimiento", el "desarrollo por evolución" y la "diferenciación progresiva".

El "puro desenvolvimiento", propio de los sistemas deductivos o de los sistemas axiomáticos, es un desarrollo ahistórico en el cual no se deduce o construye nada que no estuviera previamente en los principios y reglas. Solamente la lógica formal, al menos parcialmente, puede ser reformulada de esta manera.

El "desarrollo por evolución" se caracteriza por la aparición de nuevos axiomas, nuevas operaciones y nuevas categorías. El desarrollo supone la experiencia, la invención, es sintético. Va dando lugar a nuevos estratos, que se caracterizan por los elementos nuevos introducidos. Estos nuevos elementos surgen de nuevas intuiciones, que tienen un momento subjetivo en el creador y luego son desarrollados de manera sistemática en el cuerpo simbólico: "En una ciencia que se desarrolla por evolución propiamente tal, aparecen intuiciones estigmáticas, es decir, irresolubles en deducciones guiadas por categorías preexistentes. Si pretende convertir tales intuiciones estigmáticas en conspectivas y, finalmente, en deducciones, será preciso ampliar el sistema de

²⁴ BACCA: 1936, pp. 31-32.

²⁵ BACCA: 1936, p. 35.

categorías con una nueva e irreductible a las anteriores, a saber, la aprendida en tal intuición”²⁶.

En la “diferenciación progresiva” se da una evolución que progresa, es decir, que evoluciona en una dirección irreversible, según un valor o conjunto de valores fijos que hablan de término final orientador del proceso y de término de referencia del progreso o del retroceso, y con una sucesión de estadios que permite hablar de una aproximación mayor o menor al límite prefijado. “El desarrollo de la lógica cae fundamentalmente dentro de este tipo; progresa creando, hallando, inventando en cada paso, lo que una vez realizado, se convertirá precisamente en perfeccionamiento de lo anterior. En la lógica formal proposicional –el núcleo nomológico de la lógica– ya hemos visto que no existe progreso auténtico [...]. Mas las otras partes de la lógica son estructuralmente abiertas. El ideal de una lógica perfecta no existe hecho ya «en líneas generales», como en diseño, allá no sabemos dónde. El progreso auténtico se alcanza progresando”²⁷.

La lógica pura es de inspiración husserliana y tiene tres estratos que se encuentran más allá de la lógica proposicional o formal. En primer lugar, la Lógica *objetal* que incluye la lógica de clases, lógica conjuntual estricta, y la lógica relacional, que desarrolla por separado. En segundo lugar, la Lógica *modal* en la que distingue lógica modal bivalente y plurivalente, incluida la modal plurivalente probabilística. En tercer lugar, la Lógica *categorial* que incluye una jerarquía de predicados según abstracción total, y según un proceso funcional –basada en la distinción de Cassirer entre sustancia y función.

En esta obra, Bacca considera que las observaciones de Ortega sobre la “irracionalidad del racionalismo” no pertenecen a la lógica pura, sino a la gno-seología de la lógica:

Hay que separar con todo cuidado la lógica pura de la lógica en cuanto ciencia, hábito, sistema de actos del hombre. Existe naturalmente una psicología de la lógica; es la marea vital que en nosotros levanta lo lógico al aproximarse y ser captado por nuestras facultades. Los problemas y hechos de esta superficie de contacto entre lo “lógico puro” y lo “psíquico” constituye la gno-seología de la lógica. Aquí se encuentran problemas interesantísimos. Sólo mencionaré uno entre mil; el que Ortega y Gasset llamaría tal vez “irracionalidad del racionalismo” aplicada a la lógica pura...²⁸

²⁶ BACCA: 1936, p. 14.

²⁷ Bacca: 1936, pp. 16-17.

²⁸ Bacca: 1936, p. 32.

En el exilio, García Bacca dejó atrás su trabajo en la lógica pura y desarrolló una aproximación historicista y hermenéutica, inspirada en Dilthey y Heidegger, a la Historia de las Ciencias. En esta aproximación se intenta comprender las producciones científicas desde su sentido histórico-vital, es decir acudiendo a las tendencias intelectuales del tipo de vida que los produjo. El plan existencial determina el plan categorial, el tipo de vida mental determina el tipo de lógica, que, a su juicio, no ha de quedar reducida a formalismo. Con esta orientación elaboró su *Ensayo de interpretación histórico-vital de la Lógica. Desde Aristóteles hasta nuestros días* (1951).

En los años sesenta y tal vez por influencia de la obra de Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, el interés filosófico de Bacca se orientó hacia el marxismo y la lógica dialéctica. En su trabajo *Lógica dialéctica (L.D.) y lógica formal (L.F.)* (1970), contrapone la lógica formal y la formalización a la lógica dialéctica, pero sin renunciar a que el simbolismo es el cuerpo propio de lo lógico. En especial trabaja en el análisis y la simbolización de la negación dialéctica. Su aproximación a la negación en la lógica de la razón vital la hizo en el marco de sus trabajos en la lógica dialéctica.

La obra lógica de García Bacca no fue recuperada en la institución filosófica española del período franquista²⁹. Ni siquiera aprovechó su *Introducción a la lógica...*, ni su categorización fenomenológica de la misma en la *Introducción a la lógica moderna*, pese a citarla, un Manuel Granell que emulaba en su *Lógica* (1949), desde el punto de vista de la razón vital, la tarea realizada por aquél inspirándose en Husserl.

3. Manuel Granell y la exégesis de la razón vital

Manuel Granell escribió su *Lógica* (1949) por encargo de Fernando Vela para la editorial *Revista de Occidente*. El propio Ortega y Gasset³⁰ parece haber dado el título a esta obra, cuya estructura revela que estamos ante una presentación de la Lógica formal contemporánea en el marco de un desarrollo de los tópicos orteguianos sobre la lógica desde la metafísica y la epistemología del maestro.

En efecto, la primera parte, titulada "Génesis, evolución y esencia de la lógica clásica" desarrolla desde un punto de vista histórico y sistemático el tópi-

²⁹ Bolado: 2009, pp. 973-981.

³⁰ "En su aspecto exterior dicho libro se presenta como un *manual*, pues con tal carácter me fue encargado por la editorial de la *Revista de Occidente*. Por la misma razón y con el voto expreso de Ortega, se tituló *Lógica*, sin más. Exactamente debiera haberse titulado *Sobre la lógica*" (GRANELL: 1980, p. 52).

co de la “crisis y el fin de la Lógica”. Decía Nietzsche, no sin ironía, que era propio de los metafísicos inventarse alguna facultad nueva que les diera acceso privilegiado a la realidad de las cosas. En el capítulo tercero de la parte primera de la *Lógica*, titulado “Diferencia entre νοῦς y λόγος”, Granell se detiene en ese supuesto psicológico de la Escuela de Ortega, que ha tomado de Zubiri³¹. El νοῦς es intuición intelectual, “ver con la mente, aprehender la realidad”, mientras que λόγος tiene que ver con recoger, discriminar, reunir, enumerar lo intuido. El saber y la lógica en la filosofía de la razón vital son posibles gracias a cierta intuición de lo “temporal y caedizo, que no es un *ser en sí*, sino un *ir siendo*”, que requiere “seguir la línea misma de su curso vital, las diferentes escenas de su drama, de su cambiante peripecia. Ahora bien: precisamente es esta nueva *experiencia*, son estos nuevos *hechos*, lo que la filosofía de Ortega ha destacado con la mayor energía”³². En relación a esta nueva experiencia y a estos nuevos hechos se perfila la lógica y el método de la razón vital.

La segunda parte es una exposición de “la Logística”, que parte de sus antecedentes en la filosofía moderna (Leibniz), y trata por separado “el cálculo proposicional”, el “cálculo de funciones y descripciones”, “el cálculo de clases y la teoría de tipos lógicos”, y “el cálculo de relaciones”, para concluir con una crítica de la Logística. Este apartado ha sido visto como un buen manual de Logística, que sitúa los cálculos en su contexto genético, aportando una interesante historia de la lógica³³.

La tercera parte, titulada “La vinculación de la lógica a las cosas”, consta de una exposición de lógicas no clásicas como la lógica intuicionista (Brouwer, Heyting, Gödel), la lógica probabilista (Reichenbach), y la lógica del “género

³¹ “Pero hagamos resaltar ante todo la originaria diferenciación de ambos vocablos. *ΝΟΕΙΝ*, el verbo correspondiente a νοῦς, significa ver con la mente, aprehender la realidad. De otra parte, *ΛΕΓΕΙΝ* verbo de donde procede λόγος, tiene la significación de recoger, reunir, enumerar. Por consiguiente, ya en esas formas verbales se trasluce la diferencia. De ahí que pueda definirse la inteligencia –νοῦς– por su tender a lo real. Y la razón –λόγος– por su relacionar lo ya aprehendido en lo real. Pero es el caso que *λεγειν* significó igualmente: decir, y en su virtud será λόγος la expresión de lo aprehendido por el νοῦς. «Ver y decir –comenta agudamente Zubiri– han sido los dos grandes descubrimientos de Grecia, y ambos aparecen conjurados de tal modo, que solamente cuando el hablar o el decir se apoya en el ver, en eso que está ahí, es cuando manifiesta lo que las cosas son». Quiere decirse que «el lenguaje impone a ese momento de visión un momento de racionalidad, el *λογος*, el ser λόγος de una visión, exige el que esta visión adopte una estructura lógica». Y lo reitera con más precisión en otro lugar: «el *λογος* no hace sino expresar lo que la mens (*νοῦς*) piensa y descubre». Tal fue el giro inicial del racionalismo griego en su afirmar que lo inteligible es razón. De ahí a confundir inteligencia y razón sólo había un paso” (GRANELL: 1940, p. 124).

³² GRANELL: 1949, p. 119.

³³ VELARDE: 2009, p. 984.

dos" (P. Février), de la cual se concluye que la situación de la lógica es precisamente la descrita por Ortega:

Frente a la lógica del puro logos, claramente aparece con Brower la orientación fáctica que presta su acento a las nuevas lógicas. Nacen y se desarrollan éstas dentro de un clima metafísico de franca vinculación a las cosas, a la realidad científica de los hechos [...]. [La actual metafísica] sabe que la auténtica realidad no es la *res* ni la idea, sino la vida y por eso puede conjugar desde ésta lo objetivo y lo subjetivo, los dos elementos integrantes de la realidad radical. Su razón ya no supone una visión parcial y exclusivista; por el contrario supera ambos errores [objetivismo y subjetivismo] para adentrarse por la raíz común e integrar sus aciertos. Tal es la *razón vital*; es decir, *la razón instalada en la vida*. Una razón que... se deja penetrar hasta lo más hondo por el tiempo y la situación³⁴.

La cuarta parte, titulada "la lógica de la razón vital", desarrolla este tópico orteguiano desde el punto de vista metafísico y epistemológico, y concluye en un concepto más plural y concreto de logicidad. El capítulo primero, "Bases metafísicas de la investigación orteguiana de la logicidad", en su § III, "La irracionalidad de la vida y el postulado de la nueva lógica", contiene una exposición apretada y esquemática de la ontología orteguiana de la vida, en la que se enumeran veinte notas de su estructura³⁵. Esta ontología de la vida es, a su juicio, el presupuesto para desarrollar la razón vital, que es "una razón a posteriori, derivada de la vida, pese a la irracionalidad constitutiva de ésta"³⁶.

En el capítulo III, "¿Qué es la logicidad?", de la cuarta parte de la obra, caracteriza la consistencia de la logicidad en que se enmarca la lógica de la razón vital con las siguientes notas: a) Es múltiple. b) Es una forma del saber a qué atenerse. c) Es histórica, con un origen y posiblemente un fin. d) Varía con la evolución de las creencias humanas. e) Es utilizada por el hombre como un instrumento para sus fines. f) Sufre metamorfosis en la historia, en las que se mantiene su valor instrumental, en cuanto que puede servir a las diversas creencias vigentes "que dan forma al saber a qué atenerse"³⁷.

Esta *Lógica* de Granell reconduce en cierta medida la retórica antiformalista del maestro, pues además de ser una aportación singular y de referencia en los primeros pasos de la recepción de la Lógica en la institución filosófica española, tiene el buen sentido de insistir en el papel esencial de la simbología en los

³⁴ GRANELL: 1949, pp. 573-574.

³⁵ GRANELL: 1949, pp. 530-536.

³⁶ GRANELL: 1949, p. 538.

³⁷ GRANELL: 1949, p. 576.

sistemas lógicos y de considerar irrenunciables las conquistas y los desarrollos formales de esa ciencia contemporánea, que él concibe como técnicas utilizables por su valor instrumental, aunque necesitadas de adaptaciones a la vida:

Como todo quehacer del hombre, la logicidad resulta ser una invención de su ingenio para defenderse de la desnuda realidad. Es decir, no es sino una simple manifestación técnica; no una dote o facultad *a nativitate* [...]. La evolución de las creencias, las mutaciones del mundo, hasta el simple descubrimiento de simples objetos científicos, antes inexistentes a la mirada, obligan a nuevas rectificaciones e invenciones en el instrumental. Es buen ejemplo de ello las necesidades científicas que dieron origen a las últimas lógicas consideradas. Con todo, a veces logra el ingenio humano recursos vitales prácticamente imperecederos. La logicidad es uno de ellos. Pese a sus numerosas reformas, incluso a la grave crisis que dio lugar a la actual voluntad lógica, bastarán ciertas rectificaciones para que pueda seguir prestando sus fecundos servicios a la humanidad³⁸.

4. Luis Recansens Siches: la lógica de la razón vital como lógica de lo razonable

Luis Recasens fue catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Madrid entre 1932 y 1936. Entró en los círculos universitario e intelectual de Ortega y se hizo seguidor de su filosofía y de sus intervenciones políticas. Exiliado al inicio de la Guerra Civil, desde 1937 enseñó Filosofía del Derecho en la UNAM. En 1955 publicó su artículo titulado “El «logos» de lo razonable como base para la interpretación jurídica”, en el que se adelantaban extractos de su libro *Nueva filosofía de la interpretación del derecho* (1956), que podría ser interpretado como una aplicación de los tópicos orteguianos sobre la lógica al problema de la racionalidad y de la lógica jurídica. Recasens rechaza la generalización de los formalismos de la Lógica para fundamentar y dar rigor racional a la argumentación jurídica y postula una Lógica de “lo Razonable” que sería la lógica específica de la vida en sus usos sociales, de manera especial en aquellos que son de carácter jurídico:

Hay que explorar la razón jurídica de los contenidos de las normas de Derecho, la cual nos permitirá superar el azoramiento y la confusión que sintieron muchos juristas al percatarse de que la lógica formal tradicional quiebra en el mundo de la interpretación y del desarrollo del Derecho. Ahora bien, esa razón jurídica material habrá de ser al fin y al cabo una especie de la razón vital e

³⁸ GRANELL: 1949, pp. 579-580.

histórica, o mejor dicho una lógica de la acción, la cual es razón, *ratio*, logos, riguroso concepto. Dice Ortega y Gasset: "Al oponer la razón vital a la razón físico matemática no se trata de conceder permisos de irracionalismo. Al contrario, la razón histórica es aún más racional que la física, más rigurosa, más exigente que ésta. La física renuncia a entender aquello de que ella habla" [Ortega y Gasset, *OC.*, Revista de Occidente, T. VI, p. 49], pues se limita a explicar nexos causales entre hechos ininteligibles, mientras que la razón vital no acepta nada como mero hecho, quiere comprender³⁹.

Los sistemas formales de la Lógica no le sirven al jurista para crear leyes, ni para comprender e interpretar los contenidos de éstas, pues en ambos casos la actividad jurídica es prudencial, se basa en procesos deliberativos en los que bien se crean las normas de carácter general, o bien se aplican éstas a casos humanos particulares dando lugar a normas jurídicas individuales de carácter circunstancial⁴⁰, como son las sentencias judiciales o las decisiones administrativas. No es posible construir un sistema formal y neutro axiológico e intencionalmente que nos permita deducir normas generales desde la jurisprudencia, ni sentencias judiciales o decisiones administrativas circunstanciales desde normas jurídicas universales. Porque estos procesos son esencialmente dialécticos y comprometidos con alguna axiología, deben estar regidos "por una especial lógica de la acción humana referida a valores y encaminada a la realización de fines"⁴¹.

Recasens se opone a la formalización y reclama su "lógica de lo razonable" para regular los procesos de creación y sobre todo de interpretación de las normas jurídicas universales; pero no rechaza la aplicación de la Lógica formal en la Teoría fundamental del Derecho, ni en la Lógica y Ontología formales del Derecho, puesto que se ocupan con *formas a priori* y conexiones entre las mismas, que son ambas de carácter universal y necesario⁴².

³⁹ RECASENS: 1956, p. 138.

⁴⁰ RECASENS: 1956, pp. 275-276.

⁴¹ RECASENS: 1956, p. 142.

⁴² "La Teoría fundamental del Derecho se propone hallar y aclarar la esencia de lo jurídico, en general, en términos universales se propone una definición esencial o genérica del Derecho, por lo cual tiene que averiguar en qué consiste el Derecho, cuál es su tipo de realidad, y cuál es su sentido esencial, y tiene que descubrir las notas intrínsecas del Derecho, y las diferencias entre la norma jurídica y otras clases de normas-como las morales, las del trato social, las arbitrarias, etc. -y tiene, además, que poner de manifiesto la estructura del orden jurídico como un todo; y tiene asimismo que aclarar los conceptos universales de sujeto de Derecho, relación jurídica, deber jurídico, derecho subjetivo, etc.

Ahora bien, adviértase que todos esos temas capitales de la Teoría fundamental del Derecho son temas formales; es decir, se trata de estudiar *formas a priori*, porque se trata de hallar lo universal o esencial en el Derecho.

Más aún, este filósofo orteguiano del derecho es consciente de que su lógica de lo razonable se inscribe en una tradición dialéctica que se remonta a la obra tópica y retórica de Aristóteles⁴³ y forma parte de las tendencias, claramente perceptibles desde mediados los años cincuenta entre los teóricos de la racionalidad de las normas, que lejos de reducir el pensamiento y la práctica jurídica a los formalismos de la Lógica, lo identificaban más bien con el pensamiento aporético, deliberador, argumentativo, presuntivo. El capítulo segundo de su *Nueva filosofía...*, titulado “La índole del razonamiento jurídico en la creación y en la aplicación del derecho”, hace referencia entre otros autores a Viehweg y a Perelman, y comenta brevemente el curso “Planes de lógica jurídica” (1958), que dio García Bacca en la Universidad Central de Venezuela. En el campo del Derecho, enseñó Bacca en ese curso, no hay formas de la lógica pura, sino elementos y estructuras “logoides”, es decir “razonables”, a las que se aplicaría una lógica práctica o humana. “En derecho no hay definiciones auténticamente tales; lo que hay es otra cosa: decisiones creadoras que emanan del autor de las reglas del derecho”⁴⁴.

En su edición de 1980, la *Nueva filosofía...* contiene un capítulo séptimo, titulado “Esbozo de la lógica de lo razonable”⁴⁵, que ofrece un breve análisis de la lógica de lo razonable y una observación general sobre los criterios de selección de las fuentes tradicionales aprovechables para reconstruir este tipo de lógica. El análisis comienza por diferenciar los factores de la circunstancia social e histórica⁴⁶ de la acción humana, como son: a) La adhesión a reglas colectivas, usos y costumbres, opinión pública, normas jurídicas vigentes. b) Los anhelos, afanes, aspiraciones, ideales sentidos que se orientan al progreso social. c) Esquemas racionales correspondientes a la racionalidad estratégica de medios. d) Valores básicos, valores de prudencia. e) Jerarquías de valores y del grado de realización de los valores en la vida.

También la Lógica y la Ontología formales del Derecho –tal y como han sido exploradas y descubiertas por Eduardo García Máynez– estudian formas y conexiones *a priori*, universales y necesarias. Por consiguiente, emplear métodos formales para el estudio de formas *a priori*, para el análisis de conexiones Universales y necesarias es perfectamente correcto” (RECASENS: 1955, p. 31).

⁴³ RECASENS: 1956, pp. 159-161.

⁴⁴ RECASENS: 1956, p. 118.

⁴⁵ A juzgar por lo que dice RECASENS en su artículo “El «logos» de lo razonable...” (1955, p. 24), este capítulo VII no se encuentra en la edición de 1956. La tercera edición de 1980, aunque no lo advierta, es una edición revisada y aumentada. Ese capítulo VII abarca las páginas 281-289 de esa tercera edición.

⁴⁶ RECASENS: 1956, p. 283.

El análisis continúa con una aproximación a la acción humana⁴⁷, que pone de manifiesto los siguientes puntos: a) La acción humana se da siempre en un mundo concreto o circunstancia. b) Ese mundo concreto es una combinación de posibilidades y limitaciones. c) Que la creación imaginativa de soluciones a los problemas de la circunstancia depende de múltiples consideraciones, como adecuación del fin al problema o la justificación de ese fin, la corrección y eficacia de los medios. d) Las operaciones para establecer el fin y los medios dependen no sólo de la mente, sino también de las experiencias propias y ajenas.

Teniendo en cuenta los factores de la circunstancia social y el análisis de la acción humana, Recasens caracteriza su lógica de lo razonable con las notas⁴⁸ siguientes: 1.^a Circunstancial, es decir está condicionada por la realidad concreta del mundo socio-histórico en el que opera. 2.^a Axiológica, es decir está impregnada de valoraciones o criterios axiológicos. 3.^a Situada, es decir las valoraciones están referidas a una determinada situación humana real, con sus posibilidades y limitaciones reales. 4.^a Intencional, es decir formula propósitos y fines que se basan en las valoraciones concretas y que dependen de las posibilidades que ofrece la realidad humana situada. 5.^a Congruente, es decir regida por razones de adecuación entre la realidad social y los valores, los valores y los fines o propósitos, los fines o propósitos y la realidad social concreta, los fines o propósitos y los medios tanto en cuanto a la efectividad de los medios, como en cuanto a su corrección ética. 6.^a Progresiva, es decir, se retroalimenta con la experiencia histórica humana, tanto individual como social.

Sus breves observaciones generales sobre los criterios que han de presidir la selección de fuentes tradicionales para la reconstrucción de la lógica de lo razonable parecen situar ésta en una línea neodialéctica⁴⁹. Entiende que no se trata de restaurar los tópicos empleados en la Antigüedad o en la Edad Media, que son anacrónicos, sino de revivir las dimensiones esenciales de "la dialéctica clásica, entendida ésta como deliberación y como argumentación; en suma, las que se refieren al *pensamiento sobre problemas*, pensamiento que arranca de un detallado y complicado análisis de los componentes de esos problemas prácticos de conducta en la humana existencia"⁵⁰. Más que recuperar tal cual las clasificaciones tradicionales de los tópicos, esta lógica debería establecer métodos, instrumentos o procedimientos del pensamiento aporético, a cuyo servicio estaban aquéllas. Así que defiende el valor permanente de aquilatar la argumentación dialéctica y los procedimientos específicos de los distintos tipos de diálogo, e in-

⁴⁷ RECASENS: 1956, p. 286.

⁴⁸ RECASENS: 1956, pp. 287-288.

⁴⁹ RECASENS: 1956, pp. 289-291.

⁵⁰ RECASENS: 1956, pp. 289-290.

siste en desarrollar una lógica prudencial. En este contexto, Recasens elogia de manera explícita la lógica experimental de John Dewey⁵¹, su *trial and error experience* como una certera aportación a esta lógica de lo razonable.

Me parece que esta propuesta de una lógica de lo razonable libera de espejismos metafísicos la retórica antiformalista del maestro y su postulado de una lógica de la razón vital, dando a esta última una proyección en el campo de la lógica jurídica, que el tiempo ha mostrado fecunda. La *Nueva filosofía de la interpretación del derecho* tuvo una rápida y considerable acogida en el contexto hispanoamericano. En España Legaz y Lacambra se hacía pronto eco del alcance de esta obra que “constituye un alegato contra el logicismo jurídico y a favor de una nueva lógica del derecho que el autor elabora llamándola «lógica de lo razonable»”⁵². El propio Legaz publicó en 1975 el artículo “Lógica formal y lógica razonable en la lógica jurídica”, en el que dice compartir básicamente la posición de Recasens, aunque se distancia de las interpretaciones simplistas de su rechazo del formalismo en la práctica jurídica. Esto explica al menos en parte por qué en España la primera recepción de la Teoría de la Argumentación tuvo lugar en el campo de los teóricos del derecho y de la racionalidad de las normas.

5. Conclusión

En la obra madura de Ortega y Gasset encontramos una retórica antiformalista que rechaza la generalización de la Lógica formal y defiende la existencia de pluralidad de lógicas concretas, tantas como campos de realidad con una racionalidad específica. En especial, postula una lógica filosófica, es decir, la lógica de la razón vital o histórica que corresponde a la racionalidad específica de la vida. En su obra, sin embargo, sólo encontramos fragmentos salteados en los que se caracteriza esa lógica concreta con las notas: de situación u ocasional, contextualizada o circunstancial, y dialéctica. Autores tan representativos de la historia de la Lógica en España, como Bacca en los años treinta y Granell en los cuarenta, vieron en esta lógica de la razón vital un proyecto tan atractivo y sugerente como impreciso y necesitado de desarrollo.

La *Lógica* (1949) de Manuel Granell y la *Nueva filosofía de la interpretación del derecho* (1956) de Luis Recasens desarrollaron la retórica antiformalista del maestro de la Escuela de Madrid y dieron al orteguismo un papel protagonista en los primeros pasos de las recepciones que llevaron a la presente institucionali-

⁵¹ *Essays in Experimental Logic* (1903); “Logical Method and Law”, en *Cornell Law Review* (1924); “Nature and Reason in Law”, en *Philosophy and Civilization* (1931); *The Theory of Inquiry* (1938).

⁵² MOLINA PIÑEIRO: 1964, p. 205.

zación de la Lógica formal y de la Teoría de la Argumentación en España. La *Lógica* reconoce que los sistemas formales de la Lógica son conquistas técnicas de la ciencia contemporánea, irrenunciables por su valor instrumental; más aún, incluye un interesante manual de Logística, desarrollado desde un punto de vista genético y sistemático, que se completa con la exposición de los rudimentos de algunas de las lógicas no clásicas más representativas del período. La obra consigue un concepto más amplio de logicidad, pero no clarifica el sentido y el objeto de la lógica de la razón vital, ni avanza en el problema de su simbolización. Por su parte, la *Nueva filosofía de la interpretación del derecho* plantea una lógica de lo razonable que proyecta el programa de una lógica de la razón vital, libre de espejismos metafísicos, en la dirección seguida por las tendencias neoretóricas y neodialécticas que buscaban una lógica informal adecuada a la racionalidad específica del Derecho. ●

Fecha de recepción: 18/05/2011

Fecha de aceptación: 22/07/2011

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOLADO OCHOA, G. (2009): "La Lógica y la Filosofía de la Ciencia de García Bacca en España", en GARRIDO, M., ORRINGER, N. y otros (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del Siglo XX*. Madrid: Cátedra, pp. 973-982.
- GARCÍA BACCA, J. D. (1963): "La negación. Sus potencias y poderes en la lógica formal, la lógica de la razón vital y la lógica dialéctica", *Humanitas*, 4, pp. 115-122.
- (1936): *Introducción a la lógica moderna*. Barcelona: Labor.
- GRANELL, M.: (2008 [1949]): *Lógica moderna*, en M. GRANELL, *Obras completas*, 2.^a ed. digital rev. Caracas / Pamplona: Fundación Manuel Granel.
- (2008 [1980]): "Entrevista a Manuel Granel", *El Basilisco*, 11, pp. 1-9, en M. GRANELL, *Obras completas*, ed. digital. Caracas / Pamplona: Fundación Manuel Granel, [incorpora correcciones manuscritas de Manuel Granel a la entrevista ya impresa].
- LEGAZ Y LACAMBRA, L. (1975): "Lógica formal y lógica razonable en la lógica jurídica", *Anuario de filosofía del derecho*, 18, pp. 1-36.
- MOLINA PIÑEIRO, L. J. (1964): "Luis Recasens Siches. Selección de comentarios y citas de su obra", *Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM*, [Online]. Dirección URL: <http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/facdermx/cont/183/tyo/tyo10.pdf>. [Consulta: 26, febrero, 2011].
- MUÑOZ DELGADO, V.: (1980): "Notas para la historia de la lógica durante la Segunda República", *Religión y Cultura*, 26, pp. 893-931.
- (1983a): "Ortega y Gasset y las disciplinas formales", en A. E. VELÁZQUEZ y B. ÁLVAREZ (eds.), *Conversaciones sobre Ortega*. Asturias: INB Príncipe de Asturias, pp. 431-458.
- (1983b): "Ortega y Gasset y el proyecto de una lógica de la razón vital", en A. HEREDIA (ed.), *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 321-354.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- RECASENS SICHES, L.: (1955) "El «logos» de lo razonable como base para la interpretación jurídica", *Dianoia*, 2, pp. 24-54.
- (1980 [1956]): *Nueva filosofía de la interpretación del derecho*. México: Porrúa.
- ROJO, R. (1957): "La posibilidad de una lógica de la razón vital en Ortega", *Humanitas*, 8, pp. 151-153.
- VEGA REÑÓN, L.: (2001): "La lógica en España (1890-1930): desencuentros", *Teorema*, 1/2, pp. 21-38.
- (2003): "La suerte de la lógica en la Escuela de Madrid: notas sobre una desgracia", *Revista de Filosofía*, 28, pp. 33-58.
- VELARDE LOMBRANA, J. (2009): "La Lógica matemática en España: Manuel Granel", en M. GARRIDO, N. ORRINGER y otros (coords.), *El legado filosófico español e hispanoamericano del Siglo XX*. Madrid: Cátedra, pp. 982-986.

El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega*

Eduardo Álvarez González

ORCID: 0000-0002-7395-6439

Resumen

Este artículo pretende investigar el significado de la autenticidad en el pensamiento de Ortega y su conexión con el yo en la dialéctica de la vida, haciendo ver su carácter problemático en cuanto implica tanto la fidelidad a la vocación que indica nuestro destino como la invención de sí mismo por parte de la fantasía. La paradoja que resulta de esta doble consideración pone de manifiesto la originalidad del planteamiento de Ortega, así como la tensión sostenida de su pensamiento entre la tentación de una filosofía de la vida de inspiración romántica y la influencia moderna de tipo ilustrado.

Palabras clave

Ortega y Gasset, autenticidad, yo, proyecto, vocación, destino, elección, conciencia, fantasía

Abstract

This paper seeks to research the meaning of authenticity in Ortigas thinking and her connection with the self into dialectic of life, and tries also to explain her problematic character since it involves at the same time fidelity to the vocation indicated by destiny and invention of himself by fantasy. The resultant paradox of this double consideration shows the originality of this approach as well as the maintained tension of this thinking between the temptation of a philosophy of life in the romantic tradition and the modern influence of Enlightenment.

Keywords

Ortega y Gasset, authenticity, self, project, vocation, destiny, election, conscience, fantasy

A la memoria de Julio Bayón

En un texto de un periodo ya avanzado de su vida, y echando la vista atrás, comenta Ortega que el tema de la autenticidad y la inautenticidad es el más antiguo de su pensamiento y también el más constante¹. Sin embargo, entre los estudios sobre Ortega, no suele destacarse este asunto tanto como para hacer justicia a esta apreciación que el gran pensador español hace sobre su propia obra². La cuestión, sin embargo, nos parece fundamental, por-

¹ *Sobre la razón histórica, Obras completas*, tomo XII. Madrid: Revista de Occidente / Alianza Editorial, 1983, p. 204 (en adelante: *Oe83*, XII, 204).

² De entre los muchísimos artículos publicados en la *Revista de Estudios Orteguianos* acerca de los más diversos temas del pensamiento de Ortega, no hay ninguno que se haya ocupado explícitamente de este asunto. La cuestión sí aparece abordada en el estudio de José Manuel CAMPILLO ORTEGA, "El concepto de la vocación en Ortega", en José GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO (ed.), *Ortega y la filosofía española*. Murcia: Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia y Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispano, 2004, pp. 43-58. Y también en

Cómo citar este artículo:

Álvarez González, E. (2012). El fondo insobornable: el problema de la autenticidad en Ortega. *Revista de Estudios Orteguianos*, (25), 163-183.
<https://doi.org/10.63487/reo.435>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 25. 2012
noviembre-abril



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

que su elucidación permite entender el modo en que Ortega se ubica frente a la encrucijada de problemas que delinean la modernidad y, en particular, ante aquéllos que se refieren a la condición del hombre, a su libertad y a su realidad como individuo. Por otro lado, se trata de un asunto complejo, ya que en él se entrecruzan diversos conceptos, cuya discusión, por cierto, es ineludible para aclarar el sentido de aspectos nucleares de su pensamiento. Y es, además, una cuestión sobre la cual vuelve nuestro autor en numerosos pasajes de su extensa producción, tratando de perfilar y de poner de manifiesto sus diversas vertientes y alcances, para cuyo examen no siempre se sirve de los mismos conceptos. Aunque, eso sí, siempre persiste la idea que asocia la autenticidad de la existencia, pensada con un vago sentido moral, a la noción de un yo profundo e irrevocable. Pues bien, para abordar este asunto, trataremos de distinguir sus diversas caras, renunciando de antemano a un enfoque genético de tipo cronológico, para entrar de lleno en el meollo teórico fundamental.

1. El proyecto individual del yo

Ya en las *Meditaciones del Quijote* se presenta la cuestión, aunque ciertamente de manera velada por la formulación que allí adopta el célebre pasaje referido al yo y a su circunstancia. La distinción entre dos momentos en la definición del yo (el yo global, por decirlo así, que es el mencionado en primer lugar, constituido –y renovado– como resultado del encuentro con la circunstancia, y aquel otro, pensado con antelación –aunque es el segundo en el orden de enunciación–, que se proyecta y choca con el entorno) en aquella famosa fórmula³ no entraña la apelación a dos realidades diferentes, sino más bien el reconocimiento del irreducible sentido dinámico de la vida humana precisamente por el papel que en ella juega el yo. En este punto, Ortega prolonga la meditación de Husserl acerca del *ego* como condición de toda experiencia (el *ego* trascendental) al tiempo que se constituye con ésta (de modo que el *ego* de Husserl, paradójicamente, siendo trascendental es a la vez empírico: se anticipa al mundo al que pertenece). Pero Ortega rompe con el intelectualismo que

estudios de mayor amplitud, como por ejemplo en el libro, ya clásico, de Julián MARÍAS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, II. Madrid: Revista de Occidente, 1973, pp. 274 y ss.; o en el de Pedro CEREZO GALÁN, *La voluntad de aventura*. Madrid: Ariel, 1984, pp. 356 y ss. Del tema sí se ocupó con mayor extensión y de manera central José LASAGA MEDINA en su Tesis Doctoral *La consistencia del yo en el pensamiento de Ortega y Gasset*, excelente trabajo presentado en 1991 en la UAM y realizado bajo la dirección de Julio BAYÓN. Este mismo autor vuelve más recientemente sobre el tema, aunque dedicándole menor extensión, en su libro *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma Editores, 2006, pp. 181 y ss.

³ *Meditaciones del Quijote*, Oc83, I, 322.

encuentra en las filosofías husserliana y neokantiana en las que se formó, y eso le lleva no sólo a poner en cuestión la supuesta centralidad de la conciencia, sino —en un sentido más amplio— a reinterpretar la experiencia de ésta, el intelecto y el yo mismo como ingredientes de la vida humana cuyo sentido sólo se comprende en la perspectiva de ésta última, que es la realidad íntegra a la que pertenecen. Pues bien, sobre el trasfondo que abre esta última consideración, hay que decir que aquella aparente escisión del yo en la famosa fórmula de las *Meditaciones del Quijote* recoge el esfuerzo por pensarlo en dos momentos, que no forman en rigor sucesión alguna (ni tampoco la autoconstitución de un *ego* trascendental en el sentido de Husserl), sino más bien la totalidad fluyente de la vida del individuo: el yo como un impulso irrevocable que emerge desde no sabemos qué secreto fondo nuestro que nos singulariza, y, al mismo tiempo, como el resultado siempre nuevo y creador que se produce tras proyectarse aquél sobre la circunstancia, moldearse con ésta y recobrarse en ella.

Así pues, si la realidad radical es la vida individual, el yo es tan sólo un ingrediente suyo: el que incorpora el sentido que se inyecta a la propia existencia. Y, sin embargo, Ortega retiene el sentido general del enfoque fenomenológico en la consideración de que el yo, aun siendo sólo un ingrediente, en cierto modo reviste de subjetividad a la totalidad a la que pertenece, en tanto el mundo se me presenta siempre en la perspectiva de *lo vivido por mí*, de tal manera que todo lo demás (el entorno, los hombres, todo cuanto vivimos) es lo que es según lo que signifique referido a nuestro yo, pues en definitiva “una vida es lo que es para quien la vive y no para quien, desde fuera de ella, la contempla”⁴. Y esta capacidad del yo, en cuanto intimidad, para situarse siempre en el centro justifica el carácter *extraño* que *por principio* tiene todo cuanto no soy yo. Porque vivir es encontrarse el yo del hombre *sumergido* precisamente en lo que no es él, en algo con lo que se topa su intención proyectiva y que por principio es ajeno e indiferente a ésta. Y eso es precisamente lo que confiere un carácter de dinamismo dramático a la vida humana, ya que ese yo sólo puede ser real —o *realizarse*— fuera de sí. Por lo tanto, el yo no es cosa ni cualidad alguna: no es el cuerpo, ni el alma, ni el carácter, ni la memoria, ni la voluntad, ni tampoco la inteligencia; estas dotes (“la suma de aparatos con que ese yo vive”, configuradores del hombre) son *cosas* que el yo se encuentra viviendo, y tiene que vivir *con* ellas y *mediante* ellas, pues constituyen de algún modo el tejido a partir del cual se va haciendo la vida humana, al igual que ocurre con el entorno material y social. Pero lo que define al yo es el momento del proyecto, lo que actualiza y presta sentido a aquellas dotes, al tiempo que toma posición

⁴ “Goya”, *Oc*83, VII, 551.

ante la circunstancia interpretándola⁵. Por eso señala Ortega que el yo no es una cosa, sino algo cuya consistencia es sumamente extraña y distinta de la de una sustancia, pues es *futurición*: “yo soy el que tiene que existir, y existir de un modo determinado, el *mío* en el futuro próximo y remoto”⁶. En este sentido, el yo de Ortega no es el yo del idealismo moderno, cuya superación precisamente constituye “el tema de nuestro tiempo”: no es una *res cogitans*, ni una unidad sintética de apercepción, ni el posible tema de una egología pura en el sentido de Husserl, sino “el que tiene que ser” en su relación activa con las cosas, que es lo que constituye el punto de partida de la filosofía⁷.

En este punto conviene hacer una precisión en relación con un breve pero intenso texto de *El Espectador*, titulado “Vitalidad, alma, espíritu”, que desarrolla algunas ideas importantes para la definición del yo que están en conexión con lo anterior⁸. En efecto, sobre el trasfondo de una concepción de la persona que distingue en ella tres zonas diferentes, constituyentes de una “topografía de la intimidad”⁹, leemos allí, en primer lugar, que la vitalidad es esa primera región básica, oscura, inconsciente y más carnal de nuestra personalidad en la que la *psique* se encuentra como infusa en el cuerpo, de modo que en ella se funden lo somático y lo psíquico. En segundo lugar, y en el extremo opuesto, el espíritu constituye la capa más elevada y transparente: la cima de nuestra persona. En cuanto tal, está constituido por el conjunto de los actos íntimos de los que cada uno se siente verdaderamente autor y protagonista, como son la voluntad o el pensamiento; en definitiva: el yo. Es —afirma el texto— lo más *personal* en nosotros, pero no lo más *individual*, porque no es lo que ante todo nos separa a los individuos unos de otros, sino más bien lo que hace posible la vida intersubjetiva. Por su parte, finalmente, el alma se extiende entre la vitalidad y el espíritu y se define como todo el campo de los sentimientos y emociones, de los deseos, impulsos y apetitos. Por eso, dice Ortega que el recinto anímico es más claro que el de la vitalidad, pero menos que el espiritual.

⁵ *Goethe desde dentro*, Oc83, IV, 399-400. Allí leemos también: “tal vez se pasa usted la vida protestando del alma con que ha sido usted dotado —de su falta de voluntad, por ejemplo—, como protesta usted de su mal estómago [...]. El alma queda, pues, tan *fuera* del yo que es usted como el paisaje alrededor de su cuerpo. Si usted se empeña, diremos que su alma es, de todas las cosas con que usted se ha encontrado, la más próxima a usted, pero no es usted mismo”. Y, más adelante, habla Ortega del yo como de un personaje programático que necesita realizarse. *Ibidem*, 401.

⁶ *Sobre la razón histórica*, Oc83, XII, 212-3. Y en “Goya”, Oc83, VII, 552, habla de un yo *futurizante* o que se *futuriza* y que, paradójicamente, somos ya por anticipado.

⁷ *¿Qué es filosofía?*, Oc83, VII, 403.

⁸ “Vitalidad, alma, espíritu”, en *El Espectador V*, Oc83, II, 451 y ss.

⁹ *Vid.* José LASAGA MEDINA, *La consistencia del yo en el pensamiento de Ortega y Gasset*, ob. cit., pp. 39 y ss.

Y lo que en él ocurre –los estados y movimientos del alma, así como los afectos e inclinaciones en general– es algo *mío*, pero no soy *yo*¹⁰. A partir de este denso bosquejo, vuelve Ortega sobre alguna de estas sutiles consideraciones. Así, señala por ejemplo que en el dolor me duele mi cuerpo y que la tristeza está en mí, pero ni uno ni otra provienen propiamente de mi yo. Por el contrario, pensar o querer son actos míos, pero –ahora sí– en el sentido de que nacen de mi yo. Y, a partir de esa división tripartita de la intimidad, sostiene que lo que propiamente convierte al hombre en persona no es lo más individual en él. Porque lo que en verdad nos individualiza, lo que más nos separa o aísla como individuos, es ese interior nuestro que se cierra sobre sí mismo y denominamos “alma”: ese ámbito amurallado que distingue a los hombres por sus impulsos, los aísla en la soledad de sus emociones y les permite además ocultarse de los otros encerrándose entre sus afectos e inclinaciones. El espíritu, en cambio, nos arranca de nuestra individualidad separada permitiendo –nos dice– la unión con los demás, de tal manera que lo que nos desindividualiza no es necesariamente lo que nos deshumaniza, pues esa comunicación con los otros, que rompe las barreras del alma, es lo que nos constituye precisamente como hombres. Y es que el espíritu, a diferencia del alma, tiene también, aunque no sólo, un arraigo intersubjetivo y social, de modo que es el espíritu y no el alma lo que culmina la definición del hombre como persona y le hace propiamente capaz de decir “yo”, pues este término no designa en él sólo aquello que le encierra en su recinto anímico y le aísla de los demás, sino también lo que le permite trascender de sí mismo hacia los otros y –a través del pensamiento– elevarse a lo más universal: como ya vio Hegel, el espíritu constituye nuestra subjetividad inextricablemente enlazada con la trama objetiva de la sociedad. Por su parte, la vitalidad –añade Ortega– también nos desindividualiza, aunque de otro modo, y, a través del cuerpo, nos sumerge –en la orgía, por ejemplo– en la vitalidad universal. Sin embargo, es el alma del individuo lo que le hace poseer un centro aparte y suyo, desde el cual –concluye Ortega– vive sin coincidir con el cosmos: vive de manera *excéntrica*. Porque el alma es precisamente *vida excéntrica* que nos hace sentir nuestra individualidad separada. Diríamos, para resumir, que el espíritu es lo que permite al hombre constituirse y reconocerse a sí mismo como un yo, algo que sólo puede alcanzar a hacer a través del intercambio humano con los otros (tú, él, nosotros, ellos), y es igualmente lo que sostiene y alimenta la aspiración a una vida intersubjetiva y cultural de la cual él se siente también protagonista; mientras que el alma, por el contrario, es lo que mantiene al yo atado a la insuperable condición singular del individuo, a sus afectos y deseos, y, por tanto, lo que le permite saberse

¹⁰ “Vitalidad, alma, espíritu”, en *El Espectador V*, Oc83, II, 463.

único y diverso de todos los otros. Por otro lado, nos parece que esta distinción entre alma y espíritu, en los términos en que se plantea, pone de manifiesto en la obra de Ortega una actitud indecisa entre la tendencia romántica a invocar un yo auténtico en su unicidad –reflejada en el aislamiento del alma– y la tendencia ilustrada a concebir la conciencia en términos de autonomía y de razón –que se reflejaría en la dimensión del espíritu¹¹. Pero sobre esto último volveremos luego.

Pues bien, aun cuando el individuo no pueda alcanzar la conciencia de su yo más que a través del intercambio humano con los otros, y aunque tome de la sociedad los moldes con los que se renueva, ese yo sujeto a modificación es sin embargo al mismo tiempo el proyecto único que le distingue y orienta de modo singular sus cambios en cada momento. Por eso dice Ortega que el yo es siempre actualidad y pura ejecutividad¹²: es, por decirlo así, el ingrediente de acción subjetiva que en la situación vivida singulariza a nuestra existencia e impide que ésta pueda reducirse a la dinámica objetiva de los movimientos biológicos o de la inercia social. Lo que nos pasa en nuestra vida no está en nuestra mano, pero sí lo está el sentido que prestemos a eso que nos pasa. Hay siempre un momento de interpretación de la circunstancia y de sí mismo en ella, con el cual el individuo deja su impronta en la situación. Pero lo fundamental y original de esta idea orteguiana –que se formula antes de que Sartre aborde este tema en *El ser y la nada*– consiste en la consideración de que esa proyección de sí en la que el yo consiste no se deduce de lo que el hombre es fácticamente de antemano, pues si así fuera ello significaría reducir el yo a lo ya acontecido, a los hechos. Más bien viene a decir que aunque ciertamente cada uno de nosotros es un yo, éste en realidad no está hecho ni tiene realidad fáctica, sino que se encuentra, por el contrario, frente a todos los hechos: sólo está delineado como proyecto al cual ha de darse realidad. Pues nuestro yo propiamente es tan sólo una reclamación: “la pretensión incoercible de un

¹¹ Es interesante y sintomático a este respecto que Ortega no proponga ninguna mediación entre el alma y el espíritu, de modo que pudiera darse cuenta en términos racionales de la conexión entre una y otro.

¹² *Íbid.* “El «yo» como lo ejecutivo”, en “Ensayo de estética a manera de prólogo”, *Oc*83, VI, 250 y ss. Allí explica Ortega que el yo, en tanto pura intimidad, no es algo respecto de lo cual pueda uno tener una actitud utilitaria. Sobre la cuestión del yo véase el artículo de José HIERRO SÁNCHEZ-PESCADOR, “La idea del yo en Ortega y Gasset”, en Fernando LLANO y Alfonso CASTRO (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar, 2005, pp. 109 y ss., donde se analiza el planteamiento de Ortega en la perspectiva de la filosofía analítica. Desde una perspectiva fenomenológica, es interesante el estudio de Pedro CEREZO GALÁN en su libro ya citado *La voluntad de aventura*, pp. 256 y ss., así como pp. 356 y ss. Y también el libro ya citado de Julián MARÍAS Ortega. *Circunstancia y vocación*, II, pp. 198 y ss., así como el estudio ya mencionado de José LASAGA MEDINA *La consistencia del yo en el pensamiento de Ortega y Gasset*.

cierto existir”¹³. El pasado nos acompaña, pero no es yo, pues éste —en tanto actualidad— “es siempre presente, y lo que se presenta en ese presente es el futuro —un radical sentir que necesitamos ser en el instante inmediato. [...] De suerte que el modo de estar en el presente nuestro *yo* es un constante estar viniendo a él desde el futuro”¹⁴. Tan sólo el pasado sujeta la vida a la forma de los hechos, aunque como tal vida siempre está abierta a la posible negación de lo que ella fue hasta ese momento. Por eso sólo al llegar la muerte puede decirse que la vida de un hombre pasa íntegramente a formar parte del conjunto de los hechos. De ahí el sentido de la famosa fórmula de las *Meditaciones del Quijote*, de la que acaso no se ha destacado suficientemente lo fundamental, a saber: esa aparente duplicación del yo es la manera en que el lenguaje lucha con su natural tendencia identificadora para expresar eso no-idéntico o procesual de un yo que se proyecta en la circunstancia, se reencuentra y se recupera en ella, y se redefina en función de su modo de afrontarla y padecerla. En este sentido, según decíamos, Ortega recoge la idea de Husserl sobre el yo que se anticipa a sus propias vivencias para poderse comprender como condición de las mismas, a pesar de renovarse al mismo tiempo con ellas. Así explica el *hacerse* de la vida humana como un proceso (*quehacer*) cuya temporalidad está marcada por la *futureización* que incorpora la constante proyección de sí en que el yo consiste¹⁵.

Así pues, el yo es tanto la acción como el resultado de la misma, y es en realidad único en su aparente duplicación, de modo que el desdoblamiento que parece producirse en él cuando atendemos a la célebre formulación que comentamos es sólo el modo en que el eco de ese proceso (el de la temporalidad de la vida en la que se distiende el yo) es recogido en la conciencia. En este punto, sin embargo, es necesaria una aclaración. Hay que recordar que la filosofía de Ortega no es una filosofía de la conciencia y que este término apenas tiene peso

¹³ “Goya”, *Oc83*, VII, 549. Las páginas que siguen a ésta desarrollan el epígrafe titulado “[El proyecto que es el yo]”, fundamental para nuestra discusión.

¹⁴ *Ibidem.*, 551-2. Y en otro lugar leemos: “La vida es constitutivamente un drama, porque es la lucha frenética con las cosas y aun con nuestro carácter por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto”. *Við. Goethe desde dentro*, *Oc83*, IV, 401.

¹⁵ Vivir —dice Ortega— es anticipar el porvenir: es *profetizar*. *Við. En torno a Galileo*, *Oc83*, V, 137. Sobre la vida como *quehacer*, *við.* “V. La vida como fabricación de sí misma”, en *Meditación de la técnica*, *Oc83*, V, 341 y ss.; también *Historia como sistema*, *Oc83*, VI, 13 y ss., y 32 y ss.; así como “A una edición de sus obras”, en *Prólogos (1914-1945)*, *Oc83*, VI, 348. Por otro lado, esta consideración sobre la no-identidad como un rasgo esencial de la vida humana, así como la referida a la temporalidad, se asemeja —según hemos dicho ya— a la interpretación que años después desarrollará Sartre en *El ser y la nada*, pero hay una diferencia esencial entre los dos pensadores en cuanto a la interpretación que uno y otro hacen de la conciencia y del yo: Ortega rescata la importancia del yo y rechaza, en cambio, la centralidad de la conciencia, mientras que Sartre hace justamente lo contrario, ya que convierte a la conciencia en cierto modo en un absoluto, al cual es ajeno el yo, que sería una mera ilusión trascendente a aquélla.

en su obra ni se halla entre sus conceptos fundamentales. Y este dato es un aspecto más de su ruptura con la filosofía moderna de la subjetividad, que otorgaba un lugar de privilegio a la conciencia y a sus funciones cognitivas a partir de la autotransparencia que le asignaba. En contra de ese intelectualismo, Ortega propone un descentramiento de la conciencia, que queda así desplazada de su lugar de privilegio para convertirse en una función más de la vida, cuyo fondo es en principio oscuro y opaco. El hombre se hace consciente de una parte de su existencia, y eso significa que se hace capaz de escenificar en ese ámbito de la conciencia mucho de lo que le ocurre, aunque esto que le pasa no se explique por ningún movimiento que nazca en el plano de la propia conciencia. En ella se registra el modo en que se le hace presente el mundo que percibe, y ella da voz también a aquel oscuro impulso que procede de regiones recónditas e inconscientes de su vida, impulso que se perfila como su fondo más auténtico y que se le llega a descubrir (a hacérsele consciente) cuando conoce su *vocación*. Pero en todos los casos la conciencia es una instancia de segundo grado y no una palanca que dé principio desde sí a la vida. Nada parece acontecer de inicio en ella ni es realidad radical alguna. Pues ésta consiste, por el contrario, en ese supremo acontecimiento de que un yo se encuentra en una circunstancia. Y la conciencia, que es posterior a dicho encuentro, se limita a tomar nota del mundo en derredor, así como a prestar voz al yo que precede al encuentro con la circunstancia y se abre paso guiándose a través de ella. Ahora bien, la escisión que introduce la conciencia, según el modo en que ésta fue concebida por toda la modernidad, significa que el yo se recobra a sí mismo de su encuentro con la circunstancia *salvándose* en ella –según la famosa fórmula de 1914– y situándose así frente a lo que él es en ella. Y esto significa que la conciencia, considerando a la vez su carácter secundario y su naturaleza escidente, no puede sino reflejar la dinámica del yo con las cosas en las que se proyecta y con las que forma la textura temporal de la vida humana: una reflexión en la que aparece tanto el yo proyectado como también aquél que se presenta –por decirlo así– como ya refractado en el nuevo elemento (el mundo en el que el yo se reconoce, recobra y reorienta siempre de nuevo) en que aquél se sumerge y retoca su sentido. No se trata, como en el dualismo de Kant, de la distinción entre un yo inteligible y un yo empírico entre los cuales no hay mediación alguna, sino que es uno y el mismo yo el que se distiende en sus vivencias, les presta sentido y se renueva y modifica con ellas¹⁶, de modo que su expresión múltiple no es sino el modo en que el sentido temporal de la vida es recogido por la conciencia.

¹⁶ El yo es siempre presente –dice Ortega– y, sin embargo, “nuestro yo de hace un instante, ese que fuimos, ni *es* ya ni es *yo*. Es una mera *cosa* que ha pasado a nuestro yo de ahora y cuyo efecto sobre nuestro único y auténtico yo, que es el presente, resuena en éste como un eco próximo”. *Vid.* “Goya”, *Oc*83, VII, 551.

Ahora bien, el yo también es único en otro sentido, que es el que propiamente corresponde al yo *auténtico*, pero la discusión de este punto nos obliga a ocuparnos del concepto de la autenticidad. Sólo a partir de ahí podemos obtener una idea cabal de ese yo del que participan el alma y el espíritu (de modo que es individual pero se alimenta del intercambio humano), que mantiene su identidad al tiempo que se renueva cuando se hace mundano, que es único aunque parece desdoblarse, y cuyo origen último desconocemos. ¿De dónde procede ese yo?

2. El concepto de la autenticidad

El modo en que Ortega desarrolla la discusión sobre la autenticidad es esencial para entender su posición crítica respecto de la filosofía de la conciencia que caracteriza a la modernidad. Pero, según nos parece, dicho concepto no se presenta de manera unívoca en el conjunto de su obra, sino que aparece interpretado mediante diversas nociones que no tienen el mismo peso en términos filosóficos y entre las cuales se advierte un grado variable de interconexión. Las principales son las siguientes:

2.1. La veracidad o sinceridad acerca de sí

En algunos lugares, Ortega habla de la autenticidad prestando al término un sentido preferentemente psicológico-moral, como una cualidad del hombre que no quiere engañarse acerca de sí mismo y que, sobre todo en el trato con los otros, lleva a la expresión de su gesto y de su acción aquello que constituye su interioridad. En este sentido, ya en *El Espectador*, se alude al fondo insoportable que arrastra todo hombre consigo¹⁷ y al cual puede éste atender en mayor o menor medida en su existencia cotidiana volcada al exterior oponiendo la sinceridad consigo mismo al autoengaño que conduce a la falsificación de la vida. Así, por ejemplo, a propósito de Pío Baroja, desarrolla Ortega esta reflexión reconociendo en el gran novelista una actitud íntima caracterizada por el afán de sinceridad ante la farsa que le parecía a aquél ser una nota imperante en su mundo¹⁸. Por lo tanto, en términos generales, la autenticidad adquiere

¹⁷ *El Espectador IV*, Oc83, II, 349.

¹⁸ *El Espectador I*, Oc83, II, 83 y ss. En un contexto muy diferente, y por señalar otro ejemplo en que también aparece el término “autenticidad” empleado con este sentido referido a la posible adecuación entre nuestro interior y su expresión externa, reflexiona Ortega sobre la dificultad que encuentra en nuestra época el católico europeo que quiere ser auténtico, ya que no puede conciliar su fe con la creencia liberal hoy dominante en la atmósfera cultural. *Vid. La rebelión de las masas*, Oc83, IV, 212, nota.

aquí el sentido de veracidad o sinceridad, la cual se cumple cuando el gesto externo corresponde al ser íntimo. Fingir o suplantarse –que es lo propio del far-sante–, lo mismo que engañarse acerca de sí –que añade a lo anterior un sentido más dramático– son, por lo tanto, modos de ser inauténtico que no sólo afectan al valor con que se nos presenta nuestra propia vida, sino que incluso le restan realidad por lo que ella tiene de falsa. En este sentido, señala Ortega que el pecado original, raíz de todos los males en la vida, es no ser auténticamente lo que se es, fingir que somos lo que no somos, consentir en estarnos a nosotros mismos y habituarnos a esa mentira sustancial, pues ello conduce a la desmoralización y el envilecimiento, ya que “no es posible acomodarse a la falsificación de sí mismo sin haber perdido el respeto a sí propio”¹⁹. Por otro lado, esa facultad que permite suplantarse a sí mismo y falsificar la vida permite entender qué extraña realidad es el hombre: no hay ninguna otra realidad que pueda ser precisamente lo que no es, “la negación de sí misma”, “el hueco de sí misma”²⁰.

Ahora bien, esa especie de sinceridad consigo, que se opone a toda suplantación, fingimiento o engaño acerca de sí, presupone una atención dirigida hacia el propio ser íntimo y una voluntad sostenida de volcarlo hacia afuera. Como tal, comporta el significado de revelación o desocultamiento de sí ante los otros, de cuya fidelidad puede cada uno dar íntimo testimonio.

2.2. La búsqueda solitaria de sí mismo

La anterior consideración implica una divisoria fundamental e insuperable en la vida humana, que es la que necesariamente se establece entre el ámbito de la intimidad y el entorno que nos envuelve, entre el yo vuelto hacia sí y el mundo como espacio de enajenación, confrontación y acción. Nuestra existencia bascula entre esos dos movimientos, uno hacia sí mismo y otro hacia lo que yo no soy, a los que Ortega denomina respectivamente ensimismamiento y alteración. Aunque sería una simplificación identificarlos sin más con la autenticidad y la inautenticidad, pues, en rigor, hay que decir que la acción –y no la alteración–, como tercer término del trinomio concebido por Ortega, es lo que mejor define el modo en que nos hallamos cuando nos ocupamos –ya sea au-

¹⁹ *Misión de la Universidad*, Oc83, IV, 327.

²⁰ *Goethe desde dentro*, Oc83, IV, 402. De nuevo se adelanta Ortega a Sartre en esta caracterización de la existencia como nihilidad o ahuecamiento, por emplear ahora los términos de este último. Sin embargo, paradójicamente, existe también aquí de nuevo una diferencia esencial entre uno y otro pensador, pues el afán de sinceridad (o de autenticidad) es interpretado por Sartre –y no por Ortega– como una forma de mala fe, en tanto pretende una coincidencia consigo que se opone a la esencial no-identidad en que la vida humana consiste.

téntica o inauténticamente— del mundo que nos rodea²¹. No podemos suspender indefinidamente nuestra atención al entorno, pues somos parte de él, pero ocuparse de las cosas no entraña inautenticidad, del mismo modo que la autenticidad no consiste tampoco en un estado de perpetuo ensimismamiento. Más bien la autenticidad debe interpretarse en este contexto como esa forma que adquiere la vida del individuo cuando en su trato con el entorno se encuentra al mismo tiempo dentro de sí, recuperándose a sí mismo en aquél y volcando hacia afuera su ser íntimo; cuando es él quien decide en vez de dejarse guiar por la inercia que le llega del medio.

Ahora bien, como parte de este entorno, la sociedad es inevitablemente un elemento constituyente de nuestra existencia, pero un elemento en el cual ésta corre el riesgo de *perderse* y hacerse inauténtica. Pues los usos y convenciones en que la vida social consiste significan una amenaza para el individuo: la de ser arrastrado según la dinámica que impone *la gente* y ser arrancado así de su más genuina singularidad, tan sólo en la cual puede aflorar el auténtico yo. La vida del individuo, cuando es tan sólo *gente*, está dominada por la *alteración*: es —dice Ortega— una vida atropellada y falsa²². En este punto se pone de manifiesto el recelo de Ortega hacia la fuerza arrolladora de la sociedad moderna, que impone la uniformidad de sus formas impersonales; coincide así con muchos intelectuales de su generación en la mirada cautelosa ante la sociedad de masas y el predominio que la opinión pública y los mecanismos de formación de la conciencia adquieren sobre el individuo. Sin embargo, pensamos que se encuentra también aquí —al igual que en el caso de Heidegger, aunque con un sentido diferente— el trazo de una antropología de corte individualista. Por eso escribe que la socialización —y toda cultura lo es, según él mismo señala— arranca al hombre de su soledad, tan sólo en la cual es posible la autenticidad. La cultura —nos dice—, en

²¹ En realidad, la alteración es ese estado límite de tensa atención al entorno que identifica inicialmente el lado animal del hombre y, una vez constituido éste, la conducta que está enteramente en función del entorno. A través de la mediación que supone el ensimismamiento, el hombre se recoge en sí, desde donde puede luego hacer retornar la atención al medio que le rodea, pero la acción que así surge estará ya transida por la conquista de aquel espacio interior al que se retiró y desde donde dicha acción —hecha así posible— ha podido proyectarse. Así pues, ésta se construye mediante la interpretación que hacemos del mundo tras atender a él así como también a nosotros mismos y al modo en que nos vemos en aquél. Por lo tanto, al igual que ocurre en Fichte, la teoría orteguiana de la acción implica el momento prevalente de afirmación del yo, aunque el modo en que éste se enfrenta a la circunstancia o no-yo no obedece a ninguna dialéctica ideal, sino a la dialéctica propia de la vida, que Ortega considera irreducible a aquélla. *Við. Ensimismamiento y alteración*, Oc83, V, 295 y ss.

²² *En torno a Galileo*, Oc83, V, en particular 37 y ss., 73 y ss., y 138. *Við.* también *El hombre y la gente*, Oc83, VII, 178, donde opone convencionalidad a autenticidad.

tanto algo recibido, hace que la vida de cada hombre sea cada vez menos suya: “su yo individual, efectivo y siempre primitivo es suplantado por el yo que es «la gente», por el yo convencional, complicado, «culto»”²³. Y añade que el hombre se ha distanciado y separado de sí merced a la cultura, la cual acaba por ser, inexorablemente, falsificación de la vida. Y en otro lugar señala que “toda realidad social es inauténtica”²⁴. Es decir: aunque Ortega reconoce la importancia de la interacción humana en el origen mismo y en la constitución de la vida espiritual del individuo, la sociedad para él siempre representa, no obstante, también un escenario de ruido y distracción cuyo efecto perturbador dificulta el solitario encuentro del yo con su propia autenticidad. En ese sentido, según su criterio, el yo auténtico sólo puede aflorar a través de ese tipo de aislamiento que consiste en combatir en sí mismo la tendencia a dejarse arrastrar por las convenciones sociales recibidas, para que el *yo profundo* triunfe sobre el *yo convencional*. Pero de esta manera da a entender, yendo más al fondo, que existe un ámbito de la persona que es pre-social (recordando lo que antes vimos, sería aquél que se mantiene atado al alma) y –como dirían los románticos– que pertenece en exclusividad al individuo, en la medida en que éste representa una expresión singular y única de la vida que se abre paso hasta manifestarse en él por caminos indescifrables. Y esto significa un apego sostenido al subjetivismo desarrollado por el idealismo moderno, aunque en Ortega el idealismo adopte una forma anti-intelectualista que se decanta en la dirección de una filosofía de la vida humana divergente del camino ilustrado seguido por la modernidad.

Ahora bien, aun cuando el yo auténtico se presenta como un yo solitario en cierto modo, en rigor quizás habría que entender ese encuentro solitario consigo más bien como una condición de la autenticidad que como la más rigurosa definición de ésta. Y esta consideración nos lleva a una determinación más precisa del concepto en cuestión.

2.3. La fidelidad a la vocación

En múltiples textos se refiere Ortega a la autenticidad para calificar ese modo de vivir en que, primero, se escucha una misteriosa voz interior cuyo eco acoge la conciencia y, segundo, se sigue el sentido de su llamada²⁵. Se trata de

²³ *En torno a Galileo*, Oc83, V, 78.

²⁴ “Prólogo a *Historia de la filosofía*, de Émile Bréhier”, Oc83, VI, 399. Allí mismo escribe más adelante que la preexistencia social de las organizaciones humanas nos invita constantemente a la inautenticidad. *Ibidem*, 402.

²⁵ *Vid. Goethe desde dentro*, Oc83, IV, 401; *En torno a Galileo*, Oc83, V, 137 y ss.; “Misión del bibliotecario”, Oc83, V, 210 y ss.; *Vive!-Goethe*, Oc83, IX, 513-14 y 557-9.

una voz silente que procede de no sabemos qué íntimo y secreto fondo nuestro, cuya escucha requiere del aislamiento y que contrasta con el ruido que predomina en nuestra conciencia cuando ésta se distrae haciéndose eco del bullicio de la sociedad. El contenido de dicha voz es la vocación (esa llamada que sentimos hacia un tipo concreto de vida), que Ortega identifica con el yo auténtico²⁶. Su mensaje nos incita a realizar el personaje que cada uno de nosotros sabe que *tiene que ser*, su auténtico ser. De modo que aunque sean diversas las posibilidades que se nos brindan en cada momento, esa voz extraña y emergente indica al individuo cuál elegir entre ellas, es decir: “cuál es más suya”, “cuál da más realidad a su vida” y la hace, en ese sentido, “más verdadera”²⁷. Pues lo que tenemos que hacer depende de “la figura general de vida que nos parece ser la más nuestra, la que tenemos que vivir para ser el que más auténticamente somos. De suerte que cada acción nuestra nos exige que la hagamos brotar de la anticipación total de nuestro destino y derivarla de un programa general para nuestra existencia”²⁸. Y eso quiere decir, por otra parte, que la vida auténtica consiste en “la aceptación del inexorable destino, de nuestra incanjeable limitación”, de modo que “limitarse es la verdad de la vida”, ya que nuestro destino, eso que somos, es nuestra limitación²⁹.

Esta apelación al destino se repite en relación con la vocación (que sería así la llamada a cumplir con él) y se plantea como una *misión* que nos concierne, de modo que se cumpla así el mandato de Píndaro: llega a ser el que eres³⁰. La *misión*, que se nos revela como un destino, es la conciencia que cada hombre tiene de su más auténtico ser que está llamado a realizar: la obligación sentida de cumplir la vocación. El destino no tiene, por lo tanto, el significado que le atribuían los antiguos, pues no se trata de una fuerza ciega e invencible. Por el contrario, aunque la *misión* del hombre es cumplir su vocación y, como tal, se le presenta como un imperativo, se trata sin embargo de una “necesidad” *sui generis* y específicamente humana, pues él puede ser fiel o no a su vocación, *puede no hacer* aquello que *tiene que hacer*. Por eso, el hombre es el único ser que tiene destino, pues se trata de una fatalidad que se puede o no aceptar³¹.

²⁶ *Vives-Goethe*, Oc83, IX, 513.

²⁷ Este último sentido de la autenticidad como verdad le lleva a Ortega a definir esta última como la coincidencia del hombre consigo mismo. *Vid. En torno a Galileo*, Oc83, V, 81. Por su parte, José Luis Molinuevo comenta en este sentido que autenticidad es sinónimo de realidad: *vid.* su libro *El idealismo de Ortega*. Madrid: Narcea, 1984, p. 158.

²⁸ “Misión del bibliotecario”, Oc83, V, 211.

²⁹ *Misión de la Universidad*, Oc83, IV, 338.

³⁰ *Vives-Goethe*, Oc83, IX, 514.

³¹ “A una edición de sus obras”, en *Prólogos (1914-1945)*, Oc83, VI, 350. Este significado con que se presenta el destino es lo que convierte a la vida humana en un drama, en cuanto consiste en “la lucha del hombre con su íntimo e individual destino”. *Vid. Goethe desde dentro*, Oc83, IV, 403.

Ortega dice que no le es impuesto, sino propuesto³², pero pensamos que estas palabras suyas deben matizarse atendiendo al conjunto de su meditación sobre el tema, ya que eso *propuesto* se presenta a su vez con el carácter de una *imposición*: “vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es”³³. En efecto, si la vida auténtica se comprende como la realización de un imperativo, no está en nuestra mano la *determinación* de lo que tenemos que hacer, sino sólo la *elección* de cumplir o no con la misión que el destino nos impone. Así pues, ante la libertad se alza aquélla, la vida auténtica, con un carácter de necesidad. Por otra parte, este tener-que-ser, esta *forzosidad*, no es sino la manifestación de nuestro yo, pues –como vimos antes– éste es propiamente una reclamación, “la pretensión incoercible de un cierto existir”³⁴. Y es que el yo es lo más irrevocable en nosotros, pues actúa en regiones más profundas que la voluntad o la inteligencia (éstas son más *superficiales*, pues pertenecen al ámbito de la conciencia). Y así, si la voluntad se apoya en razones, el yo por su parte, que es lo previo en todo vivir y manda sobre la voluntad, no se funda en razones ni se digna justificarse³⁵. Así pues, el proyecto en que el yo consiste no es una idea o plan ideado y libremente elegido por el hombre, sino que es anterior a todas las ideas de la inteligencia y a las decisiones de la voluntad: es nuestro auténtico ser, nuestro destino³⁶. Pero eso quiere decir que ese proyecto no lo hemos adoptado con deliberación ni albedrío; es decir: a cada cual le es impuesto su yo, eso que él es y que, sin embargo, puede negarse a ser. Se trata de toda una paradoja que nos obliga a considerar el modo en que la fatalidad en que el yo consiste –y que constituye nuestro destino– se conjuga con la afirmación de que la vida es elección de sí mismo. ¿Cómo se concilian estas dos ideas?

³² “Misión del bibliotecario”, *Oc83*, V, 210.

³³ *Goethe desde dentro*, *Oc83*, IV, 400.

³⁴ “Goya”, *Oc83*, VII, 549. En otro lugar, y a propósito de Goethe (quien habría sido el primero que toma conciencia de que “la vida humana es la lucha del hombre con su íntimo e individual destino, es decir, que la vida humana está constituida por el problema de sí misma”. *Við. Goethe desde dentro*, *Oc83*, IV, 403), comenta Ortega que la personalidad es el destino individual del hombre y que Goethe logra realizar su personalidad de modo consciente. *Við. Vives-Goethe*, *Oc83*, IX, 557-8.

³⁵ “Goya”, *Oc83*, VII, 550.

³⁶ O, como dice Ortega distinguiendo su concepto del destino del que usaron los antiguos: “el verdadero destino es nuestro ser mismo. Lo que fundamentalmente nos pasa es ser el que somos”. *Við. “No ser hombre de partido”, en Artículos (1950)*, *Oc83*, IV, 77.

2.4. La elección de sí mismo

En aparente contradicción con la tesis del destino, sostiene Ortega que la vida del hombre tiene que ser elegida³⁷: está forzado a elegir entre varias posibilidades, de modo que uno se elige a sí mismo entre muchos posibles “sí-mismos”.³⁸ Y no sólo eso, sino que dicha elección de sí deja un amplio campo de acción a la creatividad, a la invención y a la fantasía: “el imperativo de autenticidad es un imperativo de invención”, de modo que la vida humana es en este sentido “faena poética, invención del personaje que cada cual [...] tiene que ser. El hombre es novelista de sí mismo”³⁹. Por lo tanto —llega a decir Ortega—, “en la medida que se es auténtico, se es creador”⁴⁰. Pues el auténtico ser del hombre, el proyecto vital que cada uno es y da sentido a lo que nos pasa, es obra de la imaginación, lo elabora la fantasía entre varios posibles: se elige una posibilidad de ser porque ésta realiza algo del proyecto general de vida que para nosotros hemos decidido⁴¹. Pero entonces, si el auténtico yo —según habíamos visto antes— es la vocación que nos llama a cumplir un destino con antelación a toda decisión por nuestra parte, ¿cómo entender ahora la afirmación de Ortega de que “nuestro yo es siempre un futuro”⁴², obra de la imaginación, y que la vida es invención de sí misma? ¿Es posible conciliar ambas afirmaciones? Ortega dice que el proyecto vital que uno va realizando lo elabora la fantasía discriminando entre los varios posibles que se dibujan ante nosotros en cada momento y considerando al mismo tiempo la voz extraña que nos llama a elegir uno de ellos y excluir a los demás. De modo que la autenticidad es al mismo tiempo elección de sí mismo y fidelidad a la vocación, que orienta esa elección hacia el sí-mismo que estamos llamados a ser. La invención de sí hecha por la fantasía conforme a un programa posible es a la vez, si quiere ser auténtica, elección de algo que ya somos con antelación a toda decisión de nuestra voluntad. Parece que a la libertad de elegir se anticipa de algún modo la necesidad de lo que ya somos en algún sentido y está de alguna manera “ya decidido” de antemano sobre nosotros. Del mismo modo que no elegimos ser o no libres en el sentido indicado, tampoco elegimos nuestro destino: esa reclamación que somos como fondo insobornable. Tan sólo podemos elegir escuchar su llamada para no

³⁷ “Misión del bibliotecario”, *Oc*83, V, 211.

³⁸ “A una edición de sus obras”, en *Prólogos (1914-1945)*, *Oc*83, VI, 349.

³⁹ *Prólogo para alemanes*, *Oc*83, VIII, 29.

⁴⁰ *Meditación del pueblo joven*, *Oc*83, VIII, 430. Y en otro lugar dice que “la vida verdadera es inexorablemente invención”. *Vid.* “Para el «archivo de la palabra»”, en *Artículos (1951-1952)*, *Oc*83, IV, 366.

⁴¹ *En torno a Galileo*, *Oc*83, V, 137.

⁴² *Vives-Goethe*, *Oc*83, IX, 513.

falsificar nuestra vida. Por lo tanto, la libertad está mediada de algún modo por la necesidad, aunque Ortega trata de eludir la contradicción en el sentido dialéctico refiriendo una y otra, la libertad y la necesidad, a distintos planos operativos: se opta libremente entre posibilidades, una de las cuales se alza con el signo de la necesidad, aunque se trate de una necesidad propiamente humana⁴³. Y, sin embargo, Ortega no puede evitar la afirmación compleja –y dialéctica, añadiríamos nosotros– de que el yo es *en verdad* el que la vocación nos desvela ser nuestro destino previo a toda decisión por nuestra parte y, al mismo tiempo, un futuro inventado por nuestra fantasía. ¿Cómo conjugar ambas cosas? ¿Cómo puede la autenticidad ser un imperativo de invención y a la vez la escucha fiel de lo más irrevocable y fatal para nosotros?

Antes de abordar esta última y decisiva cuestión, hagamos notar que la noción de la autenticidad implica una cierta coincidencia de uno consigo mismo para ser de verdad el que somos, sólo que eso nunca se alcanza del todo al tratar el yo de hacerse realidad en el mundo, en tanto este último es un elemento extraño y distorsionante en el cual aquél no puede dejar de transformar su impulso original en su pugna con la circunstancia, de modo que se trata entonces para la imaginación de encontrar la forma de seguir siendo fiel al proyecto en su propia reconducción y eventual modificación.

3. El problema del destino y la libertad

En todo caso, la respuesta a la cuestión anterior nos lleva de nuevo a la consideración que hacíamos antes sobre la no-identidad o el desdoblamiento del yo, que es, por cierto, un trasunto de la dialéctica vital, según la cual el yo se escinde y se recobra una y otra vez en su unidad. Por eso escribe Ortega que “el auténtico ser del hombre no es algo que le constituya de antemano, sino algo que debe realizar: cada uno es algo que aún no es”⁴⁴. Ese yo se va construyendo entre el actor y el personaje, entre el yo que actúa en cada momento y el yo que tengo que ser, de modo que el yo-actor tiene que escuchar al yo-personaje, pues lo más auténtico es el papel que uno tiene que interpretar según la inspiración que viene desde dentro⁴⁵. Pero eso que emerge de nuestro fondo

⁴³ “La libertad es la capacidad de no aceptar una necesidad”, escribe Ortega. *Vid.* “A una edición de sus obras”, en *Prólogos (1914-1945)*, Oc83, VI, 349. Pero en otro lugar añade que “nuestra libertad no nos liberta de nuestra necesidad”, la cual consiste, por cierto, en “el terrible imperativo de la autenticidad”. *Vid.* *Prólogo para alemanes*, Oc83, VIII, 28.

⁴⁴ *Vives-Goethe*, Oc83, IX, 559.

⁴⁵ *Goethe desde dentro*, Oc83, IV, 401. Allí mismo, y jugando con esa imagen del desdoblamiento en realidad y posibilidad, dice Ortega que “inventar es hallar”, jugando con el doble sentido de este último término: buscar y encontrar. Y a continuación escribe que “toda vida es, más o

es sólo un proyecto sin realidad: una reclamación, un personaje programático que necesita realizarse. Para adquirir realidad es preciso que entre en el mundo, para lo cual la fantasía debe inventar el modo en que él pueda concertarse con la circunstancia. Pero ésta, que puede facilitar o dificultar dicha tarea, es a su vez interpretada en su sentido posible en el horizonte de lo que ella significa para el yo. De modo que éste se anticipa siempre a aquello que lo delimita, y se vierte en un mundo que, aunque está previamente interpretado por él, modifica su propia manifestación, es decir, su realidad, ya que antes de manifestarse es tan sólo un proyecto. Y aquel yo, aunque quiera llegar a ser auténticamente el que es, no puede darse realidad más que en un proceso en el cual la fidelidad a uno mismo es al mismo tiempo la construcción en medio de las cosas de aquel que tengo que ser y quiero ser. De tal modo que el juego de la imaginación y la acción de la voluntad se desenvuelven en un plano posterior a aquel otro que le precede –y con el que necesariamente se cruza–, del que emerge lo más insobornable que hay en nosotros.

De las consideraciones anteriores se deduce, por otra parte, que la conciencia no es vista aquí como ese ámbito en el que cada uno autónomamente crea para sí el personaje que siente que debe llegar a ser, sino como un espacio en el que se encuentran fuerzas fatales que le son por principio ajenas: por un lado, la llamada imperativa a realizar la vocación, que aunque emerge del fondo de nuestra vida sólo allí se recibe y hace consciente; y, por otro, la presión de la circunstancia, que significa siempre dificultad y resistencia a aquel impulso primitivo, e incluso la posibilidad de que éste se tuerza o se pierda enteramente a sí mismo. Ambos movimientos se mezclan en la conciencia y de ese encuentro surge un modo de vivir más o menos auténtico, en función de la elección que aquélla hace. Por lo tanto, la conciencia parece gozar de una cierta actividad, en tanto es el espacio de la imaginación y le cabe un margen de deliberación y de elección; pero dicha actividad se revela como una transfiguración de aquella pasividad que la constituye. Y hay que decir que, en este punto, Ortega se sitúa en ese límite aparentemente irrebasable alcanzado por los más grandes pensadores, que desde la tradición dialéctica hasta ciertos planteamientos de la fenomenología, como el de Merleau-Ponty, han explicado cómo la vida humana está hecha de actividad-pasividad⁴⁶. Ahora bien, el

menos, una ruina entre cuyos escombros tenemos que descubrir lo que la persona tenía que haber sido. [...] [Pues] todos sentimos nuestra vida real como una esencial deformación, mayor o menor, de nuestra vida posible”.

⁴⁶ El profesor Julio Bayón ha insistido precisamente en esta estructura dialéctica conforme a la cual concibe Ortega la vida humana, que es actividad y pasividad en cuanto consiste en la coexistencia recíproca del yo y su circunstancia, de tal modo que estos dos elementos que la constituyen no se pueden separar de la totalidad en la que siempre se hallan, ni se encuentran

modo en que Ortega desenvuelve la cuestión es ambiguo, pues no queda claro que la conciencia carezca de una fuerza propia e independiente que funde la actividad que la define. Esa fuerza sería la fantasía, que es una potencia inventiva. De modo que siendo la conciencia una instancia subordinada que –según decíamos antes– parece limitarse a la doble función de recoger el eco silencioso de nuestro destino y de interpretar la circunstancia a la luz de eso que ya somos de antemano, Ortega parece reconocer en ella también un papel activo que la haría capaz de sobreponerse en cierto modo a aquella pasividad. Y pensamos que la indecisión ante esa tensa encrucijada define la posición de Ortega ante la modernidad.

El papel subordinado de la conciencia se pone de manifiesto en las consideraciones sobre la moral. A este respecto señala Ortega que “el *deber ser* de la moral” no debe confundirse con el imperativo vital de la autenticidad, que es “el *tener que ser* de la vocación personal”, cuya exigencia no define en principio un problema moral⁴⁷. En efecto, el deber ser de la moral habita en la región intelectual del hombre, mientras que el imperativo de la autenticidad está situado en la región más profunda y primaria de nuestro ser. Con ello insiste Ortega en su tesis anti-ilustrada según la cual todo lo intelectual y volitivo (o sea, todo el campo de la actividad propiamente consciente) es secundario, pues es ya reacción provocada por nuestro ser radical. Y añade: “si el intelecto humano funciona, es ya para resolver los problemas que le plantea su destino íntimo”⁴⁸. Este planteamiento está en línea con el desarrollado en *El tema de nuestro tiempo*, donde formula ideas sobre la cultura y sobre la llamada “vida espiritual” cuya inspiración –próxima a Nietzsche– apunta a una posible interpretación materialista, pues parece querer superar el enfoque del idealismo imperante en la tradición germana, tanto el del neokantismo como el de la fenomenología. Sin embargo, la posición de Ortega ya en ese mismo texto descarta esa interpretación y de hecho no rompe con el idealismo, aunque se trate de una nueva y original formulación del mismo. Por eso comprende allí la cultura como vida que se autotransciende y rebasa su nivel estrictamente orgánico, en cuanto vida espiritual con su propia legalidad objetiva: “ese repertorio de funciones vitales, cuyos productos o resultados tienen una consistencia transvital”⁴⁹. Pero el idealismo de Ortega se manifiesta sobre todo en la fractura que contempla entre la vida en general y la vida

tampoco estáticamente el uno frente al otro, sino en actividad recíproca. *Vid.* su excelente libro *Razón vital y dialéctica en Ortega*. Madrid: Revista de Occidente, 1972.

⁴⁷ *Goethe desde dentro*, Oc83, IV, 406.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *El tema de nuestro tiempo*, Oc83, III, 167-8. En cuanto a la compleja relación de Ortega con la tradición del idealismo, *vid.* Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia, 1982.

específicamente humana, caracterizada por el poder creador e inventivo. Y ello nos devuelve al problema de la ambigüedad en su posición teórica, referido ahora a la distinción entre la vida en general y la vida consciente, que se presenta subordinada a aquélla y, sin embargo, investida también con un poder propio.

Volviendo a lo anterior, Pedro Cerezo formula la paradoja que venimos comentando en estos términos: ¿cómo puede ser querido y elegido libremente algo que, ya antes de todo querer, está actuando desde la raíz de nuestra condición? Y señala que la respuesta a esta cuestión no se satisface apelando a la distinción entre naturaleza e historia, sino más bien identificando nietzscheanamente el ser con la voluntad de poder, pues sólo puede quererse libremente lo que se es cuando se trata de una libertad interpretada en ese sentido, de modo que la voluntad de poder consistiría entonces en querer ser sí-mismo⁵⁰. Pensamos que esta interpretación es interesante y pone de manifiesto el fondo parcialmente nietzscheano y, antes que eso, romántico, del pensamiento de Ortega; y que encaja además con sus ideas sobre la vida como invención y potencia creativa. Pero dicha interpretación es difícilmente conciliable, sin embargo, con la insistencia orteguiana en la importancia de la *elección entre posibilidades* que lleva a cabo la conciencia bajo la *guía de la imaginación*, pues esta última formulación, que encontramos también reiteradamente, habla a favor de un espacio de deliberación en el que la conciencia aspira a dirigir la vida.

Pues bien, pensamos que dicha ambigüedad se encuentra en el núcleo de su pensamiento precisamente porque éste es tributario al mismo tiempo de dos tradiciones opuestas: de la ilustrada y de la romántica. De esta segunda, que acaso sea la dominante en él –y que es también la que de otra manera se manifiesta en Nietzsche–, recoge Ortega la idea de la vida como una realidad siempre previa, que por caminos insondables para la razón determina en cada individuo un modo de ser esencial, un destino cuya llamada él ha de atender. La conciencia se limita aquí a hacerse eco de esa reclamación silenciosa, cuya escucha le exige el aislamiento y el recogimiento interior. Este es el punto en el que Ortega se encuentra cerca de Heidegger y de la tentación anti-ilustrada del pensamiento pseudorreligioso que conduce a mantenerse a la espera del ser que nos constituye y supuestamente nos llama, y a limitar la existencia auténtica –dicho en los términos del pensador alemán– a la resolución solitaria por la que nos decidimos en favor del más original ser propio. Y aquí encontramos también la distancia que le aleja de Sartre, a pesar de la coincidencia de uno y otro en fundar la extraña y singular condición del hombre en que es el único ser que puede no ser el que es. Pues para Ortega la realidad humana es extraña porque *puede no ser* la que es (si incumple su destino), mientras que para

⁵⁰ Vid. Pedro CEREZO GALÁN, ob. cit., 357-8.

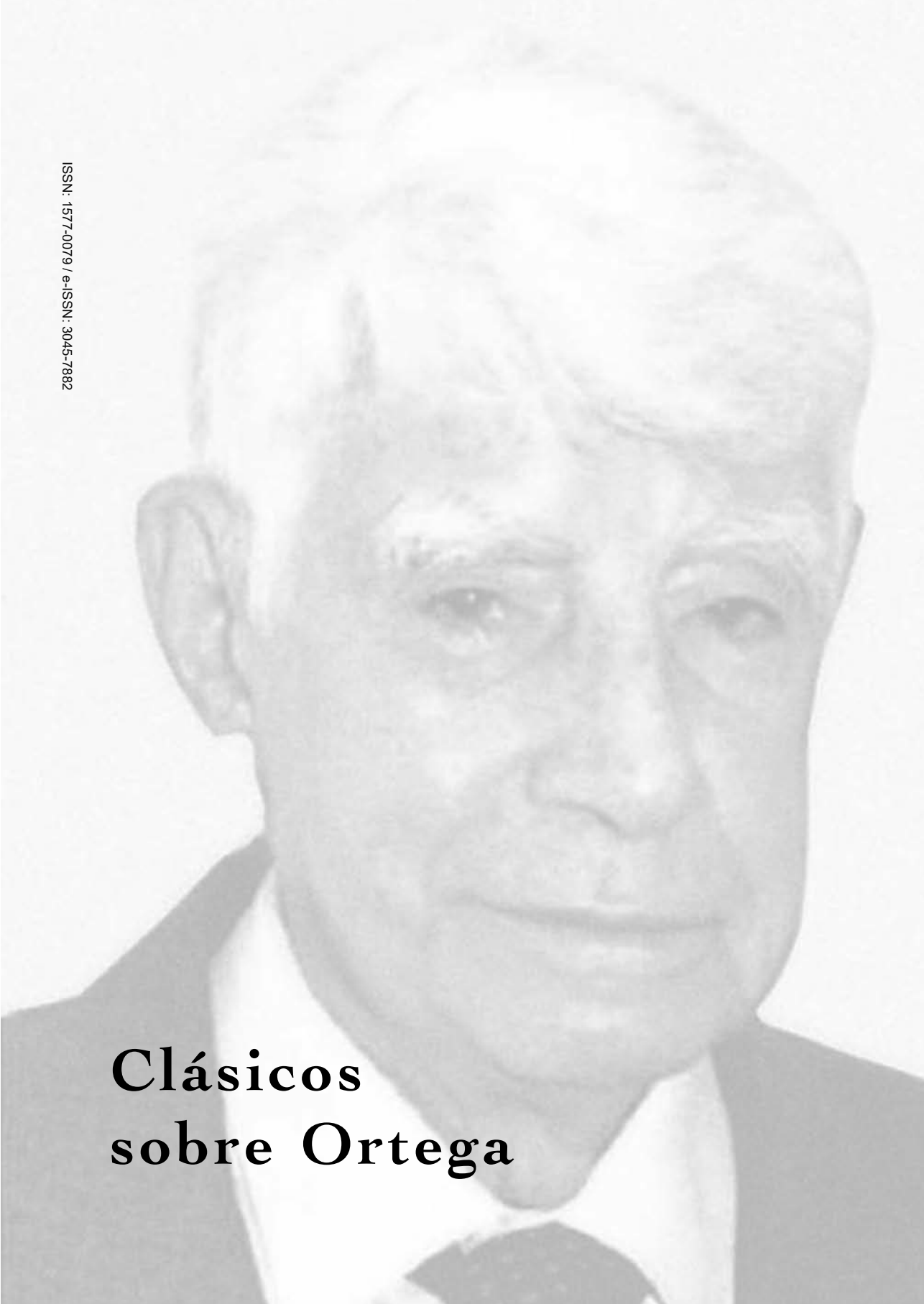
Sartre el hombre *necesariamente no es* el que es. Y la razón de esta diferencia estriba en que para el primero –y no para el segundo– el destino es anterior a la elección de sí mismo. Sin embargo, Ortega combina de manera original ese componente de su pensamiento con aquel otro de fondo nítidamente moderno e ilustrado, que en contradicción con el anterior atribuye un papel central a la razón y a la actividad de la conciencia. En cuanto a la primera, le atribuye la capacidad de dar cuenta de la vida humana mediante categorías que pretenden arrojar luz sobre ella en un sentido que le aleja de Heidegger. Y, en cuanto a la conciencia, ya de entrada le asigna un papel relevante en su capacidad para reflejar el desdoblamiento del yo, por cuya virtud éste se enfrenta no sólo a la circunstancia, sino que también se coloca frente a sí mismo; y además reconoce en ella un margen de actividad: el poder inventivo de la fantasía que guía la elección entre las posibilidades. Ciertamente, Ortega pone en cuestión el principio moderno de la autotransparencia de la conciencia, cuyo momento de opacidad insuperable se pone de manifiesto con las nociones de vocación y de misión: ella recibe una llamada y está sujeta a una tarea. Y, en ese sentido, la conciencia no es dueña de sí misma y queda desplazada del centro en que la colocó la modernidad en sus inicios. Tampoco la concibe Ortega como principio incondicionado de su propia actividad, pues ésta sólo alcanza a buscar de manera tentativa el modo de salvar el proyecto vital en su encuentro con la circunstancia. Y, desde luego, si uno de los principios clave de la modernidad ilustrada es el concepto de *autonomía*, hay que decir que esta noción no encaja en el planteamiento orteguiano, porque la autonomía implica una soberanía sobre sí mismo que es incompatible con la fatalidad que supone para el hombre tener un yo irrevocable que él no ha elegido. Para Ortega la libertad no queda consagrada como autonomía, pero tampoco es escamoteada o sustituida –dicho en términos heideggerianos– por la *decisión* a través de la cual nos *resolvemos* a favor de nuestro auténtico ser. Entre una posición y otra, Ortega se mantiene en la tensión de una ambigüedad que define al mismo tiempo un enfoque original: la libertad es elección de la voluntad guiada por la fantasía para llegar a ser el que ya soy en un medio –el mundo– cuyas determinaciones me transforman. Esa libertad está, por lo tanto, sobrepasada –y, en cierto modo, transida– por dos formas de necesidad: el destino por el que me encuentro configurado de antemano y la circunstancia a la que me encuentro *destinado*. Y la dificultad de Ortega para conciliar los dos enfoques de los que es tributario es el límite en el que nos coloca su filosofía. ●

Fecha de recepción: 26/01/2012
Fecha de aceptación: 22/06/2012

■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAYÓN CERDÁN, J. (1972): *Razón vital y dialéctica en Ortega*. Madrid: Revista de Occidente.
- CAMPILLO ORTEGA, J. M. (2004): "El concepto de la vocación en Ortega", en J. GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO (ed.), *Ortega y la filosofía española*. Murcia: Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia / Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispano.
- CEREZO GALÁN, P. (1984): *La voluntad de aventura*. Madrid: Ariel.
- HIERRO SÁNCHEZ-PESCADOR, J. (2005): "La idea del yo en Ortega y Gasset", en F. LLANO y A. CASTRO (eds.), *Meditaciones sobre Ortega y Gasset*. Madrid: Tébar.
- LASAGA MEDINA, J. (1991): *La consistencia del yo en el pensamiento de Ortega y Gasset*. Tesis Doctoral presentada en la Universidad Autónoma de Madrid.
- (2006): *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma.
- MARIAS, J. (1973): *Ortega. Circunstancia y vocación*, II. Madrid: Revista de Occidente.
- MOLINUEVO, J. L. (1984): *El idealismo de Ortega*. Madrid: Narcea.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983): *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente / Alianza.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1982): *La innovación metafísica de Ortega. Crítica y superación del idealismo*. Madrid: Ministerio de Educación y Ciencia.
- SARTRE, J.-P. (1984): *El ser y la nada*. Madrid: Alianza.

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



Clásicos sobre Ortega

< Leopoldo Zea

Zea y Ortega: ¿historia de una incomprensión?

Presentación de **Giuseppe Bentivegna**

ORCID: 0000-0002-4484-6556

Los inicios del Novecientos, especialmente el periodo comprendido entre 1914 (fecha de la publicación de *Meditaciones del Quijote*) y 1955 (muerte de José Ortega y Gasset) son muy interesantes para la historia europea (occidental) y la de América Hispana, época en la cual destaca Ortega como uno de los más importantes filósofos tanto de España como de Hispanoamérica¹.

Obviamente el tema tratado requiere una investigación profunda a la cual, en el espacio que nos ocupa, podemos solo aproximarnos señalando algunos temas del historicismo orteguiano que han ido configurando algunos caracteres fundamentales de la identidad hispanoamericana y, en particular, de la mexicana en la interpretación de Leopoldo Zea. El ensayo que proponemos² a los lectores constituye una de las numerosas contribuciones de Zea a la definición de la consciencia mexicana dentro de la historia de las relaciones con la cultura española y europea (occidental); se advierten las peculiaridades y originalidad de la historia de América Ibérica, particularidades que el mexicano puede definir solo a través de una concepción prospectiva y circunstancial de sus productos intelectuales y prácticos. En este periodo se produce una incorporación a la cultura occidental después de la emancipación política, la descolonización y las luchas por la independencia. El mexicano no ha de imitar, copiar, repetir lo que Europa ha producido en el curso de su historia, antes bien deberá asumir la participación en la elaboración de la cultura universal a partir de su propia historia. No olvidar el pasado sino incorporarlo al presente para conocerse a sí mismos y, a partir de esto, o sea de la circunstancialidad de su cultura,

¹ Entre otros, cfr. J. L. GÓMEZ, "Presencia de Ortega y Gasset en América: Dos polos en el desarrollo del pensamiento iberoamericano", en *Arturo Andrés Roig. Filósofo e Historiador de las Ideas*, ed. de Horacio CERUTTI GULDBERG y Manuel RODRÍGUEZ LAPUENTE. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1989, pp. 177-192.

² El ensayo se repropone y profundiza con el título "Presencia cultural de Ortega en Hispanoamérica", *Quinto centenario*, 6 (1983), pp. 13-35.

Cómo citar este artículo:

Bentivegna, G. (2012). Zea y Ortega: ¿historia de una incomprensión? *Revista de Estudios Ortegaianos*, (25), 187-204.
<https://doi.org/10.63487/reo.436>

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 25. 2012
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

abrirse a su propia contribución al desarrollo de lo universal³. Por otra parte, América, sin excepciones, se ha descubierto a sí misma y trata de entrar dialécticamente en contacto con la filosofía universal, colocándose en su interior sin complejos de subordinación ni de inferioridad. En uno de los primeros ensayos de su producción filosófica y ético-política, Zea escribe:

Originalidad; he aquí una de las mayores preocupaciones de la cultura en América. Preguntas sobre la posibilidad de una literatura, una filosofía o una cultura americanas, son el más claro índice de esta preocupación por la originalidad americana. ¿Originalidad frente a qué? Originalidad frente a Europa, frente a la Cultura Occidental. Sin embargo, la palabra “frente” resulta demasiado fuerte para lo que en realidad se quiere expresar con esta “originalidad”. Aunque se use la palabra “frente”, más bien debería decirse “ante”. Más que enfrentarse, oponerse a Europa o a la Cultura Occidental, lo que se quiere, lo que se busca, es el reconocimiento de éstas. El reconocimiento, por parte de la Cultura Occidental, de que existen otros pueblos, los pueblos del Continente Americano, que también hacen cultura, que poseen una cultura. Pero no una cultura cualquiera, no una cultura simplemente, sino una Cultura Occidental, una Cultura Europea⁴.

Una filosofía sin más⁵. ¿Pero cómo elaborar una filosofía original y universal sin la cultura europea? Si América se descubre a sí misma, su historia

³ Sobre la idea de circunstancia, cfr. F. J. HIGUERO, “La conceptualización de la circunstancia en el pensamiento de Leopoldo Zea”, *Revista Iberoamericana*, vol. LXX, 207 (2004), pp. 565-578.

⁴ L. ZEA, “La historia en la conciencia americana”, *Diánoia*, vol. 3, 3 (1957), p. 57. Cfr. también: “El problema de la originalidad en Latinoamérica”, *Diánoia*, vol. 12, 12 (1966), pp. 51-57.

⁵ L. ZEA, *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo Veintiuno, 1969, pp. 12-13: “En último término preguntar por la posibilidad de una filosofía es preguntar por el Verbo, el Logos o la Palabra que hacen, precisamente, del hombre un Hombre. Y este preguntar, decía, nos ha sido impuesto, nos fue planteado y los hombres de esta América, porque también lo son, no hacen sino replantear el problema. Fue la Europa que se inicia en la historia de la llamada modernidad —una modernidad que implica un nuevo redescubrimiento del hombre, pero, al mismo tiempo, la aparición de un hombre que hace de su redescubierta libertad un instrumento o justificación para imponerla a otros, negándoles este derecho— la que impuso el problema. La Europa que consideró que su destino, el destino de sus hombres, era hacer de su humanismo el arquetipo a alcanzar por todo ente que se le pudiese asemejar; esta Europa, lo mismo la cristiana que la moderna, al trascender los linderos de su geografía y tropezar con otros entes que parecían ser hombres, exigió a éstos que justificasen su supuesta humanidad. Esto es, puso en tela de juicio la posibilidad de tal justificación si la misma no iba acompañada de pruebas de que no sólo eran semejantes sino reproducciones, calcas, reflejos de lo que el europeo consideraba como lo humano por excelencia. Nuestro filosofar en América empieza así con una polémica sobre la esencia de lo humano y la relación que pudiera tener esta esencia con los raros habitantes del continente descubierto, conquistado y colonizado”.

humana, la del Hombre y no del hombre colonizado, subhumano, es porque sabe encaminarse dentro de las conquistas del Occidente; de las filosofías que han elaborado la universalidad de la historia humana y de sus procesos de liberación y de progreso. El hombre occidental no es el Hombre universal que impone a los otros hombres sus categorías de una sola racionalidad, ya sea la de la Ilustración, del Idealismo, etc., antes bien el de la filosofía que comprende de todos los hombres dentro de la historia de lo humano en el mundo.

La extraordinaria difusión del pensamiento del primer Ortega, el de *las Meditaciones del Quijote* y de *El tema de nuestro tiempo*, para Zea se sitúa dentro de la tradición de la historia filosófica de México, sobre todo de Vasconcelos y Ramos, que ya habían entendido la importancia del historicismo orteguiano, en una América por descubrir y reconocerse a sí misma; no la América que representa Occidente, o Estados Unidos, sino una realidad infrahumana y sin historia. El hombre mexicano se descubre a sí mismo. En este descubrimiento Zea se incorpora a la cultura original y peculiar del mexicano, que no es subcultura, temática esencial para la filosofía historicista de Europa:

La Historia de las Ideas en México y en el resto de la América Ibero, ha encontrado su mejor justificación en el Historicismo de Dilthey, Scheler y Ortega. Partiendo del Historicismo es como ha lanzado su interrogante sobre la existencia de una Cultura Americana, un Pensamiento o una Filosofía original. Apoyándose en sus supuestos y utilizando sus métodos se ha podido destacar la originalidad de nuestros pensadores cuando parecía que simplemente imitaban. Se ha visto como éstos han asimilado las ideas por ellos importadas para adecuarlas a nuestra realidad. Lo que parecía una mala copia de una filosofía importada, ha resultado ser simplemente algo distinto de lo que se pretendió imitar. Muchas veces lo propio, lo original, ha surgido a pesar de las intenciones del pensador. Gracias al Historicismo hemos podido ver lo que hay de original en nuestros pensadores, y gracias al mismo nos hemos también dado cuenta de su importancia, pues su circunstancialidad no es mayor de la que puede tener otro pensamiento en otras circunstancias por diversas que sean. La Fenomenología nos ha ofrecido métodos para estudiar nuestra realidad elevándola a campos más abstractos. Heidegger y Sartre han justificado también nuestras preocupaciones por el Ser del Hombre⁶.

La elaboración de toda cultura está dentro de una concepción circunstancial y prospectiva (Ortega y Gasset), a saber, de la multiplicidad de las visiones de la realidad dentro de la historia concreta del hombre, sin ser de imitación y subalternidad. La filosofía de América Latina, dentro de esta con-

⁶ L. ZEA, *La filosofía en México*, vol. II. México: Editora Ibero Mexicana, 1955, pp. 254-255.

cepción, no está afectada por el provincianismo, ni lo concreto está considerado como punto de partida ineludible para pasar a lo universal y captar los rasgos que lo hagan común con los otros hombres. Dentro de la propia circunstancia desea proyectarse dentro de la realidad histórica e intelectual de la Humanidad, de todos los hombres en sus circunstancias:

La Humanidad formada por todos los hombres que, al igual que el mexicano, pertenecen a una circunstancia concreta, con posibilidades y limitaciones determinadas. No se hace otra cosa que adquirir conciencia. Se toma conciencia de la propia realidad en el sentido más amplio; una realidad que no se agota en los límites de una geografía política ni en los de una psicología regional. El mexicano sabe que es más que un mexicano: un hombre. Y, como hombre, ligado al destino de todos sus semejantes. Por ello inquiere por su papel, por el lugar que le corresponde o debe corresponderle en este mundo de lo humano⁷.

Se trata de una visión de la historia que Zea ha madurado a partir de las ideas de sus maestros José Gaos y Samuel Ramos. Si el primero, amigo y alumno de Ortega en Madrid, el transterrado Gaos, capta, con su mentalidad raciovitalista e historicista, inmediatamente las características peculiares de la filosofía mexicana, el segundo incorpora rasgos básicos de la filosofía de Ortega y Gasset⁸, ante el exilio de Gaos y a partir de la publicación de la revista *Ulises* y de sus artículos contra A. Caso. De Ramos, Zea asistió a sus clases como hicieron asimismo muchos exiliados españoles que contribuyeron a su formación intelectual⁹. Sin duda Zea es un orteguiano, sin embargo se pregunta si Ortega y Gasset había comprendido la realidad de lo mexicano como la de Argentina y Estados Unidos. La respuesta es que no porque

⁷ *Ibidem*, p. 252.

⁸ Cfr. su magistral *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), 5.ª ed. México: Espasa Calpe Mexicana, 1972. Sobre el orteguismo de Ramos, cfr. P. ROMANELL, "Ortega en México: tributo a Samuel Ramos", *Diánoia*, vol. 6, 6 (1960), pp. 170 y ss., y G. CACCIATORE, "Para Leopoldo Zea", *Cuadernos Americanos*, vol. 4, 122 (2007), pp. 177-183.

⁹ Cfr. cuanto Zea escribe de sí mismo en la "Autopercepción intelectual de un proceso histórico", *Anthropos*, 89 (1988), pp. 11-27; en particular cuando afirma: "En los cursos de Letras conoce a Rubén Salazar Mallén de Literatura española, quien promete un curso monográfico sobre Pío Baroja y a continuación otro sobre Valle Inclán. Al siguiente año, José Ortega y Gasset. El filósofo Samuel Ramos, ofrece también, en 1939, un curso sobre Ortega, y Zea se inscribe en el mismo. La filosofía que le había parecido tediosa en los cursos de la Preparatoria le entusiasma en la obra de Ortega. La guerra civil española va a definir su vocación con la llegada a México, en 1938, de un grupo de intelectuales españoles, de transterrados, que Lázaro Cárdenas recibe en la que se llamará Casa de España en México y más tarde, a propuesta de José Gaos, El Colegio de México. Zea se inscribe en los cursos de José Gaos, Luis Recasens Siches, Joaquín Xirau, Juan Roura Parella y José Medina Echeverría".

él negó a México una fisionomía madura, acusándolo de primitivismo y también extraño a la historia universal.

Como queda bien expresado en toda la obra intelectual y práctica de Zea, este ensayo resume de manera clara y simple el juicio de Zea sobre Ortega, que permitió que el mexicano se descubriera a sí mismo a través del prospectivismo, pero no comprendió la realidad mexicana. El filósofo que se esforzó por vertebrar España, niega a México la capacidad de poseer la universalidad de la cultura occidental para vertebrarse. ¿Por qué Ortega no captó los esfuerzos de la universalización del mexicano? Porque, según responde Zea, juzgó a México como europeo y no como español. La vida intelectual de Ortega se esfuerza continuamente en incorporar con éxito España a Europa, superar la infeliz realidad de los españoles después de los procesos de descolonización a partir de la crisis de 1898, sin embargo no reconoce a México las mismas posibilidades. Como consecuencia se puede afirmar que Ortega es americano, muy a su pesar; sin embargo toda la filosofía de Zea y su influencia sobre la filosofía mexicana y de América Latina no son comprensibles sin la lección del filósofo acerca de la razón histórica y vital: de la vida del hombre histórico en su circunstancialidad y universalidad¹⁰. Y también es verdad que el pensamiento de Zea conoce una difusión extraordinaria en América Latina haciendo que los desarrollos de la cultura americana puedan conseguir con originalidad y responsabilidad una función ética y política de emancipación libertadora, como la España del primer Novecientos que ofreció a la cultura mundial la idea de haberse convertido en una democracia republicana. Se trata de una historia trágica semejante a la de América Latina que ha vivido ensangrentadas heridas infligidas por caudillos y dictadores, porque ha sabido reconquistar su alma y su libertad¹¹.

En resumen, con la filosofía de Ortega, América¹² se descubre a sí misma y en su desarrollo pregunta a Occidente si es posible otra historia humana, en la

¹⁰ Sobre la influencia de Zea en América, cfr. A. SANTANA, "Contribuciones de Leopoldo Zea al pensamiento latinoamericano", *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 21/22 (2004-2005), pp. 33-44.

¹¹ Sobre la presencia de Ortega y Gasset en los procesos libertadores de la América Latina, cfr. el ensayo muy articulado de J. L. GÓMEZ-MARTÍNEZ, *Pensamiento de la liberación. Proyección de Ortega en Iberoamérica*. Madrid: EGE, 1995.

¹² Sobre este tema, entre otros trabajos, cfr. Tzvi MEDIN, *Ortega y Gasset en la cultura hispánica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995. Muy interesante es la intervención de Zea durante la presentación de este volumen en la UNAM el 5 de mayo de 1995, y que Zea concluye afirmando: "En el trasfondo de este filosofar se encuentra un filosofar surgido también en Europa, que Ortega asimiló y difundió con el propósito de afirmar la identidad de España. Filosofar a su vez asimilado, corregido y amplificado por los discípulos y los discípulos de los

que los hombres, todos sin excepción, sean iguales, solidarios y responsables de un destino común.

Así pues, la relación de Zea con Ortega no es la de una incomprensión, sino más bien la de una profunda sintonía de intentos, de un afán común, de una preocupación íntima, ética y política para luchar contra la deshumanización, la alienación del alma humana concreta. Es nuestra convicción que el ensimismamiento y la alteración, que son polos básicos de la filosofía de Ortega, tienen en Zea una función fundamental, no obstante sus divergencias en el juicio sobre la historia de Iberoamérica. El historicismo orteguiano y el humanismo de Zea son piedras angulares de la historia de América.

discípulos de Ortega, que le otorgan al mismo su dimensión universal. Reflexiones que son ahora compartidas con filósofos de las otras regiones de la tierra. Se trata de afirmar la propia y concreta humanidad y, al afirmarla, participar con otros hombres y pueblos en la solución de problemas comunes, que, por serlo, no implican dependencia alguna, sino solidaridad”.

LEOPOLDO ZEA

Ortega el Americano

José Ortega y Gasset, alguna vez, declaró a nuestro Alfonso Reyes el agrado que tendría de ser apodado *Ortega el Americano*, como se dijo en la antigüedad *Escipión el Africano*. Y he aquí que por lo que su obra representó para nuestra América, la hispánica, Ortega merece este apodo; pero a pesar suyo. Y digo a pesar suyo porque, independientemente de esa declaración, la simpatía de Ortega por América fue siempre limitada, llena de prevenciones. De la América Hispana sólo conoció la Argentina y se resistió siempre a entrar en contacto con el resto de ella. En su obra son pocas las páginas, en relación con el gran volumen de la misma, en que dedica su atención a la América y, dentro de ella, a los Estados Unidos y a la Argentina. ¿Cómo es que podría entonces ser apodado Ortega el Americano? Vuelvo a insistir: a pesar suyo; por lo que su obra representó y representa para los hispanoamericanos. Ortega que tanto luchó por occidentalizar a España y por incorporarse a la Cultura Occidental como uno de sus filósofos alcanzó en nuestra América el reconocimiento que siempre le regateó Europa. Y es en este sentido que toda su obra, la del filósofo y la del divulgador, ha venido a simbolizar esfuerzos semejantes en nuestra América.

La América Hispana, desde los inicios de su independencia política de España, tuvo la misma preocupación que habría de tener la España derrotada de 1898: occidentalizarse. Nuestros pueblos, como la España de la cual es fruto Ortega y Gasset, se empeñaron en participar en la Historia que estaba realizando el Mundo Occidental. Ese mundo que había hecho de la razón que clarifica y distingue el pivote de su acción. Ese mundo que había convertido a la razón en un instrumento de dominio natural. Ciencia y Técnica, he aquí las grandes aportaciones del Mundo Occidental. Y al lado de ellas, como frutos de una razón crítica y de una razón práctica, sus dos grandes creaciones: el gobierno representativo parlamentario responsable dentro de un Estado Nacio-

nal independiente y soberano y el sistema industrial de economía. Creaciones todas que eran los antípodas del mundo creado por España, un mundo que había pasado a la historia. Por incorporarse al nuevo mundo occidental lucharon los Mora, Altamirano y Prieto en México; los Sarmiento y Alberdi en la Argentina; los Bilbao y Lastarria en Chile; los Montalvo en el Ecuador; los Luz y Caballero en Cuba y otros muchos más en toda la América de origen hispano. En 1898 España que sufría el más doloroso impacto de los legítimos herederos de ese Mundo Occidental, los que con justeza llama Toynbee “americanos occidentales”, comprendió lo inútil que era seguir añorando viejas, pero perdidas glorias, y decidió empeñarse en la misma tarea que sus hijas en América: la occidentalización de España.

España, como nuestros pueblos en América, se empeñó también en llevar a sus hombres las formas de organización política que habían hecho posibles a las grandes naciones modernas; se empeñó, igualmente, en establecer en sus tierras los sistemas de economía que habían hecho posible el crecimiento material de esas mismas naciones. En su empeño, tanto España como nuestra América, tropezarán con la oposición de las viejas fuerzas que nada querían saber de cambios, puesto que en ellos iba, también, el cambio de su relativa situación privilegiada. Tanto España, como Hispanoamérica, tropezarán también con el obstáculo que representó y representa ese mismo mundo que les servía de modelo. Mundo que no estaba ni está dispuesto a permitir una competencia que pudiese evitar desde su nacimiento, por lo que ésta implicaba como freno a su progresivo crecimiento; mundo que exigía el respeto a la soberanía de sus naciones, pero sin conceder él mismo a los pueblos que careciesen de la fuerza necesaria para hacerlo respetar; porque son estos pueblos los que hacen posible su soberanía al no poder resistir sus impactos. Así, tanto España como sus hijas en América supieron de esos dobles obstáculos en su afán de occidentalización, pero se empeñaron, a pesar de ellos, en su logro.

Ya España, a fines del XVIII, había hecho un intento por incorporarse al mundo moderno que fue frustrado. Intento que al prolongarse en Hispanoamérica dio origen a la emancipación política de la misma frente a la España que no había alcanzado su logro. En ese primer gran intento español surgieron hombres como Ortega en el siglo XX que se empeñaron en incorporar su mundo al mundo que hacía del progreso el resorte de su crecimiento. Hombres como Feijoo se empeñaron en modernizar España, en occidentalizar su pensamiento y acción. Feijoo, Exímeneo, Andrés e Isla se lanzan contra la vieja España y luchan porque a ella lleguen las nuevas luces, las nuevas ciencias. El hombre y la naturaleza se convierten en los principales objetos de observación. Historiadores, literatos, geógrafos, astrónomos y matemáticos se empeñan en salvar a España de lo que consideran su decadencia. Y sin saberlo, a pesar

suyo, darán a la América Hispana el instrumental para salvar sus propias circunstancias. Y he dicho también aquí, a pesar suyo, porque esos españoles, como Ortega en el siglo XX, mostrarán incompreensión para la América que pugnaba por los mismos ideales. Los liberales españoles de las Cortes de Cádiz que habían luchado por la libertad de su pueblo, se mostrarán remisos a reconocer los mismos derechos a los pueblos de la América Hispana. Esta América sería vista como a ellos los miraban los pueblos europeos, el Occidente, como pueblos aún inmaduros para realizar los nuevos valores; pueblos a lo que era menester seguir tutelando. Pero estos mismos españoles por su obra simbolizaron los ideales de los hispanoamericanos y sus ideas sirvieron a los mismos; fueron, a pesar suyo, americanos.

José Ortega y Gasset recoge, en la segunda década del siglo XX los ideales que se hicieron patentes a la Generación que sufrió la crisis de 1898. Generación que se dio cuenta, una vez más, de que la hora de España, la España en cuyo Imperio siempre brillaba el Sol, había terminado. Los pueblos modernos habían crecido y se habían transformado en poderosas naciones, en potencias. Allá, al otro lado de los Pirineos, se había gestado otro mundo frente al cual España quedaba puesta al margen. Tan al margen como lo estaba el África de Europa. De hecho, África empezaba en los Pirineos. Urgía, entonces, la reincorporación de España a Europa, la occidentalización de la Península. Esto es lo que se propuso Ortega a su regreso de Alemania, en donde había encontrado el mejor instrumental para vertebrar a España, para occidentalizarla. En Alemania buscó los elementos que consideró más adecuados para occidentalizar a España. De los países europeos fue Alemania la que, en su opinión, representaba el mejor modelo de lo que debería ser una España europea, una España Occidental.

Ahora bien, esta transformación de España no se iba a dar por el camino de la simple imitación. No bastaba imitar, copiar, instituciones para las cuales no estaba preparada España. Éste había sido el error de los primeros Republicanos que se empeñaron en llevar a la Península instituciones formales sin cambiar, previamente, el espíritu español. Las luchas de republicanos y monarquistas en el siglo XIX habían sido expresión de la inmadurez de España para la occidentalización. Se trataba de ideales inconciliables, ideales que sólo podían mantenerse con la eliminación de su opositor. Faltaba a España esa lógica dialéctica que había hecho patente el gran alemán, Hegel. En el gran filósofo germano se mostraba, mejor que en ninguna otra filosofía, la razón del éxito del mundo europeo. Las nuevas instituciones europeas eran los naturales frutos de una evolución que era propia a la historia europea. Europa representaba la asunción de todas las afirmaciones y negaciones que le habían servido de motor. Europa había *negado* su pasado por la vía más correcta: por la

de su asimilación. “El hombre europeo –dice Ortega– ha sido *demócrata, liberal, absolutista, feudal*, pero ya no lo es. ¿Quiere esto decir, rigurosamente hablando, que no siga en algún modo siéndolo? Claro que no. El hombre europeo sigue siendo todas estas cosas, pero lo es en la *forma de haberlo sido*”. ¿Pasaba lo mismo con el español? No, en España, se quería saltar del feudalismo al liberalismo. Por ello Ortega busca para España la asimilación de su pasado mediante su forma de conciencia. En este sentido se enfoca una buena parte de su obra que se inicia, como programa, en sus *Meditaciones del Quijote*. La conciencia de España le permitirá entrar en la universalidad, en lo que representa la Cultura Occidental. Conocer a España sí, pero no como un todo único y cerrado, sino como parte de una gran totalidad; su situación, su lugar en el mundo. “Hemos de buscar –dice– para nuestra circunstancia, tal y como ella es, precisamente en lo que tiene de limitación, de peculiaridad, el lugar acertado en la inmensa perspectiva del mundo. No detenernos perpetuamente en éxtasis ante los valores hieráticos, sino conquistar a nuestra vida individual el puesto oportuno entre ellos. En suma: la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre”. “Mi salida natural hacía el universo se abre por los puertos del Guadarrama o el campo de Ontígola. Este sector de realidad circunstante forma la otra mitad de mi persona: sólo al través de él puedo integrarme y ser plenamente yo mismo”. “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”. Asimilar, asumir el pasado de España, es la mejor manera de vencer al pasado. España, dice, es “¡Tierra de los antepasados...! Por lo tanto, no nuestra, no libre propiedad de los españoles actuales. Los que antes pasaron siguen gobernándonos y forman una oligarquía de la muerte que nos oprime”. ¿Cómo vencer ese pasado? Tratándolo como lo que es, como una experiencia que fue y no tiene necesidad de volver a ser. “La muerte de lo muerto es la vida”. El pasado es sólo un modo de vida, no la vida misma. Y eso es lo que no puede hacer el reaccionario: “tratar el pasado como un modo de vida. Lo arranca de la esfera de la vitalidad, y, bien muerto, lo sienta en su trono para que rija las almas”. El pasado es algo vivo en cuanto es un modo de ser de la vida; pero no el único modo. Es una experiencia, y en este sentido debe seguir viviendo en el presente. Esto es lo que no sabe hacer el reaccionario. “Esta incapacidad de mantener vivo el pasado, es el rasgo verdaderamente reaccionario”. Y en este sentido son igualmente reaccionarios los que pugnan por la monarquía como los que pugnan por la República. Los unos y los otros anteponen sus puntos de vista en forma inconciliable. Para unos y otros el pasado tiene una presencia de obstáculo muerto. Para salvar a España habrá que *negar*, asimilar, asumir, a la España del pasado, transformarla en una experiencia; llevarla viva dentro; pero como lo que habiendo sido no tiene por qué volver a ser. Esto es lo que intentará realizar Ortega con su obra; éste es el

programa de sus *Meditaciones del Quijote*. “El lector descubrirá –dice en este libro–, si no me equivoco, hasta en los últimos rincones de estos ensayos, los latidos de la preocupación patriótica. Quien los escribe y a quienes van dirigidos, se originaron espiritualmente en la negación de la España caduca. Ahora bien, la negación aislada es una impiedad. El hombre pío y honrado contrae, cuando niega, la obligación de edificar una nueva afirmación. Se entiende, de intentarlo. Así nosotros. Habiendo negado una España, nos encontramos en el paso honroso de hallar otra. Esta empresa de honor no nos deja vivir. Por eso, si se penetrara hasta las más íntimas y personales meditaciones nuestras, se nos sorprendería haciendo con los más humildes rayicos de nuestra alma experimentos de nueva España”.

En Hispanoamérica, los hombres preocupados por su realidad, encontrarían en la obra de Ortega la justificación de su preocupación y se identificarían fácilmente con él. En México, por ejemplo, la realidad que la Revolución de 1910 había puesto a flote adquirió dignidad de meditación filosófica. La filosofía enfocaba, también, realidades tan concretas como el Manzanares español para captar, a través de él, la universalidad de que formaba parte. Samuel Ramos dice en su *Historia de la Filosofía en México*: “Una generación intelectual que comenzó a actuar públicamente entre 1925 y 1930 se sentía inconforme con el romanticismo filosófico de Caso y Vasconcelos. Después de una revisión crítica de sus doctrinas encontraba infundado el anti-intelectualismo, pero tampoco quería volver al racionalismo clásico. En esta perplejidad, empiezan a llegar a México los libros de José Ortega y Gasset, y el primero de ellos: las *Meditaciones del Quijote*. Por otra parte, a causa de la revolución se había operado un cambio espiritual que, iniciado por el año de 1915, se había ido aclarando en las conciencias y podía definirse en estos términos: México había sido descubierto. Era un movimiento nacionalista que se extendía poco a poco en la cultura mexicana. En la poesía con Ramón López Velarde, en la pintura con Diego Rivera, en la novela con Mariano Azuela. El mismo Vasconcelos desde el Ministerio de Educación había hablado de formar una cultura propia y fomentaba todos los intentos que se comprendían en esa dirección. Entre tanto la filosofía parecía no caber dentro de este cuadro ideal del nacionalismo porque ella había pretendido colocarse en un punto de vista universal humano, rebelde a las determinaciones concretas del espacio y el tiempo, es decir, a la historia. Ortega y Gasset vino también a resolver el problema mostrando la historicidad de la filosofía en *El tema de nuestro tiempo*. Reuniendo estas ideas con algunas otras que había expuesto en las *Meditaciones del Quijote*, aquella generación mexicana encontraba la justificación epistemológica de una filosofía nacional”. Fruto de esta justificación será ese primer trabajo de Samuel Ramos sobre el hombre mexicano: *El Perfil del Hombre y la Cultura en México*. Ancha

brecha hacía esa reflexión sobre nuestra realidad que ha caracterizado una buena parte de los últimos movimientos filosóficos en México y en otros lugares de la América Ibérica, pues también el Brasil ha hecho patente semejante preocupación como lo muestran los trabajos de Joao Cruz Costa.

Los iberoamericanos al igual que Ortega, se encontrarán con una realidad muy semejante a la española. También en nuestra América los muertos siguen imponiéndose a los vivos. El hombre aún sigue discutiendo figuras históricas que no han sido asimiladas. Hispanismo e Indigenismo siguen siendo polos antitéticos, inasimilables. Figuras como las de Cortés o Cuauhtémoc son aún bandera de Conservadores y Liberales. A cien años de la promulgación de la Constitución Liberal mexicana del 1857, las envejecidas fuerzas conservadoras piensan en su derogación y sueñan en la vuelta de las instituciones coloniales. Benito Juárez, a los cien años, sigue siendo una figura discutida. Lo mismo se puede decir de muchas figuras del pasado hispanoamericano como el Dictador Rosas de la Argentina o el reformador Sarmiento. Aún no se les asimila, no forman parte del pasado, de la historia; no son aún una experiencia realizada. Los hispanoamericanos, a diferencia de los europeos, no son coloniales, insurgentes, conservadores y liberales en la forma del *haberlo sido*, sino que son eso aún; aún no pueden dejar de serlo; aún no asimilan eso que sólo debería ser un pasado al servicio del futuro. El futuro sigue siendo bloqueado por el pasado, por los muertos. Por ello los hispanoamericanos, a semejanza de Ortega y apoyándose en el rico instrumental que les proporcionó, se han enfrentado y se enfrentan al pasado, a su pasado, en la mejor forma de enfrentarlo: tratando de comprenderlo, tratando de asimilarlo para convertirlo en historia, sin más; en experiencia rica en posibilidades para un futuro que no tiene por qué volver a repetirla.

Pero no se redujo a esto la aportación de Ortega a la América Ibero. También, como ya se anticipó antes, dio a esta preocupación por la realidad americana la dignidad de una filosofía, la dignidad de una ciencia; la de la ciencia europea, la ciencia occidental. La preocupación casi cotidiana de los mejores de sus hombres. Los ya citados Sarmiento, Lastarria, Bilbao, Mora o más actuales como Rodó, Korn, Caso, Vasconcelos y otros muchos se habían ya preocupado por el sentido de nuestra historia o por el hombre de esta América, pero sin que a sus preocupaciones se les hubiese reconocido otra calidad que la de *ensayos* pedagógicos, políticos o sociales. Para ellos se acuñó la palabra *pensadores*, nunca filósofos. La América Ibero como la Península carecían de filósofos, lo más que se les podía reconocer era la calidad de pensadores. La filosofía era algo que sólo habían hecho y podían hacer los europeos, los occidentales. En ellos, las meditaciones sobre su pasado se expresaba en filosofía de la Historia del Mundo; la reflexión sobre el ser del hombre en entrada a la ontología. Pues bien, Ortega vino a cambiar esta opinión mostrando como lo que los europeos habían hecho

era en cierta forma, muy semejante a lo que habían hecho nuestros pensadores, pero con un mayor rigor. Ortega y, con Ortega la misma filosofía contemporánea, mostraba como la Historia sobre la cual habían meditado el filósofo europeo era una parte de la Historia, la europea, a pesar de sus pretensiones de universalidad. Todas las meditaciones sobre el hombre y sus modos de ser no eran, ni podían ser otra cosa que meditaciones sobre un hombre concreto, a pesar de todos los esfuerzos de abstracción que se hacían. La nueva orientación filosófica europea, el historicismo, mostraba las hondas raíces que tenía la filosofía europea con la realidad en que se había originado, con el espacio-tiempo en que se había formado. Los grandes maestros de la Filosofía Occidental, como nuestros pensadores, se habían preocupado también por su realidad concreta, por su historia, por el hombre que había vivido o vivía esa realidad e historia. Aquéllos, como éstos, habían tratado de dar soluciones permanentes a los problemas del hombre. Aquéllos habían podido meditar más y con mayor rigor, pero buscando la aplicación de sus meditaciones en lo concreto; éstos, habían actuado más y meditado menos. Por ello unos pudieron crear sistemas metafísicos, mientras los otros sólo esquemas morales, de acción social o política inmediata. Unos se vieron obligados a esperar el momento de la acción desde sus academias o liceos; los otros se vieron precisados a actuar sin descanso, pensando a caballo, escribiendo con la misma mano con que tenían que empuñar la espada para enfrentarse a su realidad. Todo esto y más se deducía de la misma filosofía contemporánea.

De España y por obra de la voluntad de Ortega, llegaron a nuestra América las doctrinas filosóficas que justificaban y daban calidad filosófica a la meditación sobre la realidad americana. El raciovitalismo de Ortega y el historicismo de los filósofos contemporáneos alemanes dieron a la generación actual que brega en Hispanoamérica en el campo filosófico el instrumental para desarrollar sus ideas en la misma línea de los viejos *pensadores*. Fue la coincidencia de esta línea lo que hizo a los jóvenes filósofos hispanoamericanos apasionarse por la filosofía de Ortega, tanto la que le era propia como la que divulgó a través de las publicaciones de la *Revista de Occidente*. Sus ideas sobre el perspectivismo y la circunstancia entusiasman a la nueva generación hispanoamericana de pensadores que no se atrevían a llamarse filósofos. A esto se unen las numerosas traducciones de la filosofía, la ciencia y la historia que da a conocer Ortega. Todo ella conduce a nuestra América al descubrimiento de su propia personalidad cultural y espiritual. América toma entonces clara conciencia de su realidad y se lanza a su conocimiento, tal y como Ortega se había lanzado al conocimiento de su España. Arturo Ardao, uno de los miembros de esta nueva generación americana preocupada por su realidad, ha mostrado ya la estrecha relación de esta preocupación con la preocupación de la generación de los

grandes maestros americanos como Alberdi. Juan Bautista Alberdi, como nuestra generación, se preocupó también por lo que podría llegar a ser una Filosofía Americana, por sus posibilidades, entendiendo por tal a aquella filosofía que se empeñase en desentrañar nuestra realidad para servirla. La preocupación de Alberdi, a la que sólo se reconocía el carácter de *pensamiento*, se transformaba en nuestros días en filosofía de acuerdo con lo que la misma Filosofía Europea mostraba en su expresión historicista. La buscada filosofía americana se encuentra ya en la historia de lo que hemos llamado pensamiento americano. “La relación existente entre el historicismo contemporáneo y la actual preocupación por la autenticidad de la filosofía americana –dice el uruguayo Ardao–, explica, por otro lado, que dicha preocupación derive al estudio del pasado filosófico de América”.

Así, la filosofía de Ortega y la filosofía divulgada por él al través de sus publicaciones, dieron en la América Hispana las bases para la realización de la obra que él había planteado para España. Que así ha sido, lo han reconocido varios de sus más destacados discípulos, como José Gaos, *transterrado* a estas tierras en donde se tropezaron con un mundo semejante al español empeñado en la misma tarea que el pasado, aliado a los intereses modernos, había hecho fracasar en el Península. Gaos, por ejemplo, fue el primero en reconocer la semejanza de la obra realizada por Ramos en México, con la realizada por Ortega en España, cuando la obra del mexicano era objeto de malentendidos e incomprendiones. Gaos, también, fue uno de los primeros *transterrados* orteguianos que se incorporaron a la tarea que realizaban ya los mexicanos en este sentido, dándole uno de los mayores estímulos. Gaos, en su libro *En torno a la filosofía mexicana*, señala los enlaces de la preocupación de Ortega por España con la preocupación en nuestros días por la historia de nuestras ideas y por el *ser* del hombre de México o de América en general. “En el conjunto de esta filosofía de nuestras días –dice– resulta la mentada filosofía de Ortega en avance, no sólo cronológico, sino filosófico”. La filosofía de Ortega tenía como objeto las “circunstancias españolas”; pero para ser salvadas en lo universal. Ortega pasa de una filosofía de salvación “de las circunstancias españolas” a una “filosofía de la razón vital y de la razón histórica en general”. Y, agrega Gaos, “un paso semejante es el de Ramos desde el diseño del *Perfil del Hombre y la Cultura en México* hacia el “nuevo humanismo en general”. Es la misma tarea, la de Ortega, la de los mexicanos o la de los hispanoamericanos en general. La actividad filosófica actual en México y la que en este sentido se realiza en varios centros hispanoamericanos, tienen el mismo espíritu. “La repetida actividad resulta así la concreción mexicana de un afán de filosofía propia general al mundo hispánico –dice Gaos– puesto que también la filosofía de la salvación de las circunstancias españolas había surgido de un afán de filosofía española. Pero este mismo afán

general al mundo hispánico se revela como una singular manifestación de un movimiento mucho más amplio y hondo aún por su meta y por su índole de tradición secular ya. Se tiene afán de una filosofía propia porque se conceptúa la filosofía de suma creación expresiva de toda cultura cabal y plena y se quiere que tal llegue a ser la cultura propia. Se trata, pues, del tema de México, del tema de América, del tema de España, en el fondo último, en la raíz". En efecto, la raíz de una actitud y otra es España. Ese mundo situado en los márgenes del mundo occidental o moderno, a la orilla de Europa. Un mundo empeñado en asimilar su especial modo de ser marginal con ese mundo situado en sus márgenes y del cual se sentía, a pesar de todo, parte. Problema que se plantea a la España del Siglo de Oro como la necesidad de conciliar su catolicismo con el modernismo. Esa conciliación vanamente intentada por los llamados "erasmistas españoles"; conciliación buscada en España y nuestra América al morir el siglo XVIII a través de ese "eclecticismo" que culminaría entre nosotros —a pesar de ese afán conciliatorio entre la fe y la ciencia, la religión y la libertad—, en una ruptura abierta con el pasado. Nuevo afán de conciliación entre dos mundos es éste representado por Ortega y por los preocupados por una cultura americana como expresión de nuestra capacidad para colaborar en una tarea universal, esto es, occidental; Ortega diría europea.

Por ello la filosofía de Ortega encontró en la América Hispana un fácil y rápido eco. El hispanoamericano, a través de la obra de Ortega, pudo afianzar su ya vieja preocupación por la cultura y el hombre en esta América y, al mismo tiempo, sentirse justificado como miembro de la cultura en sentido más universal. El hispanoamericano afianzó su labor de "toma de conciencia", la cual ha ido destacando las que pueden ser sus características circunstanciales, al mismo tiempo que su relación con otros pueblos y culturas. Ortega le ofreció un doble instrumental: el de su preocupación por las circunstancias españolas que también podían ser hispanoamericanas; y el de la filosofía contemporánea cuyo método mostraba cómo era posible deducir de lo circunstancial y concreto lo universal, o viceversa. Esto es, Ortega mostró cómo era posible captar las propias circunstancias y cómo era posible "salvarlas". A esta doble aportación de Ortega se sumará la ya señalada de sus más cercanos discípulos que continuaron en Hispanoamérica la tarea en que Ortega les había iniciado en España.

Fue esto lo que no pudo ya comprender Ortega al enfrentarse a nuestra América. Su primer entusiasmo, cuando visita a la Argentina, se disuelve en poco tiempo y se empeña en ver a la América en otro plano que el español; la ve como europeo. Frente a Europa es el español luchando por occidentalizarse, europeizarse; frente a nuestra América es el europeo que enjuicia su "minoría de edad", inmadurez, o fondo de "barbarie". Los primeros momentos en que siente a la América como una prolongación de España, se disuelven y

sólo acaba viendo una América, en bloque, que aspira a heredar a Europa. Y en este sentido es el europeo, no el español, el que había cuando dice: “Como los americanos parecen andar con prisa para considerarse los amos del mundo, conviene decir: ¡Jóvenes, todavía no! Aún tenéis mucho que esperar, y mucho más que hacer. El dominio del mundo no se regala ni se hereda. Vosotros habéis hecho por él muy poco aún. En rigor, *por* el dominio y *para* el dominio no habéis hecho aún nada. América no ha empezado aún su historia universal” (*El Espectador VIII*). El que habla es un europeo, un occidental, o más concretamente, un germano: un hegeliano. Por supuesto, en esta idea de América están la Argentina y los Estados Unidos, a los cuales podrían serles comunes varias de las características que señala a la América; el resto de la América Hispana podría no estar comprendido; pero en Ortega no vale esta excepción, porque sencillamente la ignora, no tiene existencia en su obra sino en alusiones mínimas. Así, Ortega frente a la América deja de ser un hispano y se transforma en un europeo que coincide con Hegel en lo que se refiere a la inmadurez de América, a su primitivismo. Tesis que Ortega expone en su ensayo “Hegel y América” (*El Espectador VII*). Tesis en la cual insistirá en otras alusiones a la América, como aquella en que protesta contra los europeos que hablan de América como porvenir de Europa. “A mí me sonrojaba que los europeos, inventores de lo más alto que hasta ahora se ha inventado, el sentido histórico –dice–, mostrasen... carecer de él por completo. El viejo lugar común de que América es el porvenir había nublado un momento su perspicacia. Tuve entonces el coraje de oponerme a semejante desliz, sosteniendo que América, lejos de ser el porvenir, era, en realidad, un remoto pasado porque era primitivismo. Y, también contra lo que se cree, lo era y lo es mucho más América del Norte que la América del Sur, la hispánica” (“Prólogo para franceses” de *La rebelión de las masas*, escrito en 1937).

A pesar de esa ligera salvedad respecto al porvenir de la América hispánica, Ortega identifica a la una con la otra y finca su primitivismo en su falta de historia, en su estar, tanto la una, como la otra desligada de la Historia, la única Historia, la Historia europea a la cual se empeña en incorporar a España. “Los Estados Unidos o la Argentina –dice– pertenecen a esa clase de pueblos nacidos excéntricamente cuando un vasto mundo, universo, estaba ya formado. Sin embargo, quien sepa interpretar los ademanes americanos advierte pronto que en ellos se oculta una germinal tendencia a sentirse centro. Esto es algo muy específico del alma americana”. “Ahora bien; el europeo tiene pasado, lo lleva en sí, acaso lo arrastra. Su futurismo es más bien un deseo de ser futurista. Esta dualidad, este no poder desasirse de ayer, y, pretender, sin embargo, encajar en él la utopía del mañana, ha hecho de Europa el territorio revolucionario por excelencia. Ni en Asia ni en América ha habido propiamente

revoluciones. Por el contrario el americano es el europeo moderno que renace en plena modernidad, exento de pasado. De aquí esa gravitación hacia el porvenir que observamos en todo americano pura sangre". "Esta inversión de la dinámica vital en el orden del tiempo complica la estructura de horizonte «yankee» o argentino. Porque resulta que el Universo actual no es para ellos el definitivo; antes bien, el hecho de ser actual y, por tanto, precipitado del ayer lo descalifica, lo condena a desaparecer y a ser sustituido por otro Universo futuro del cual América será el centro" (*Las Atlántidas*). Aquí Ortega realiza una identificación —la de la América Sajona con la América Hispana, representada por Argentina—, injustificada. Identificación que, por cierto, se han empeñado en mantener los mismos argentinos en libros como el de Murena titulado *El pecado original de América*. Tiene razón cuando dice que el "americano es el europeo moderno que renace", refiriéndose al que creó los Estados Unidos. En efecto, el norteamericano vino a ser la encarnación de las *Utopías* modernas. En el norteamericano se pudo dar esa vida anhelada por el moderno: una vida sin pasado, pues el pasado quedó abandonado en una Europa que se debatía, a su vez, por arrancárselo. Del norteamericano se puede decir que es la máxima realización de la Modernidad, del Mundo Occidental. Argentina no, la Argentina, como el resto de la América Hispana, fue el fruto de otro espíritu, el representado por el hispano que la colonizó. Un espíritu que, a la inversa del moderno, se empeñó en mantener su pasado; ese pasado contra el cual se pronunció el moderno, el occidental. Fue este empeño el que estableció la gran fisura entre España y ese mundo al cual se refiere Ortega cuando habla de Europa. Fue este mismo empeño en la América el que formó esos dos espíritus difícilmente conciliables que se hacen patentes en la América Sajona y la América Hispana. Por el logro de esta conciliación luchó la Argentina Hispana en el siglo XIX. Esta América trató de asimilarse los valores modernos expresados en la América del Norte con el mismo afán como España se empeñó en asimilar valores semejantes expresados en los que llama Europa. Fruto de ese afán es la Argentina con la cual se ha encontrado Ortega. Una Argentina que, al igual que toda la América Hispana, había luchado por asimilar el espíritu representado por Norteamérica y que se expresa en la frase de Sarmiento: "Seamos los Estados Unidos de la América del Sur". Sajonización buscada por la América Hispana con el mismo espíritu con que un español como Ortega anheló la germanización de España. Sajonización que en Hispanoamérica es también europeización tal y como para Ortega lo era la germanización. En este sentido se puede decir que de todos los países que forman la América Hispana, fue la Argentina la que alcanzó el mayor éxito. La lucha de Sarmiento por "europeizar", "civilizar" a la América alcanza un éxito tal que termina en esa situación en que la encuentra Ortega. Situación que le hace identificarla,

casi en lo general, con los Estados Unidos y extendiendo esta identificación a toda la América. Lo que ya no captó es esa angustia que sí capta, por ejemplo, un mexicano como nuestro Alfonso Reyes, esa angustia que a pesar del empeño puesto distingue a un argentino de un norteamericano. La angustia por la falta de un pasado, la angustia de sentirse un hombre sin raíces; esa angustia que no podía sentir un moderno. Angustia por estar fuera de la historia; la misma angustia del español al sentirse fuera de la historia que estaba haciéndose en Europa. La angustia del “desterrado”, del “arrojado” de la historia.

En este sentido, tanto Ortega como los hispanoamericanos coinciden en un afán más hondo, hispánico, no moderno, la conciliación histórica del pasado, presente y futuro sin renunciar a ninguno. Moderno, sí; pero sin renunciar a ser español; español, sí; pero moderno. Y decir español es decir ese mundo, al que quiso renunciar la modernidad, representado por Grecia, Roma y la Cristiandad. Mundo trunco al no asimilarse también la Modernidad. Eso era lo que había hecho el europeo; eso era lo que anhelaba España y la América Hispana. De aquí las reticencias, de la una y la otra, frente a Norteamérica por lo que representa como Mundo que había roto con el pasado, como renuncia a la historia en su dimensión pretérita. Norteamérica es sólo un modelo para la América Hispana en lo que se refiere al faltante moderno; no en lo que se refiere a renuncia del pasado. Por ello, buscando Ortega el mejor modelo de “europeización” española, una “europeización” que representase esa asunción, asimilación del pasado en el presente en la marcha hacia el futuro, se encontró con la filosofía alemana. Esa filosofía cuyo padre es Hegel. Lo mismo encontró la América Hispana en Ortega y la filosofía alemana por él divulgada. Es esta coincidencia, mejor dicho, esta unidad de espíritu, la que no supo ver Ortega. Sin embargo, a pesar de ello, su obra ha cumplido en América los fines para los cuales fue creada en España. Su obra, independientemente de sus intenciones, representará una etapa importante en la historia de la Cultura Hispanoamericana. Y, acaso, a pesar suyo, podrá ser apodado con todo derecho, *Ortega el Americano*.

Cuadernos Americanos. México, 1956, N°. 1

DE PASEO CON ORTEGA

ZAMORA BONILLA, Javier (dir.): *Guía del Madrid de Ortega*. Madrid: Comunidad de Madrid, 2011, 167 p.

ANTONIO GARRIGUES WALKER

La Guía del Madrid de Ortega, dirigida por Javier Zamora, es una guía buena, una guía útil, una guía “divertente” y, sin duda, una guía sorprendente. Descubre nuevas áreas y matices de la sensibilidad orteguiana y sobre todo relaciona esas ideas y matices con las realidades físicas de una ciudad como Madrid que siempre ha sido una ciudad compleja y enrevesada, pero sobre todo una ciudad que facilita y genera convivencia, posiblemente como ninguna otra, una ciudad en la que el maestro desarrolló su esplendor intelectual, una ciudad que amó y entendió profundamente.

Ortega tenía, entre otras muchas virtudes, una principal y determinante: la curiosidad intelectual que es propia sin duda de muchos intelectuales, aunque es difícil encontrar a nadie que le supere en este terreno. A Ortega le interesaba todo. Lo bello y lo feo. Lo verdadero y lo falso. Lo útil y lo inútil. Lo

local y lo global. Lo que le gustaba y lo que no le gustaba.

Se ha dicho, en este sentido, que a Ortega le interesaba sin duda el arte en todas sus manifestaciones pero que tenía una clara preferencia por la pintura y la poesía y un interés relativamente escaso por la música y el teatro. Se citan para demostrarlo sus propias afirmaciones: “Yo no entiendo nada de música. Sobre esto conviene que el lector se halle libre de dudas”. “Yo no voy casi nunca al teatro por razones que no es el caso enunciar”. Tomar estas afirmaciones al pie de la letra sería un grave error. Sabía de música y de teatro, quizás un gramo de sal menos que de otras muchísimas cosas, pero más, mucho más, que la gran mayoría de los intelectuales de su generación.

Escribió la “Idea del Teatro”, que es, si se quiere, una obra menor en comparación con las fundamentales, pero llena de reflexiones fascinantes. Ortega se empeñó en convencer a ese mundo de la necesidad de renovarse, de modernizar sus estructuras y sus ideas. En la guía que comentamos figura este mensaje directo: “Va siendo urgente conseguir que el teatro vuelva a ser algo vivo, fuerte, perturbador de los corazones inertes; un salto de agua al servicio de

Cómo citar este artículo:

Garrigues Walker, A. (2012). De paseo con Ortega. Reseña de “Guía del Madrid de Ortega”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (25), 205-206.
<https://doi.org/10.63487/reo.437>

Revista de
Estudios Orteguianos
Nº 25. 2012
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

la higiene moral, una ducha, un ejercicio, un combate". Y además fue a los teatros de Madrid más de lo que él acepta y no solo cuando venían compañías argentinas.

Igual sucede con el tema de su interés por la música. No entendía nada de música pero escribió "Musicalia" y "Apatía artística", además de comentarios extensos en *La deshumanización del arte*. Asistió a conciertos y conferencias con regularidad. Tuvo polémicas sobre la renovación de la música en la misma línea que las que tuvo sobre el teatro. Debatió con los expertos y los críticos de su época, especialmente con Adolfo Salazar, y se atrevió, con verdadera audacia, a acusar a Wagner de excesos dramáticos, "el melodrama llega en Wagner a la más desmesurada exaltación", y a identificar a Debussy con la nueva música, "desde él es posible oír música serenamente, sin embriaguez y sin llanto".

La curiosidad de Ortega no tenía, en verdad, ningún límite. Su capacidad para relacionar cualquiera de sus actividades, aún las más triviales, con pensamientos filosóficos o sociológicos es sencillamente admirable. Recuérdese el artículo de *El Espectador*, "Estética en

el tranvía". Nunca dejaba a su mente en paz. Seguía, a rajatabla, el consejo de que el cerebro es otro músculo que debe ejercitarse para mantenerlo vivo y alerta. Y nunca se agotaba en este ejercicio.

La guía que comentamos es en este sentido fascinante. El Palacio del Senado era para Ortega una institución representativa de la "vieja política". Llevaba a sus alumnos a Vicálvaro para hablarles y explicarles la forma y la esencia de la tierra castellana y también a Baztán cuyo palacio era para el filósofo un símbolo del racionalismo ilustrado. Las cumbres del Puerto de Navacerrada inspiraron muchos de sus pensamientos y entre ellos los que incorpora a "La pedagogía del paisaje" en donde llegó a sentenciar "dime el paisaje que vives y te diré quién eres".

Yo he tenido la oportunidad de andar con pausa alguno de los recorridos que sugiere la guía y puedo garantizar que merece la pena porque enriquece la mente y hace amable el ejercicio físico. Y, por si fuera poco, leer la guía entera es leer un resumen habilísimo de las admirables obras completas recién editadas.

BESO Y PUÑAL. A LA BUSCA DE UNA MEDITACIÓN DE DON JUAN

ORTEGA Y GASSET, José: *Meditazioni su Don Giovanni*, edición e introducción de Lia Ogno. Florencia: Le Lettere, 2009, 111 p.

JOSÉ M. SEVILLA

Ya desde la primera mitad del siglo XX, la “fortuna” de Ortega en Italia ha estado ligada a la fertilidad de traducciones y ediciones, como las debidas a Lorenzo Giusso (1936), Salvatore Battaglia (1943), Carlo Bo (1944), Sergio Solmi (1945) o Franco Meregalli (1946), por citar sólo a algunos. Esta fortuna se ha visto incrementada en las últimas décadas gracias al interés –vertido también en monografías y ensayos– que le vienen prestando notables hispanistas y estudiosos de Ortega, como el mismo Meregalli, Gualterio Cangiotti, Luciano Pellicani, Armando Savignano, Lorenzo Infantino, Giuseppe Cacciatori, o Francisco José Martín –por citar sólo a otros pocos. Éste último, profesor titular de Literatura Española en la Universidad de Turín y reputado especialista en pensamiento hispánico contemporáneo, además de responsable en España de un par de colecciones en Biblioteca Nueva, dirige en Italia la interesante serie de filosofía y literatura “Siglo XX Piccola Biblioteca Ispanica” para la Casa Editrice Le Lettere. La decidida dirección de Martín y el empeño de Lia Ogno, como cuidadosa traductora y editora literaria, han propiciado la publicación italiana de esta antología de textos orteguianos sobre Don Juan,

arropados bajo el título *Meditazioni su Don Giovanni*.

Lia Ogno, profesora de Lengua y Traducción Española en la Universidad de Siena, ha traducido al italiano a autores españoles e hispanoamericanos, así como de lengua portuguesa. Sus buenos conocimientos de Ortega y del tema Don Juan quedan patentes en la equilibrada “Introduzione” (pp. 7-42) a estas “meditaciones”, de indudable interés para el lector italiano. Ogno sabe bien del valioso contenido filosófico e histórico que cuidadosamente vierte a su propia lengua, y también del problematismo historicista en torno a este símbolo español y universal. De hecho, su Introducción constituye a la vez un análisis de la leyenda de Don Juan y una demostración tanto de las “etapas fundantes y constitutivas del mito” en España, como del despliegue europeo de nuevos elementos engrosadores de la leyenda; sin olvidar la referencia a principales interpretaciones de Don Juan. Mas no por tanta genealogía del mito queda relegada a menos su dedicación a la original y, sabido es, polemizadora y polémica interpretación de Ortega, a la que Ogno dedica toda la segunda mitad (pp. 22-37) de su estudio, articulada ésta en tres propuestas metodológicas: 1) ubicar el interés por Don Juan dentro del núcleo de la filosofía de la *razón vital*; 2) mostrar que Ortega reflexiona principalmente, más que acerca de la figura literaria, sobre el papel del heroísmo existencial que porta el símbolo en la contemporaneidad (“nuestro tiempo”); y 3) rastrear el proyecto y el “horizonte” de una “Medita-

Cómo citar este artículo:

Sevilla, J. M. (2012). Beso y puñal. A la busca de una meditación de Don Juan. Reseña de “Meditazioni su Don Giovanni”. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (25), 207-212.
<https://doi.org/10.63487/reo.438>



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° 25. 2012
 noviembre-abril

ción” programada por Ortega pero no madurada (salvo que se considere un plan de ella su “Introducción a un «Don Juan»”, 1921). Esta última pretensión anima la selección de textos, sin intencionalidad “reconstructiva” del pensamiento sobre Don Juan, sino sólo de “rastrear el horizonte de una textualidad no lograda”, en fin, de agavillar “una pluralidad de recorridos que han tenido todos origen, de hecho, en esa meditación que falta” (p. 27). Se entiende, por tanto, que el título otorgado a esta recopilación contenga el plural “Meditazioni”, en vez del singular “Meditazione”.

Ogno reubica el interés orteguiano por Don Juan dentro del programa de las “Meditaciones”, inauguradas en 1914 con *Meditaciones del Quijote*, sin que prosperasen las otras nueve más anunciadas por entonces. En efecto, una de ellas tendría que haber sido la dedicada a Don Juan; con lo cual, lo más cercano a este proyecto cabe hallarlo en la “Introducción a un «Don Juan»”, como “con las debidas reservas” ha propuesto el hispanista Inman Fox. Un argumento de forma sería que, en la primera edición de *Teoría de Andalucía y otros ensayos* (1942), el trabajo incluido sobre Don Juan –publicado originalmente en tres artículos de *El Sol* en 1921– se denominaba “Meditación de Don Juan”, pero a partir de la segunda edición en 1944 se tituló definitivamente “Introducción a un «Don Juan»” (cfr. “Notas a la edición”, VI, 973). El argumento de contenido se halla en el tema de la propia *Introducción* de Ortega.

El trazo del proceso evolutivo del mito en España corre, obviamente, desde la matriz barroca en el siglo XVII de *El*

burlador de Sevilla y Convidado de piedra de Tirso de Molina, hasta la reconversión romántica del decimonónico *Don Juan Tenorio* de José Zorrilla; y desde el *Don Juan* de Azorín, por ejemplo –y entre otras muchas imágenes referibles–, hasta recepciones más cercanas como las de G. Torrente Ballester, R. J. Sender, L. Riaza o J. R. Morales. No se debiera olvidar la obra teatral de José Luis Alonso de Santos *La sombra del Tenorio*, estrenada en 1994, monólogo de un viejo actor secundario encasillado en el papel de Ciutti, y que está vetado de una meditación del humanismo trágico. La atracción de los ensayistas españoles por el mito de Don Juan –como, además de Ortega, por ejemplo: Bergamín, Castro, Marañón, Madariaga, Zambrano, etc.– permanece vigente en la actualidad, según muestran, por ejemplo, estudios como el filológico e histórico de Francisco Márquez Villanueva *Orígenes y elaboración de “El Burlador de Sevilla”* (1996), o ensayos como el filosófico de José Lasaga Medina *Las metamorfosis del seductor* (2004), que habría que destacar, no sólo cual ítem bibliográfico, como destacadas están obras de estudiosos italianos: así, de Arturo Farinelli (1896), del crítico literario Giovanni Macchia (1991) o del filósofo Umberto Curi (2002). En verdad, la literatura secundaria sobre Don Juan llega hasta hoy, tan prolífica e ingente, convertida en un subgénero metadonjuanesco, que nos obliga a recordar cómo ya Ortega se lamentaba de que la mayoría de intérpretes erraran al no advertir la verdadera esencia (drama vital) de Don Juan.

En esta edición italiana se han compaginado textos de indudable trata-

miento donjuanesco, como son la ya antes referida “Introducción a un «Don Juan»” –título principal sobre el que, irremediablemente, pivota el resto de la selección– y “La estrangulación de «Don Juan»” –artículo publicado en 1935, motivado por las representaciones teatrales del *Don Juan Tenorio*–, con otros extractos que, con ser importantes dentro de la obra de Ortega, poco vienen a aportar a la interpretación de Don Juan con su par de referencias al tema, como es el caso de “Muerte y resurrección” y “Meditación del Escorial”, pertenecientes respectivamente a *El Espectador* II (1917) y VI (1927). Cosa distinta sucede con “Amor en Stendhal”, la segunda (1926) de las tres series de artículos sobre el amor recogidos en el volumen *Estudios sobre el amor* (1939), texto al que, por “uniformidad” con los demás, Ogno se ha permitido bautizar como “Don Giovanni, o dell’amore”; y con el capítulo VI de *El tema de nuestro tiempo* (1923), titulado “Las dos ironías, o Sócrates y Don Juan”. Aun siendo fugaz la aparición de la mítica figura en estos dos textos, su selección resulta acertada y oportuna: en el primero porque Ortega plantea cómo “la oposición” entre Stendhal y Chateaubriand se entiende bien *desde* “el punto de vista del donjuanismo”; y en el segundo texto porque Don Juan simboliza para Ortega la ética basada en la plenitud de la vida, la rebeldía contra la moral del racionalismo que ha desconsiderado la vida –la misma moral que condena a Don Juan dentro y fuera del escenario–, y un abanderado de la razón vital. Si “el tema de nuestro tiempo”, como

expone Ortega en su crítica de la razón moderna, consiste *en someter la razón a la vitalidad*, y la “misión” del tiempo nuevo y de la generación a la que Ortega se dirige es, precisamente, la de invertir la relación de subordinación de la vida a la cultura, no resta entonces mejor colofón que el que, con sabor nietzscheano, ofrece Ortega al concluir su capítulo (v. III, 593).

La originalidad española de la leyenda se enriquece con el valor que alcanza desde figura local a personaje transnacional, de símbolo de la modernidad contradictoria (cuya primera imagen completa la modela el Barroco) a héroe de épocas nihilistas. Don Juan es –dicho con una categoría de la *Scienza nuova* (1744) de Vico– un *universal fantástico*, contenedor experiencial de aspectos primordiales de la vida humana. Su valor no recae tanto en la extensión de características propiciadas por innumerables autores (Molière, Baudelaire, Byron, Pushkin, Camus, Saramago, etc.) ni en las muchas interpretaciones ya referidas. Su verdadera valencia universal consiste en ser un “carácter poético” (esencia de los mitos, fábulas y leyendas); un símbolo o figura en que la fantasía creadora y el ingenio han concretado aspectos comunes de la naturaleza humana. Caracteres heroicos mitológicos, como Hércules (que concreta en un particular el universo del trabajo, sin *abstracción* reflexiva del concepto “esfuerzo”), Orfeo (simboliza la idea de fundación), Aquiles (la idea de valor asociada a los hombres fuertes), Ulises (la prudencia, común a los hombres sabios), etc., comprenden una razón común de un grupo de individuos; o bien caracteres poéticos litera-

rios, como Don Quijote, Hamlet, Fausto, Frankenstein, Jekyll-Hyde, Dorian Gray, Ahab, etc., figuras que persiguen trágicamente ideales inalcanzables, mantienen el valor legendario en la definida y cerrada –dígase “completa”– unidad de la figura –sea mítica sea literaria– cuyo núcleo es un fuerte universal concreto (y no un universal abstracto o concepto racional). Don Juan comparte ese aspecto en común con ellos, pero posee *además* una característica propia que define el valor específico de su leyenda en la *apertura* a una multiplicidad de caracteres que lo conforman (y a veces hasta deforman) a lo largo de la historia; de este modo constituye un universal poético que contrae en sí una perspectiva existencial de la vida (que, como le sucede al hombre moderno, se refleja a sí misma como un enigma) y a su vez todo un multiverso de existencias vividas, imaginadas y poietizadas, e interpretadas acerca del propio Don Juan. Como la realidad misma, Don Juan es un carácter problemático, uno y múltiple. Su figura simbólica amalgama muchas figuras generadas históricamente a partir de una misma raíz. Más que un patrón o modelo reproducible, el tema de Don Juan es *un fondo* del que cada uno extrae su forma e imagen, una figura simbólica con un “inmortal poder de germinación” capaz de florecer en toda una época (VI, 184).

Es propósito de una “meditación” el llevar lo profundo a la superficie (y no a la inversa). Es intención de Ortega hallar la verdadera esencia de Don Juan, su sentido (ontológico) más allá de las tópicas caracterizaciones. Las interpretaciones orteguianas de Don Juan tienden a sutilizar el equívoco

sentido de inmoral que lo acompaña, y a exactar en cada ocasión la imagen de un héroe ético de la *razón vital*. De hecho, los trazos de filosofía mundana y vital donjuanesca –que incluyen la inversión de la “inmoralidad”– han aparecido normalmente en los periódicos, bajando a la rumorosa plazuela antes de ubicarse en volúmenes destinados al silencio de las bibliotecas. Antes de hacerlo en la academia, el Don Juan de Ortega pugna en la calle por defender el honor del que le dota nuestro tiempo. Ciertamente es que Ortega siempre ha justificado su actividad filosófica inserta en la circunstancia y la epocalidad que le eran propias; y sus circunstanciales y fragmentadas *meditaciones* de Don Juan son un claro ejemplo: éstas se hallan vinculadas a la propia circunstancia filosófica de Ortega y en el entorno de su problematización y crítica de la Modernidad (al menos de la faz dominante de ésta: el racionalismo), del crepúsculo vespertino de la razón pura y del idealismo trasnochado, lo que exige una nueva actitud *matinalista*, la “voluntad de mediodía” que tantas veces resuena en Ortega, con dulce sabor goetheano unas y ácidamente nietzscheano otras. De hecho, la figura heroica del Don Juan de Ortega nos hace pensar en *Aurora* de Nietzsche y el inicio de su lucha contra la moral de la renuncia a sí mismo, en el *contraideal* de *Así habló Zaratustra*, en la crítica a la modernidad en *Más allá del bien y del mal...* No postulamos con ello que *el Don Juan* orteguiano sea semejante a la opaca imagen del “Don Juan der Erkenntnis” de Nietzsche (cfr. *Morgenröte*, IV), sino, por el contrario, que su inversora refor-

mulación de Don Juan encarna nihilismo y vitalismo nietzscheanos. El ínclito Don Juan, *seduciendo* la realidad no trata de hallar en el mundo fines inalcanzables; y *burlando* permanentemente se juega la vida sólo por el propio honor de su íntimo y problemático ser. Ese *heroísmo moral* que Ortega nos desvela es propio del trágico “héroe sin finalidad”; el “heroísmo negativo de Don Juan” (VI, 287, 186). Contra la mayoría de intérpretes, Ortega no considera al burlador sevillano un veleidoso e inconsciente robacorazones, ni un “sensual egoísta” o “un botarate”, sino un “terrible símbolo de una simiente trágica” incubada dentro de todos los hombres. Por ello, Don Juan *burla* con plena conciencia: es un negador de los ideales establecidos y de las pretendidas verdades absolutas y eternas. Su burla, en el fondo, manifiesta la conciencia de que nada resulta vivible ni pensable *sub specie aeternitatis* sino, por el contrario, *sub specie instantis*. El transgresor individualista lucha él solo contra la inmovilidad de la sociedad, la moral y las leyes del rebaño, por eso no busca liderar bandería, sino sólo seducir el instante, conquistar lo problemático. Arte de seducción consistente en –como sugiere Kierkegaard– seducir sin ser seducido. El heroísmo donjuanesco se concentra, así, en el hecho de que, a pesar de saberse condenado a una vida de cesación, éste no cesa en su empeño e insiste en el *quehacer* de la vida en juego. Voluntad de querer; voluntad como amor. En este sentido, Don Juan comparte el carácter de héroe melancólico con Don Quijote: voluntad de esfuerzo aun no alcanzando a

saber *lo que conquista con sus trabajos*, como Don Juan no sabe lo que realmente conquista con sus seducciones: son seres heroicos porque se esfuerzan en serlo.

Don Juan exalta los valores vitales y mantiene a toda costa una existencia independiente –elegida conscientemente– y auténtica –fiel a sí–: “individuo, propietario de sí mismo, autor y responsable de sus propios actos” (V, 379). Además de “un hombre sin nombre” (*El Burlador de Sevilla*, I, 15), Don Juan es el puro contraste, el drama humano conformado de opuestos: “beso y puñal” (VI, 189): la muerte como “fondo esencial” de la vida y el esfuerzo de vivir la existencia propia bajo el lema “*tan largo me lo fiáis*”; la jovial figura galana que lleva aneja como dramática sombra “la trágica silueta de la muerte”, lo que dota a esta “figura de altísima moralidad”, propia del individuo al que sólo le queda ser “consecuente con su corazón” (VI, 198, 287). Tal es la figura que nuestro filósofo reivindica, acorde a un tiempo sin ideales, de valores agónicos y ausencia de intimidad (y, por tanto, de *fidelidad* a uno mismo); presente, quizás, la idea de la voluntad que, necesitada de una meta, prefiere querer la nada a no querer, como nos recuerda Nietzsche en su *Genealogía de la moral*.

Es verdad que Ortega no nos deja ninguna nueva versión del *mito*, aunque nos lega algo mucho más valioso, como es una clara reflexión filosófica acerca de su rol en nuestra contemporaneidad, pues bien cierto es que toda época necesita de su Don Juan: “un símbolo esencial e insustituible de ciertas angustias radicales que al hombre congo-

jan, una categoría inmarcesible de la estética y un mito del alma humana” (VI, 188). No hay duda de que las *Meditazioni su Don Giovanni* ayudan a com-

prender mejor parte de esa necesidad, a la vez que contribuyen a dotar de otro rico matiz la presencia de Ortega en la cultura italiana.

LA FILOSOFÍA DE ORTEGA. ENTRE EL NAUFRAGIO Y LA RAZÓN

MARTÍNEZ CARRASCO, Alejandro: *Náufragos hacia sí mismos. La filosofía de Ortega y Gasset*. Pamplona: Eunsa, 2011, 256 p.

JUAN MANUEL MONFORT PRADES

ORCID: 0000-0003-1381-3687

Fruto de sus investigaciones doctorales en torno a la filosofía de Eugenio d’Ors y Ortega y Gasset, el profesor de Navarra, Martínez Carrasco, lanza al público un nuevo trabajo sobre la filosofía del gran representante de la Escuela de Madrid. Su intención principal es ofrecer a los lectores una introducción al pensamiento maduro del madrileño a través de tres grandes campos de trabajo: la metafísica, el conocimiento y la verdad. Estos temas conforman los tres capítulos del libro, que vienen acompañados de una introducción y de una conclusión que pretenden dar un marco orientativo a la lectura.

El problema de la verdad es el asunto que da unidad a toda la investigación y éste en dos planos bien definidos: por una parte el problema de la verdad en cuanto objeto de conocimiento y, por otra, el problema de la verdad como orientación radical de la vida personal. El autor, con una gran agudeza, deriva del primero al segundo a la vez que recorre los conceptos imprescindibles de

la filosofía de Ortega, dedicando al último unas interesantes reflexiones que ocupan la mayor parte del libro.

El primero de los capítulos se dedica a la estructura última de la realidad. El autor presenta con acierto complejos conceptos orteguianos de forma interconectada como son: principio, conciencia, vida, ejecutividad, etc., logrando en unas breves páginas introducir al lector en la metafísica de Ortega. A partir del concepto de “principio” se desgranar el idealismo y el realismo, los cuales dejan paso a una nueva propuesta encarnada en la metáfora de los *Dii consentes*. Con la crítica de los sistemas anteriores se abre una tercera vía en la relación sujeto-objeto, especialmente contra el idealismo, gran caballo de batalla del madrileño.

Para Ortega, el acto de conciencia ni es el sujeto ni sólo el sujeto, es la constitutiva apertura del yo a lo que no es él, el ámbito de manifestación del objeto al sujeto, el lugar donde sujeto y objeto se encuentran en mutua coexistencia, una mutua coactuación. Esto es precisamente, según el autor del libro, lo que busca expresar el concepto de “ejecutividad”, el cual sufre un importante proceso de maduración a lo largo de los años de su producción intelectual derivando finalmente hacia la idea de “vida”. En defini-

tiva, a partir del examen de la postura idealista, logra Ortega los principios fundamentales de su propia filosofía, la cual se condensa en el concepto de “vida” al intentar darle precisión y rigor intelectual. El carácter fundamental de la vida es la ejecutividad, es decir, un hacer del hombre sobre los objetos y que éstos actúen sobre él, la vida humana concreta queda fijada como la certeza absoluta de la que el resto de certezas se derivan.

El profesor de Navarra dedica varios apartados a profundizar en la idea de “vida” para poder hacer más explícita la metafísica de la vida humana. En primer lugar, insiste en cómo Ortega deja de lado la idea de “conciencia” a favor de la “vida” para evitar reminiscencias idealistas. En segundo lugar, profundiza en la frase: “yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo”, en ella identifica el primer yo con la vida, de lo que surgen interesantes derivaciones. Por último, aparece la vida como mirada configuradora del mundo, contexto en el que introduce análisis sobre la perspectiva o conceptos tan sugerentes como el de “contorno” u “horizonte”.

El segundo capítulo lleva por título “El conocimiento”. Si en el primero se habla del fundamento del conocimiento, ahora se trata el proceso del conocer, lo que exige traer a colación la intuición, más allá de la sensación y de la construcción. Intuición y conocimiento conceptual son las dos caras de una misma moneda, lo patente y lo latente, lo dado y lo oculto; al conocer se intenta precisamente iluminar esa parte oculta de las cosas a partir de la presencia revelando así la verdad de las mismas.

Buscando el rigor en su presentación, el profesor de Navarra reconoce que en cuanto al conocimiento conceptual cabe distinguir dos perspectivas diferentes: un aspecto constructivista y utilitario, y otro donde la realidad latente en la intuición se hace también de algún modo presente en su modo de ser propio. Observa el autor que ambas propuestas son interdependientes debido a que la sola intuición es insuficiente y a la vez la conceptualización depende de la intuición. Ambos son necesarios en la búsqueda que el hombre realiza de la verdad.

La tercera y última parte del libro se consagra a la verdad y la salvación, de forma que se realiza un tránsito desde la verdad del conocimiento a la verdad del ser personal, la cual mueve todos los intereses y quehaceres humanos. Una vida plenamente humana exige descubrir la verdad de lo que nos rodea, pero especialmente exige descubrir la verdad sobre nosotros mismos.

Con toda probabilidad se inserta aquí la sección de mayor interés del trabajo de Martínez Carrasco, al dedicar un buen esfuerzo a un tema tan espinoso en Ortega como es el “fondo insobornable” o, lo que es lo mismo, la vocación. Partiendo de la diferenciación entre un yo profundo y un yo real o presente, explica la dinámica entre ambos mediante la cual el primero es motor del segundo y la vida se convierte en tragedia al tener el hombre que elegir ser fiel o no a sí mismo.

Es un esfuerzo constante por verificarse, por salvarse, por hacer patente su verdad ante una situación originaria de desorientación. Éste sería el nivel más fundamental y radical de la verdad en el

pensamiento orteguiano, el paradigma de toda otra verdad.

Cuál es el origen del fondo insobornable es un tema abierto en la filosofía de Ortega y el autor parece presentarlo con buen criterio. Aunque pudiera parecer por el vocabulario que Ortega utiliza que es un concepto que remite a la existencia de Dios, es cierto que Ortega no aborda esta posibilidad y deja un camino abierto a sus intérpretes, no remite a una realidad trascendente y ello marca el carácter de su pensamiento. La salvación debe entenderse como un esfuerzo filosófico de ensimismamiento, de toma de conciencia ante la realidad humana.

El esfuerzo deportivo, la constancia y la claridad se convierten en valores superiores, mientras que la consecución del verdadero ser del hombre pasa a un segundo plano al ser más una motivación que una realidad alcanzable.

Interesante labor de investigación, en definitiva, la realizada por Martínez Carrasco sobre la verdad en Ortega que nos remite a un campo más amplio, el del conjunto de la filosofía orteguiana. Sugere en su planteamiento, se adentra también en la presentación de contradicciones y temas abiertos que abundan en la obra del filósofo madrileño.

EPISTOLARIOS DE TRANSFONDO ORTEGUIANO

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, 354 p.

DIEGO NÚÑEZ

Esta edición recoge la correspondencia inédita entre María Zambrano (1904-1991), y Pablo de Andrés Cobos (1899-1973). Son en total setenta y cuatro cartas, cuarenta y una de la primera, enviadas desde su exilio en Roma y en “la choza” de La Pièce (cerca de Ginebra), y treinta y tres del segundo, escritas en su exilio interior en Madrid, desde su dura condición de represaliado y “expelido”, como él mismo se autodefinía. Muchas de ellas,

como señalan los editores, son de profunda intensidad, nos ayudan a conocer los pliegues de tan ricas personalidades, que ponían en esas cuartillas en blanco su alma al descubierto (p. 17). En efecto, las cartas son, ante todo, documentos humanos; por su naturalidad, por estar dirigidas a una persona cercana, constituyen testimonios muy vivos de los autores que las escriben. Nos acercan mucho a ellos, a su entorno más inmediato, a su mundo personal. Las cartas son los escritos más auténticos y reales, los que mejor nos sitúan en la época de sus autores, como así se puede comprobar en el libro que comentamos.

Pablo de Andrés Cobos, maestro nacional, discípulo del padre de María (Blas Zambrano) y admirador de Antonio Machado, fue una personalidad sincera y comprometida. Su paso por diversas prisiones franquistas entre 1936

y 1940, su apartamento de la enseñanza oficial, su padecimiento de frecuentes penurias físicas y sobre todo morales, le hizo sintonizar “cordialmente” con María Zambrano, no sólo exiliada sino que por esas fechas de finales de los sesenta decía sentirse “ermitaña”, casi reclusa y rodeada de soledad. El contexto intelectual originario de Cobos aparece gráficamente dibujado en estas palabras que escribe a su interlocutora: “Mi artículo «D. Blas y D. Antonio en Segovia» se va a publicar al fin en *Índice*. Espero que les guste a Ud. y a cuantos vivieron aquella buena época segoviana; me parece imposible evocar el Segovia de aquellos días sin centrar la evocación en esas dos grandes figuras, que le daban tanto carácter como cualquiera de sus monumentos capitales” (p. 91).

Por su parte, María Zambrano nos abre las claves de toda su filosofía, de manera sintética y espontánea, en una carta del 26 de diciembre de 1971: “Desde la primera línea que yo haya escrito... pido, clamo por un saber más amplio en el que la conciencia, la Razón, haga suyos otros saberes irrenunciables como los de la poesía, las religiones, la mística..., en fin que el conocimiento torne a recoger la revelación, las revelaciones todas”. Y poco antes señala: “En cierto modo he ido ofreciendo (a lo largo de mi obra) una suerte de Teoría del Conocimiento más amplia, de más dimensiones que la que me dieron” (p. 264).

En otra ocasión, en una carta del 24 de agosto de 1957, nos confiesa abiertamente: “No puede Ud. imaginarse cómo se siente andando por el Mundo esta ausencia –y menos mal si sólo es ausencia– de apoyo, estímulo, solidaridad. Es

uno de los elementos y no el menos importante, del desconocimiento en que se tiene todo lo español. Nadie puede imaginar lo que supone y lo que cuesta romper la barrera, aunque sea en un punto; hacer que se abra no una puerta, sino una rendija. ¡Bien que lo sé! Porque nos falta por completo la «plataforma nacional», el estar sostenidos por un País, por una conciencia nacional” (p. 87). Sin duda, la pensadora de Vélez-Málaga está poniendo el dedo en la llaga de uno de los problemas endémicos y fundamentales de nuestro país: la falta de una conciencia nacional unida e integrada, de una conciencia nacional bien vertebrada que sepa poner el concepto de Estado nacional por encima de los distintos particularismos e ideologías. Recuerdo en este sentido que cuando le dieron a Jean-Paul Sartre el Premio Nobel de Literatura en 1964, yo me encontraba en París, y pude comprobar *in situ* el tratamiento que los medios institucionales, incluido el propio De Gaulle, dieron a la noticia. Sartre andaba entonces proclive a la tendencia comunista pro-china, pero en esos medios se resaltaba que, antes que comunista, Sartre era francés, y que el honor del Premio implicaba a toda Francia. Por el contrario, unos años antes, en 1956, se le concedió el mismo Premio a Juan Ramón Jiménez. La prensa del Régimen acudió a la peregrina e incoherente fórmula de la “confabulación judeo-masónica-comunista internacional”, enfatizando que ésta también se había infiltrado en el Jurado, y, claro está, se lo dieron a “un rojo”. Por desgracia, la conciencia española contemporánea ha vivido siempre escindida, dividida en bloques irreconciliables que

todo lo ideologizan, en un clima de permanente guerra civil intelectual, trasunto de la realidad social del país. En este contexto, las ideas no ejercen su cometido principal, que es la ampliación del conocimiento; se utilizan simplemente como meras armas de combate ideológico. Al hablar de guerra civil, siempre se piensa en la del 36. Pero antes tuvimos otras, en seguimiento continuo, como la de sucesión tras la muerte de Carlos II, la llamada de la Independencia contra los franceses o las tres guerras carlistas. Por eso, Vicens Vives, al referirse a la del 36, la denominaba la de “los Tres Años”.

Este libro que reseñamos nos hace reflexionar, pues, sobre el drama histórico del liberalismo español. Desde el punto de vista político, Azaña pronunció en 1931 en el Ateneo de Madrid una frase muy lúcida: “Al liberalismo español le ha faltado siempre una base social de poder”; y en el plano mental, la polarización de la conciencia nacional era tal que estas personas no tenían cabida dentro de los avatares de nuestra Historia. No había un espacio intelectual para su postura, presidida por el afán de libertad y tolerancia. Siempre andaban confinados en la heterodoxia, en la marginación o en el exilio.

Tanto María Zambrano como Pablo de Andrés Cobos fueron víctimas injustísimas del desajustado proceso histórico de nuestro país.

La lectura de este epistolario es en suma muy recomendable. En él hay datos que contribuyen eficazmente a conocer mejor las biografías de los dos protagonistas, sus intereses intelectuales, sus juicios sobre las principales figuras de la vida cultural coetánea, tanto del exilio como del interior, y el largo proceso seguido por Pablo de Andrés hasta que consiguió la pensión de orfandad a favor de Araceli Zambrano, una ayuda económica que era vital para ambas hermanas. Las cartas van acompañadas de valiosas anotaciones, apéndices e índices onomásticos, gozando en su conjunto la obra de una amplia y sólida documentación. La edición es primorosa y muy cuidada, lo que hoy es de agradecer. La obra cuenta además con un excelente Estudio Preliminar a cargo de Fernando Hermida sobre “Pablo de Andrés: biografía de un maestro machadiano”. Este tipo de estudios constituyen, en definitiva, una base empírica preciosa para abordar Historias más generales en torno al pensamiento español del siglo XX.

DEL AMOR Y LA VIDA EN JULIÁN MARÍAS

HIDALGO NAVARRO, Rafael: *Julián Marías. Retrato de un filósofo enamorado*. Madrid: Rialp, 2011, 230 p.

JUAN MANUEL MONFORT PRADES

ORCID: 0000-0003-0992-6275

Cuando Ortega escribió *Meditaciones del Quijote*, se refirió a éstas como “ensayos de amor intelectual”. Indicaba el filósofo madrileño en el que fue su primer libro publicado que “hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla, para que logre esa su plenitud. Esto es amor –al amor a la perfección del amado” (I, 747). El libro que recientemente ha publicado Rafael Hidalgo hace de Julián Marías un personaje que escucha, medita y vive las palabras de Ortega, de ahí que el título refiera al vallisoletano como un filósofo enamorado. Un pensador que en la última etapa de su vida acaba definiendo al ser humano como criatura amorosa, palabras que entroncan directamente con las propuestas de Ortega.

Podría preguntarse el lector si puede tener algo que aportar un libro de corte biográfico sobre Marías tan sólo tres años después de la reedición en un solo volumen de sus tres tomos de *Memorias*, tras la lectura del trabajo de Hidalgo la respuesta no puede ser más que afirmativa. Esta nueva publicación presenta a Marías desde sus “amores” principales, desde sus circunstancias más cercanas, ya sean otras personas o la misma nación española.

El amor del que hablaba Ortega permitió a Marías adueñarse de sí mismo y saber a qué atenerse respecto a la circunstancia, le permitió dar razón de ella, sintió, en definitiva, que amar era su destino más íntimo y la forma más auténtica de ser fiel a su vocación. Buscar llevar las cosas a la plenitud de su significado de forma incansable, siempre haciendo todo lo posible e incluso algo más, se convirtió en el programa de vida de Julián Marías.

Rafael Hidalgo capta perfectamente esta perspectiva y la expresa de forma magistral en algo más de doscientas páginas, lo cual permite hablar de una acertada introducción a la vida de Marías, aunque también de un acercamiento al pensamiento de éste, ya que ambas dimensiones son inseparables en su persona.

Los sucesivos capítulos que presenta el autor podrían representar diferentes vertientes del amor que en Marías fluyen hacia el exterior de su ser. La filosofía, su esposa, sus enemigos, sus amigos, España y la vida eterna son el objetivo de las reflexiones de este trabajo, todas ellas dimensiones del amor que Julián Marías vivió de forma intensa.

La filosofía o el oficio del pensamiento es uno de los amores principales de Marías. Si Ortega afirmaba que el ser humano es un animal verdávoros, Julián Marías convirtió esta característica en un estandarte personal al colocar la verdad como piedra angular de toda su existencia desde la niñez. Puesto que la verdad se desvela y se conquista, el esfuerzo del filósofo por abrazarla no tiene

Cómo citar este artículo:

Monfort Prades, J. M. (2012). Del amor y la vida en Julián Marías. Reseña de “Julián Marías, Retrato de un filósofo enamorado” de Rafael Hidalgo Navarro. *Revista de Estudios Orteguianos*, (25), 217-219. <https://doi.org/10.63487/reo.441>



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 25. 2012
noviembre-abril

fin e incluso en los últimos días de su vida era capaz de expresar ese deseo de verdad que nos hace humanos. La pasión por ésta le sobrevino desde la niñez, pero la desarrolló de manera superlativa ante la posibilidad de estudiar con aquellos que pudieron formar la Facultad de Filosofía más importante de Europa: Ortega, Zubiri, Besteiro, Gaos, Morente, etc.

Fue en aquella facultad donde conoció a Lolita, quien se convertiría en su esposa en 1941. La entrega mutua y completa de ambos permite a Marías descubrir el valor del amor personal y exclusivo, lo que inspirará algunas de las páginas más bellas de sus *Memorias*. Para Marías, el amor de pareja implica renunciar a un proyecto personal de vida a favor de un proyecto comunitario en el que la persona está dispuesta a salir de sí misma para buscar la felicidad del amado o amada. Cuando Ortega insistía en la importancia de conceptos filosóficos como ensimismamiento y alteración, Marías los convertía en vida cotidiana aplicándolos a multitud de aspectos, por supuesto también al matrimonio. La muerte relativamente temprana de su mujer, la pérdida de su hijo Julián y tantos otros acontecimientos familiares ponen a prueba constantemente el sentido de la palabra “amar” en la vida del filósofo.

Otra de las vertientes del enamoramiento de don Julián fue el compromiso con la libertad y el rechazo de la violencia que manifestó durante la Guerra Civil. Rafael Hidalgo insiste en la delicadeza que Marías siempre tuvo con aquellos que le traicionaron tras el conflicto fratricida fruto de envidias y

celos, traición que le valió un tiempo en prisión al ser acusado de forma injusta por personas que en otro momento eran compañeros de curso en la Universidad. Si bien Marías en sus *Memorias* nunca hizo referencia explícita a aquellos que le denunciaron guardando un silencio respetuoso a sus personas, Javier Marías dio detalles de los susodichos en sus trabajos literarios, lo que permite al escritor de este libro hablar abiertamente de los mismos. Julián Marías fue un hombre enamorado de su circunstancia, de toda ella, por lo que también buscó el bien de aquellos que le injuriaron y quisieron destruirlo, demostrándolo al no hacer comentarios sobre ellos cuando tuvo la oportunidad de dejarlos en evidencia.

Es el capítulo cuarto el que puede atraer más la atención de los lectores. Con gran acierto el autor hace un repaso de aquellos amigos en el plano intelectual más relevante para Marías: Ortega, Zubiri, Gaos, Morente y Unamuno. Con unas breves pinceladas dibuja Rafael Hidalgo la relación que unía a Marías con cada uno de ellos destacando tanto aspectos personales como filosóficos. De Ortega destaca no sólo la relación maestro/discípulo que unió a ambos personajes, sino también la amistad que se tejó entre ellos, especialmente en los últimos años de vida del madrileño. Los años de juventud fueron los más intensos en cuanto a la relación con Zubiri, el filósofo vasco dirigió su tesis doctoral y le acompañó en sus estudios de filosofía aunque más tarde Marías no ocultó sus discrepancias y también decepciones personales respecto a él. Los encuentros con Gaos en México, la función “posibilitadora”

de Morente en la Universidad española y la amistad literaria con Unamuno concluyen una interesante panorámica de aquellos que forjaron la personalidad del filósofo de Valladolid.

No se puede hablar de los amores de Marías y eludir una palabra: España. Si para Ortega España se convirtió en la preocupación principal de su trayectoria intelectual, Marías heredó de Ortega esta sensibilidad. Fue en la Transición y en los primeros años de democracia cuando más necesidad había en España de pensadores que inspiraran confianza y seguridad en la ciudadanía y Marías, sobreponiéndose a la muerte de su mujer, intentó poner de su parte todo lo posible por ayudar a su país a alcanzar la estabilidad y la democracia deseadas.

Finalmente, entre los destinatarios del amor de Marías no puede olvidarse al mismo Dios que según su fe le dio la existencia. La renovación de la Iglesia católica con el Concilio Vaticano II y la posibilidad de que las personas perduren eternamente ocupan las últimas reflexiones en torno a la biografía de Marías.

Es éste un libro, en definitiva, que permite un acercamiento a la biografía de Marías de forma sencilla y haciendo hincapié en aquella característica que hace del ser humano una criatura especial: el amor. Una capacidad de amar que Marías intentó vivir con máxima intensidad y que permite construir un sugerente retrato de su vida.

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 presentada en la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia, dirigida por la doctora Adela Cortina Orts.

Con la realización de esta tesis pretendíamos cumplir tres objetivos:

a) El primero era responder a la pregunta de: ¿tiene sentido para los ciudadanos del siglo XXI recuperar el patrimonio histórico? Y la respuesta la hemos ofrecido partiendo de la filosofía de la razón histórica de José Ortega y Gasset.

b) El segundo objetivo era mostrar la íntima relación que existe entre patrimonio histórico, historia y ética. Dicha conexión nos obliga a que la recuperación del patrimonio histórico sea fundamental en las sociedades del siglo XXI, a la hora de construir nuestra historia, nuestra conciencia histórica, y así, responder, desde una ética más comprensiva, a los problemas de la actualidad.

c) El primer y segundo objetivos quedan integrados y unidos al haberlos realizado a través de la obra orteguiana, haciendo que nuestra investigación trate de constituirse (tercer objetivo) como un primer fundamento filosófico, o unos prolegómenos, de una ética aplicada al patrimonio histórico.

Nuestro recorrido partió haciendo ver cómo para el proyecto de razón histórica de Ortega era necesario construir una historia desde la recuperación del patrimonio histórico. Sólo así, a partir del conocimiento de las condiciones históricas, sociales y culturales que rodean al hombre y forman el planeta cultural en el que vivimos se podría infundir luz para resolver mejor los problemas éticos que nos afectan. Pero, este proyecto orteguiano había que fundamentarlo, a través de un desarrollo lógico-argumentativo, desde su filosofía.

El segundo paso fue mostrar cómo el hombre, a diferencia del animal, es un creador de productos culturales e históricos. Mostramos cómo aparece el patrimonio histórico-cultural (fragmento histórico orteguiano) y vimos que su textura, en tanto que histórica y, por lo tanto, dinámica y móvil, debía ser estudiada por una razón históri-

Cómo citar este artículo:

Badenes Almenara, J. S. (2012). Patrimonio histórico, historia y ética en Ortega y Gasset. Fundamentos para una ética aplicada al patrimonio histórico. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (25), 221-222.
<https://doi.org/10.63487/reo.442>



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

Revista de
Estudios Ortegaianos
Nº 25. 2012
noviembre-abril

ca, pues una razón físico-matemática no puede aprehender la textura histórica del hombre.

El tercer paso fue averiguar, ya que el patrimonio histórico es un fragmento de un todo mayor, cuál es el individuo u objeto de la historia como historiografía. Y este debe ser reconstruir la vida social, como un todo, con su pasado histórico, presente y futuro. Y para ello, debe partir, irremediamente, de aquello que puede investigar y que constituye las partes que se deben buscar para reconstruir ese puzle que es cualquier todo histórico, vital y social: el patrimonio histórico como fragmento.

Por último, mostramos cómo esos fragmentos, en forma de usos, creencias, orteguianas, que provienen de todo un proceso histórico y de socialización, se adentran en nuestro presente y nos infunden un empuje, una fuerza que sólo es posible dominar desde la conciencia histórica de Ortega. Ese dominio y ese conocimiento de los límites y circunstancias sociales e históricas desde las que actuamos los debe conocer la ética, para canalizarlos hacia la construcción de un mundo más ético y comprensivo, a través de proyectos político-sociales y del diálogo intercultural.

ORCID: 0000-0003-1381-3687

MONFORT PRADES, JUAN MANUEL: *La cultura en Ortega. Ámbito en el que se realiza la vida humana*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2011.

Tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, dirigida por el doctor Javier San Martín Sala.

Este trabajo pretende arrojar luz sobre el concepto de cultura en Ortega a partir de un análisis cronológico de sus obras.

La cultura, en la forma que Ortega la presenta, tiene dos grandes vertientes: una subjetiva y otra objetiva, ambas brotan de la realidad radical que es la vida de cada cual. Todo proyecto tiene un contenido, pero también todo proyecto debe evaluarse y ver si consigue sus objetivos.

La cultura objetiva se presenta como el hacer humano que busca completar ese proyecto. Un conjunto de creaciones o producciones, un contenido identificable que puede ser de naturaleza material (una máquina) o espiritual (una prescripción moral). En esta vertiente de la cultura pueden situarse los mundos interiores (como son la ciencia, la moral o el arte), la técnica y los usos. Cada uno responde a un

escenario distinto según hacia donde se oriente la acción humana: si es hacia el yo surgen los mundos interiores, si es hacia la circunstancia o mundo exterior surge la técnica y si es hacia los otros o mundo social surgen los usos sociales.

La cultura subjetiva tiene que ver con el logro o no de lo esperado en el proyecto de vida que se materializa en las acciones del hombre. Desde su juventud Ortega habla del fondo insobornable y más tarde de la vocación, a los cuales apela cuando llama a una persona o grupo a vivir auténticamente, es decir a vivir en plenitud. ¿Cómo llega el ser humano a su salvación, a hacer de sí un plan que le alcance la felicidad? A través de una cultura auténtica.

La cultura es creación, es ciencia, moral, arte, es técnica, es, en definitiva, salvación de la vida humana, pero también es una gran amenaza para ésta. Cuando la cultura se estudia y se valora sólo en la vertiente objetiva, sin tener en cuenta el valor que ésta tiene para la edificación del individuo, se convierte en algo peligroso. La cultura tiene valor en la medida que sirve a la vida, a la plenitud del ser humano, alabarla a ella por sí misma o endiosarla no lleva más que a una beatería que acaba con la vitalidad de las personas.

En definitiva, la vida humana se realiza en la cultura, se salva a través de ella cuando ésta es auténtica. Es ese esfuerzo natatorio, como lo llama Ortega, por mantenerse a flote en el mar de la existencia, y no sólo mantenerse, sino alcanzar buen puerto.

ORCID: 0000-0001-5088-2273

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, 2011.

Tesis presentada en la Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, dirigida por el doctor Luis Fernando Fernández Ochoa.

El trabajo que presentamos a consideración del lector es el resultado de una investigación de varios años; de lecturas y de reflexiones; de tener dilatada la pupila, producto de una embriaguez filosófica, para percibir, con mayor distancia y pulcritud intelectual, el concepto de derecho –particularmente, la relación entre éste y la libertad, o, dicho en otro giro, la libertad como objeto del derecho y el derecho como objeto de la libertad.

Cómo citar este artículo:

Solano Vélez, H. R. (2012). Pulimento raciovitalista del concepto de derecho: una lectura del concepto de derecho desde la realidad radical, con la lente del pensamiento orteguiano. *Revista de Estudios Orteguianos*, (25), 223-224.

<https://doi.org/10.63487/reo.444>



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 25. 2012
noviembre-abril

Así, pues, la tesis de la *Tesis* es esta: la realidad radical posibilita un entendimiento riguroso del fenómeno jurídico; permite comprender la aparición del derecho en ella y el porqué éste, en lo relativo a su contenido, no se halla atado a esencias previas a su existencia (positivismo jurídico). Además, permite entender el porqué, si bien el derecho es derecho incluso siendo injusto, sólo el derecho respetuoso o *aproximadamente* respetuoso de la dignidad humana tiene su “ser en forma” o en estado de “plenitud”, al evitar que a los conflictos de intereses se les añadan conflictos de voluntades. La realidad radical –descubrimiento orteguiano– posibilita, además, una reformulación del concepto de dignidad humana o, mejor, un más apropiado entendimiento de dicho concepto, a partir de la visualización del hombre como su “yo” y su circunstancia. Por último, la realidad radical permite comprender, con el debido rigor, la relación entre los conceptos de derecho y de libertad, así como las consecuencias que dicha relación produce en materia de responsabilidad jurídica.

Para el desarrollo de la tesis, el trabajo se compone de cinco acápites: en primer lugar, “El universo visto desde la realidad radical”; en segundo lugar, “El derecho y su aparición en la realidad radical”; en tercer lugar, “El derecho y la dignidad humana desde la realidad radical”; en cuarto lugar, “Repercusiones de la realidad radical en el concepto de derecho y en la responsabilidad jurídica”; en quinto y último lugar, “Conclusiones”.

Ahora bien, la investigación, desde sus comienzos, no buscó originalidad, en el sentido de encontrar nuevas soluciones para viejos problemas; buscó, sí, encontrar nuevos argumentos, dignos y rigurosos, para viejas soluciones e incluso, eventualmente, hallar nuevos problemas. Entre otras cosas, criticamos, a partir del pensamiento orteguiano, tanto el llamado “viejo” derecho –por haber creado el mito del legislador *racional*–, como el hoy tan de moda “nuevo” derecho –por haber construido un “nuevo” mito, el del juez *razonable*.

Por último, debe tenerse en cuenta que algunos autores, en el derecho, suelen valerse del pensamiento orteguiano para fundamentar sus distintas tesis (Aftalión, Legaz y Lacambra, Cossío, entre otros); no obstante, salvo lo que ocurre en el caso del ilustre profesor Luis Recasens Siches, quien fue discípulo directo de Ortega, ninguno apoya sus teorías *radicalmente* en las tesis orteguianas. Empero, incluso las obras de Recasens se refieren, básicamente, al derecho como objeto de la libertad, como “vida humana objetivada”, sin ahondar, con la profundidad requerida, en lo relativo a la libertad como objeto del derecho. Es más, nuestra tesis, de raigambre *positivista* –aunque se trata de un positivismo jurídico que no desprecia la Metafísica–, va en contravía de lo dicho por este importante autor.

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 presentada en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, dirigida por el doctor Cristóbal Holzapfel Ossa.

Esta tesis muestra que el encuentro entre diversas disciplinas que se ocupan de “lo humano” es posible, necesario y fructífero. Se mueve en el cruce entre el quehacer terapéutico, la enseñanza de la psicoterapia y la filosofía. Más precisamente, procura ver los fundamentos filosóficos de lo que denomina psicoterapia conversacional en lo que, latamente, podemos llamar filosofías de la existencia o fenomenológico-hermenéuticas, considerando en especial los pensamientos de Heidegger y de Ortega.

Parte de la base de que la corriente construccionista en la que se mueve la autora ha carecido de una base ontológica explícita y, por tanto, coexisten en ella diversas formas de entender lo humano y, aparentemente, una misma forma de hacer psicoterapia. Diversos autores de esa corriente aluden a filósofos como Heidegger; no obstante, en forma tangencial y, a veces, confundiendo su pensamiento con el de otras filosofías. Por el contrario, la autora se introduce en la filosofía de Heidegger, adentrándose, por ejemplo, en el análisis de la estructura fundamental *a priori* del *Dasein*, estar-en-el-mundo, viendo sus momentos constitutivos y mostrando su ontificación en el plano psicoterapéutico.

Planteando con rigor las posturas que se quieren hacer dialogar –psicoterapéuticas, psiquiátricas, biológicas, filosóficas–, la tesis logra evidenciar los puntos de contacto entre ellas –así como los de discrepancia–, llegando a resultados promisorios respecto del proyecto teórico que se quiere realizar, a saber, fundamentar filosóficamente la psicoterapia conversacional en la ontología de Heidegger y en la metafísica de Ortega.

En efecto, la tesis expone una forma de comprensión del ser humano sustentada en los planteamientos de Heidegger y Ortega –entendidos como soporte de una manera determinada de entender al hombre–, y cómo ello se traduce en el hacer psicoterapia. El proyecto teórico que la guía, como se ha dicho, consiste en vincular con la práctica psicoterapéutica conceptos filosóficos que, en rigor, no son abstractos ni genéricos y que, por tanto, son susceptibles de consideración en el quehacer psicoterapéutico mismo. Se hace resaltar la

Cómo citar este artículo:

Zlachevsky Ojeda, A. M. (2012). El lenguaje –visto desde Ortega y Heidegger–, y la fundamentación filosófica de la psicoterapia conversacional. *Revista de Estudios Orteguianos*, (25), 225-226.

<https://doi.org/10.63487/reo.445>



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 25. 2012
noviembre-abril

idea de que la consideración del ser humano como algo separado de su circunstancia debe ser revisada. Basándose en la idea de que el hombre construye activamente su mundo, se introduce el concepto de verdad como *alétheia*, desocultamiento. Se describe al ser humano entendido como *Dasein* (Heidegger) o vida humana (Ortega); los conceptos correspondientes son considerados como elementos teóricos *a priori* de la forma de psicoterapia que se está planteando; ellos la fundamentan y desde ellos se entiende su dimensión más radical.

BIBLIOGRAFÍA ORTEGUIANA, 2011*

Ascensión Uña

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. Índice temático

1. OBRAS DE ORTEGA Y GASSET

1.1. TEXTOS INÉDITOS

"Notas de trabajo de la carpeta *Toros*. Segunda parte". Edición de Felipe González Alcázar e Isabel Ferreiro Lavedán. *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 22, 2011, pp. 29-56.

"Notas de trabajo de la carpeta *Toros*. Tercera parte". Edición de Felipe González Alcázar e Isabel Ferreiro Lavedán. *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 23, 2011, pp. 5-25.

1.2. NUEVAS EDICIONES

Meditaciones del Quijote [y otros textos]. Prólogo de Javier Gomá Lanzón. Estudio introductorio de José Lasaga Medina. Madrid: Gredos (Biblioteca de grandes pensadores), 2011.

El origen deportivo del Estado. A orixe deportiva do Estado. The sportive origin of the State. Presentación de Rafael Martín Acero. La Coruña: INEF Galicia / Universidade da Coruña (Libros de Bastiagueiro; 15), 2011.

* Aunque esta bibliografía corresponde al año 2011, también se incluyen trabajos de años anteriores que no fueron recopilados en su día.

Cómo citar este artículo:

Uña, A. (2012). Bibliografía orteguiana, 2011. *Revista de Estudios Orteguianos*, (25), 227-236.
<https://doi.org/10.63487/reo.446>



1.3. REEDICIONES Y REIMPRESIONES

"Amor en Stendhal". En: Stendhal, *Del amor*. Madrid: Alianza, 2011, pp. 7-49, 2ª edición, 1ª reimpresión. *España invertebrada*. Prólogo de Federico Trillo-Figueroa. Madrid: Espasa Calpe (Austral; 477), 2011, 21ª edición.

La rebelión de las masas. Introducción de Julián Marías. Madrid: Espasa Calpe (Austral; 336), 2011, 44ª edición, 2ª reimpresión.

La rebelión de las masas. Introducción de Julián Marías. Madrid: Espasa Calpe, 2011. (Austral Edición conmemorativa). 3ª edición.

1.4. TRADUCCIONES

La deshumanización del arte. Francés:

La déshumanisation de l'art. Traducción de Adeline Struvay y Bénédicte Vauthier. París: Allia, 2011.

Historia como sistema. Turco

Sistem Olarak Tarih. Traducción de Gül Işık Alkac. Estambul: Kültür Yayınları, 2011.

Meditación de la técnica. Checo:

Úvaha o technice. Traducción de M. Špína. Praga: Oikoymenh, 2011.

Meditación de la técnica y otros ensayos sobre ciencia y filosofía. Italiano:

Meditazione sulla tecnica e altri saggi su scienza e filosofia. Traducción de Roberto Manzocco, Dolores Pérez y Luca Taddio. Milán: Mimesis, 2011.

Mirabeau o el político. Francés:

Mirabeau ou l'homme politique. Traducción de Yves Aguila. Pin-Balma: Sables, 2011.

"El origen deportivo del Estado". Gallego:

El origen deportivo del Estado. A orixe deportiva do Estado. The sportive origin of the State. Presentación de Rafael Martín Acero. Traducción de María Belén López Gómez. La Coruña: INEF Galicia / Universidade da Coruña (Libros de Bastiagueiro; 15), 2011.

"El origen deportivo del Estado". Inglés:

El origen deportivo del Estado. A orixe deportiva do Estado. The sportive origin of the State. Presentación de Rafael Martín Acero. Traducción de Helene Weyl. La Coruña: INEF Galicia / Universidade da Coruña (Libros de Bastiagueiro; 15), 2011.

"Sobre la expresión, fenómeno cósmico". Francés:

"Sur l'expression, phénomène cosmique". Traducción de Pablo Posada Varela. *Annales de Phénoménologie*, nº 10, 2011, pp. 225-236.

"Vitalidad, alma, espíritu". Francés:

"Vitalité, âme, esprit". Traducción de Pablo Posada Varela. *Annales de Phénoménologie*, nº 10, 2011, pp. 195-223.

2. OBRAS SOBRE ORTEGA Y GASSET

2.1. ESTUDIOS

- ACEVEDO GUERRA, Jorge: "Ortega y Chile: Reflexiones en el bicentenario del surgimiento de Chile como nación", *Mapocho*, nº 67, 2010, pp. 155-190.
- ATENCIA PÁEZ, José María: "Marías: más allá del magisterio orteguiano", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 22, 2011, pp. 256-262. [Reseña a: PÉREZ QUINTANA, Antonio y PINO CAMPOS, Luis Miguel (coords.): *Una vida presente: estudios sobre Julián Marías*. La Laguna: Universidad, 2009].
- BENTIVEGNA, Giuseppe: "Recasens: intimidad desde la distancia", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 23, 2011, pp. 153-159.
- BLANCO ALFONSO, Ignacio: "El aristócrata en la plazuela: Quinta parte, 1931-1939", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 22, 2011a, pp. 57-122.
- BLANCO ALFONSO, Ignacio: "El aristócrata en la plazuela: Sexta y última parte, 1940-1955", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 23, 2011b, pp. 27-60.
- BRIOSO, Jorge: "Vidas filosóficas: La historia de un concepto, de sus géneros filosóficos y de su importancia en el pensamiento español", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 23, 2011, pp. 125-150.
- CANTILLO, Clementina: "Vida, cultura y arte: la música en el pensamiento de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 23, 2011, pp. 107-124.
- CARPINTERO, Helio; RALEY, Harold: "La herencia de Ortega: Julián Marías". En: GARRIDO, Manuel [et al.]: *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*. Madrid: Cátedra, 2009, pp. 449-462.
- CARVALHO, José Mauricio de: "O conceito de circunstância em Ortega y Gasset", *Revista de Ciências Humanas*, nº 2, 2009, pp. 331-345.
- CARVALHO, José Mauricio de: "O sentido de perspectiva no *El Espectador* de Ortega y Gasset", *Revista de Ciências Humanas*, nº 2, 2010a, pp. 399-415.
- CARVALHO, José Mauricio de: "O século XX em *El Espectador* de Ortega y Gasset: A crise como desvio moral", *Argumentos*, [revista electrónica], nº 4, 2010b, pp. 9-18.
- CARVALHO, José Mauricio de: "A problemática ética em *El Espectador* de Ortega y Gasset", *ethic@*, [revista electrónica], nº 10, 2010c, pp. 111-125.
- CARVALHO, José Mauricio de: "Estado e Nação no pensamento de Ortega y Gasset", *Estudos Filosóficos São João del Rei*, nº 6, 2011a, pp. 124-142.
- CARVALHO, José Mauricio de: *Philosophos*, nº 2, 2011b, pp. 387-396. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. Obras completas. Vol. VIII*. Madrid: Alianza, 1994].
- CARVALHO, José Mauricio de: *Principios*, nº 30, 2011c, pp. 395-399. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *Una interpretación de la historia universal: en torno a Toynbee. Obras completas. Vol. IX*. Madrid: Alianza, 1997].
- CATTANEO, Maximiliano: *José Ortega y Gasset: L'io e la circostanza. Precorso filosofico dal razionalismo al reale e dal reale al divino*. Siena: Cantagalli, 2011.
- CEREZO GALÁN, Pedro: "Las dimensiones de la vida humana en Ortega y Gasset". En: SAN MARTÍN, Javier y DOMINGO MORATALLA, Tomás (eds.): *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2010, pp. 19-52.
- CEREZO GALÁN, Pedro: *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2011.

- CHAMIZO DOMÍNGUEZ, Pedro J.: "Genus dicendi y verdad: A propósito de Ortega", *Revista de Filosofía*, nº 1, 2009, pp. 5-25.
- CONILL SANCHO, Jesús: "El acontecimiento de las nuevas *Obras completas* y el perfil filosófico de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 22, 2011a, pp. 7-28.
- CONILL SANCHO, Jesús: "Más allá del progresismo: La reforma del hombre desde la perspectiva de Ortega y Gasset", *Anuario Filosófico*, nº 2, 2011b, pp. 253-275.
- CORTÉS RODRÍGUEZ, Pedro: "Barbarie y especialismo a partir de *La rebelión de las masas*". En: SAN MARTÍN, Javier y DOMINGO MORATALLA, Tomás (eds.): *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2010, pp.103-109.
- COSTA DELGADO, Jorge: "Las nociones de vida y biología en la teoría de las generaciones en Ortega y Gasset", *Daimon*, nº 53, 2011, pp.105-116.
- CREUS VISIERS, Eduardo: "Ensayo y Biografía en Fernando Vela", *Revista de Occidente*, nº 360, 2011, pp. 28-50.
- D'OLHABERRIAGUE, Concha: "Comentario [a «Un poema sin título» de Miguel de Unamuno]", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 22, 2011, pp. 235-239.
- DOMINGO MORATALLA, Tomás: "Ortega de nuevo", *Revista de Occidente*, nº 360, 2011, pp. 140-148. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *Obras completas. Tomo VII-Tomo X*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2007-2010].
- ESQUIROL, Josep M.: *Los filósofos contemporáneos y la técnica: de Ortega a Sloterdijk*. Barcelona: Gedisa, 2011.
- FERRARI NIETO, Enrique: "El 98 que plantea Ortega: Bisagra de sensibilidades en el tanteo de generaciones", *Verba hispánica*, nº 18, 2010, pp. 27-33.
- FERRARI NIETO, Enrique: "De feudales literarios: Fundamentación de los reproches de Ortega al arte romántico desde su teoría de la novela", *Eikasía*, [revista electrónica], nº 38, 2011, pp. 248-256.
- FIROUD, Marc: "Albert Camus, lector de José Ortega y Gasset: A propósito de «L'Avenir de la civilisation européenne»", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 23, 2011, pp. 68-82.
- FONCK, Béatrice: "*La rebelión de las masas* en francés: ¡un éxito editorial!", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 22, 2011, pp. 243-246. [Reseña a: ORTEGA Y GASSET, José: *La révolte des masses*. Estudio preliminar y notas de José Luis Goyena. París: Editions Les Belles Lettres, 2010].
- GADEA ALIAGA, Estefanía: "La drammatizzazione della cultura nel pensiero di Ortega y Gasset". En: ORTEGA Y GASSET, José: *La ragione nel mare della vita. Principi di Metafisica secondo la ragione vitale. Corso del 1932-1933*. Roma: Armando, 2010, pp. 9-29.
- GARCÍA BARÓ, Miguel: "Lepra, idealismo y socialismo: los primeros ensayos de Ortega", *Bajo Palabra*, nº 4, 2009, pp. 309-334.
- GARCÍA SANTESMASES, Antonio: "Reflexiones políticas para el mundo actual", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 23, 2011, pp. 187-190. [Reseña a: LLANO ALONSO, Fernando H.: *El Estado en Ortega y Gasset*. Madrid: Dykinson, 2010].
- GARCÍA SEBASTIANI, Marcela: "Argentina, una pasión orteguiana", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 22, 2011, pp. 246-250. [Reseña a: CAMPOMAR, Marta: *Ortega y Gasset en la curva histórica de la Institución Cultural Española*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2009].
- GARRIDO, Manuel: "Ortega y la Generación del 14". En GARRIDO, Manuel [et al.]: *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*. Madrid: Cátedra, 2009, pp. 47-57.

- GOMÁ LANZÓN, Javier: "Ortega al pie del Helicón". En: ORTEGA Y GASSET, José: *Meditaciones del Quijote [y otros textos]*. Madrid: Gredos, 2011, pp. IX-XIII.
- GONZÁLEZ FISAC, Jesús: "Forma (estructura) y fenomenología en Ortega. Un análisis del «campo visual» en el entorno de las *Meditaciones*", *Revista de Filosofía*, nº 1, 2011, pp. 117-137.
- GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO, José: "Sobre el amor en Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 22, 2011, pp. 197-226.
- HARO HONRUBIA, Alejandro de: "Los estudios etnográficos en perspectiva antropológica y filosófica: una reflexión desde Ortega". En: SAN MARTÍN, Javier y DOMINGO MORATALLA, Tomás (eds.): *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2010, pp. 111-121.
- HENRÍQUEZ JIMÉNEZ, Antonio: "Ortega y el canario muerto de Juan Ramón Jiménez (¿o de Alonso Quesada?)", *Boletín Millares Carlo*, nº 28, 2009, pp. 291-303.
- HERRAIZ MARTÍNEZ, Pedro José: "Circunstancia y mundo: Imágenes de la trascendencia en la antropología existencial de Ortega". En: SAN MARTÍN, Javier y DOMINGO MORATALLA, Tomás (eds.): *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2010, pp.123-129.
- LASAGA MEDINA, José: "Notas sobre la antropología defectible de Ortega". En: SAN MARTÍN, Javier y DOMINGO MORATALLA, Tomás (eds.): *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2010, pp. 53-67.
- LASAGA MEDINA, José: "Ortega y Unamuno: poema y fábula", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 22, 2011a, pp. 229-233.
- LASAGA MEDINA, José: "Para un humanismo no racionalista: algunas claves metafísicas desde la razón histórica orteguiana". En: *Proceedings Metaphysics 2009 [4th World Conference. Roma, 2009]*. Madrid: Dykinson, 2011b, pp. 325-332.
- LASAGA MEDINA, José: "Una filosofía práctica", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 23, 2011c, pp. 183-186. [Reseña a: CEREZO GALÁN, Pedro: *José Ortega y Gasset y la razón práctica*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2011].
- LASAGA MEDINA, José: "José Ortega y Gasset, entre la vida y la razón". En: ORTEGA Y GASSET, José: *Meditaciones del Quijote [y otros textos]*. Madrid: Gredos, 2011d, pp. XVII-CXXXVIII.
- LESZCZYNA, Dorota: *José Ortega y Gasset: La herencia de Kant y del neokantismo de Marburgo*. Wrocław: G. S. Media, 2011.
- LLERA ESTEBAN, Luis de: "Análisis de los conceptos estéticos orteguianos", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 23, 2011, pp. 196-199. [Reseña a: FERRARI NIETO, Enrique: *Diccionario del pensamiento estético de Ortega y Gasset*. Zaragoza: Mira, 2010].
- LÓPEZ COBO, Azucena: "Tres cartas de Fernando Vela a José Ortega y Gasset", *Revista de Occidente*, nº 360, 2011, pp. 51-60.
- MÁRQUEZ PADORNO, Margarita: "El desengaño de la izquierda española", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 22, 2011, pp. 251-253. [Reseña a: AUBERT, Paul: *La frustration de l'intellectuel libéral*. Aix-en-Provence: Editions Sulliver, 2010].
- MARTÍNEZ CARRASCO, Alejandro: *Náufragos hacia sí mismos: La filosofía de Ortega y Gasset*. Pamplona: EUNSA, 2011.
- MILAGRO PINTO, Alba: "Ortega y Gasset y la crítica de la razón científica", *Brocar*, [revista electrónica], nº 33, 2009, pp. 195-223.

- MOLLO, María Lida: "El otro y su pupila: notas sobre la teoría de la intersubjetividad en Ortega". En: SAN MARTÍN, Javier y DOMINGO MORATALLA, Tomás (eds.): *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2010, pp. 81-94.
- MONFORT PRADES, Juan Manuel: "Teoría de la cultura y hombre masa en Ortega". En: SAN MARTÍN, Javier y DOMINGO MORATALLA, Tomás (eds.): *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2010, pp. 95-102.
- MONFORT PRADES, Juan Manuel: "La idea de cultura en Simmel como fuente de inspiración para Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 22, 2011, pp. 173-196.
- MORA GARCÍA, José Luis; HERMIDA DE BLAS, Fernando: "En torno a Ortega y Gasset, Machado y Zubiri. Epistolario: Norberto Hernanz - Pablo de A. Cobos (1934-1971)", *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 16, 2011, pp. 95-143.
- MORENO FERNÁNDEZ, Agustín: "Ortega y Gasset: religión y problema en España", *Pensamiento*, nº 253, 2011, pp. 459-486.
- MORENO PESTAÑA, José Luis: "Tan orteguianos como marxistas: una relectura del debate entre Manuel Sacristán y Gustavo Bueno", *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, nº 28, 2011a, pp. 229-252.
- MORENO PESTAÑA, José Luis: "Los usos del concepto de generación en la filosofía española de los años 1940: Racionalizaciones biográficas, trayectorias académicas y tradiciones teóricas", *Daimon*, nº 53, 2011b, pp.117-143.
- MORENO PESTAÑA, José Luis: "La crítica a Ortega y Unamuno durante el franquismo", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 22, 2011c, pp. 253-256. [Reseña a: MARTÍN PUERTA, Antonio: *Ortega y Unamuno en la España de Franco*. Madrid: Bellisco, 2008].
- NAVARRO DE SAN PÍO, Juan: "La *sombra mística* del paisaje orteguiano: Giner de los Ríos y Emerson", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 22, 2011, pp. 151-172.
- NAVAS OCAÑA, Isabel: "Sobre equívocos, utopías y corzas: La hermenéutica de Ortega y Gasset", *Ámbitos*, nº 25, 2011, pp. 57-72.
- NÚÑEZ, Diego: "Unamuno, Ortega y «el caso Ferrer»", *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 16, 2011, pp.163-168.
- NÚÑEZ GARCÍA, Amanda: "Tiempo, espacio y minoría: Entre los pensamientos de G. Deleuze y J. Ortega y Gasset", *Éndoxa*, nº 28, 2011, pp. 203-226.
- ORRINGER, Nelson R.; SÁNCHEZ CÁMARA, Ignacio: "Ortega, o la aurora del filosofar visto como deporte". En: GARRIDO, Manuel [et al.]: *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*. Madrid: Cátedra, 2009a, pp. 233-267.
- ORRINGER, Nelson R. (coord.): "El retorno de Ortega". En: GARRIDO, Manuel [et al.]: *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*. Madrid: Cátedra, 2009b, pp. 351-380.
- ORRINGER, Nelson R.: "De la iconolatría al arte deshumanizado en Ortega y en Gomperz", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 22, 2011, pp. 125-149.
- PABLOS ESCALANTE, Raúl E. de: *Éndoxa*, nº 25, 2010, pp. 381-391. [Reseña a: RÁBADE ROMEO, Sergio: *Obras IV. Teoría y crítica de la razón. Kant y Ortega y Gasset*. Madrid: Trotta, 2009].
- PÉREZ-BORBUJO, Fernando: "El Quijote como modelo antropológico en el joven Ortega y Gasset". En: SAN MARTÍN, Javier y DOMINGO MORATALLA, Tomás (eds.): *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2010, pp.131-140.

- PERIS SUAY, Ángel: "Espacios de sociabilidad cultural en el primer tercio del siglo XX", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 23, 2011, pp. 199-203. [Reseña a: RIBAGORDA, Álvaro: *Caminos de la modernidad. Espacios e instituciones culturales de la Edad de Plata (1898-1936)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009].
- PINO CAMPOS, Luis Miguel: "Ortega en los epistolarios de María Zambrano". En: PINO CAMPOS, Luis Miguel [et al.]: *María Zambrano: razón poética, nuevos senderos*. Madrid: Fundación Fernando Rielo, 2011, pp. 97-149.
- PIRO, Pietro: "La *Meditación de la técnica* di Ortega y Gasset e «L'Impossibile ritorno» di E. Zolla", *Éndoxa*, nº 28, 2011, pp. 179-202.
- RABI, Lior: "Georg Simmel, Ortega y Gasset y el retorno a la metafísica tradicional: rumbo a una filosofía de la vida", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 23, 2011, pp. 83-105.
- RECASENS SICHES, Luis: "José Ortega y Gasset: Algunos temas capitales de su filosofía", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 23, 2011, pp. 161-182.
- RIVERO HERRAIZ, Antonio: "José Ortega y Gasset, el deporte como metáfora", *RICYDE*, [revista electrónica], nº 23, 2011, pp. 155-157.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, Sonia Ester: "Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo bajo el prisma de la antropología filosófica", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 22, 2011, pp. 263-269. [Reseña a: SAN MARTÍN, Javier y DOMINGO MORATALLA, Tomás (eds.): *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2010].
- RUIZ FERNÁNDEZ, Jesús: "La idea de filosofía en Ortega y Gasset", *Revista de Filosofía*, nº 1, 2010, pp. 111-132.
- RUIZ FERNÁNDEZ, Jesús: "Ortega y la razón histórica en la historia de la filosofía", *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, nº 28, 2011a, pp. 213-228.
- RUIZ FERNÁNDEZ, Jesús: "Séneca en Ortega", *Contrastes*, nº 1-2, 2011b, pp. 347-364.
- SÁENZ FRANCÉS, Emilio: "Historias de los intelectuales", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 23, 2011, pp. 203-208. [Reseña a: CUENCA TORIBIO, José Manuel: *Ensayos contemporáneos*. Madrid: Actas, 2010].
- SALAS, Jaime de: "Comunicación y metáfora en Ortega", *Convivium*, nº 22, 2009, pp. 131-150.
- SALAS, Jaime de: "¿Un conservador heterodoxo?", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 23, 2011, pp. 191-196. [Reseña a: GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos: *Conservadurismo heterodoxo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2009].
- SÁNCHEZ-GEY VENEGAS, Juana: "La educación en pensadores españoles contemporáneos", *Bajo Palabra*, nº 6, 2011, pp. 155-166.
- SAN MARTÍN, Javier: "La antropología de Ortega como filosofía primera". En: SAN MARTÍN, Javier y DOMINGO MORATALLA, Tomás (eds.): *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2010a, pp. 69-79.
- SAN MARTÍN, Javier; DOMINGO MORATALLA, Tomás (eds.): *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2010b.
- SAN MARTÍN, Javier: "La antropología filosófica como filosofía primera de acuerdo a José Ortega y Gasset". En: *Proceedings Metaphysics 2009 [4th World Conference. Roma, 2009]*. Madrid: Dykinson, 2011, pp. 341-346.
- SELLÉS, Juan Fernando: "Luces y sombras en tres versiones distintas de la intimidad humana: Ortega, Zubiri y Marías". En: SAN MARTÍN, Javier y DOMINGO MORATALLA, Tomás (eds.): *Las dimensiones de la vida humana. Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2010, pp. 271-281.

- SEVILLA, José Manuel: *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*. Barcelona / México: Anthropos / UAM Cuajimalpa, 2011.
- SOBRINO, Oswald: *Freedom and circumstance: philosophy in Ortega y Gasset*. Charleston: Logon, 2011.
- TEJADA, Ricardo: "Zambrano y Ortega: más allá del magisterio y de la herencia". En: ZAMBRANO, María: *Escritos sobre Ortega*. Madrid: Trotta, 2011, pp. 9-59.
- UNAMUNO, Miguel de: "Un poema sin título", *Revista de Estudios Orteguianos*, nº 22, 2011, pp. 241-242.
- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis: "Hacia la definición de un nuevo liberalismo: El pensamiento tardío de Ortega y Gasset", *Arbor*, nº 750, 2011, pp. 741-754.
- ZAMBRANO, María: *Escritos sobre Ortega*. Edición, introducción y notas de Ricardo Tejada. Madrid: Trotta, 2011.
- ZAMORA BONILLA, Javier (dir.): *Guía del Madrid de Ortega*. Madrid: Comunidad de Madrid, 2011.

2.2. TESIS DOCTORALES

- MONFORT PRADES, Juan Manuel: *La cultura en Ortega: Ámbito en el que se realiza la vida humana*. Madrid: UNED, 2011.
- Tesis doctoral presentada en la Facultad de Filosofía, dirigida por Javier San Martín.

2.3. ÍNDICE TEMÁTICO

- | | |
|---|--|
| Amor: Cortés Rodríguez – González-Sandoval Buedo | Crítica: Cerezo Galán, 2011 – Zambrano – Tejada |
| Antropología: Lasaga Medina, 2010 – San Martín, 2010a – Herraiz Martínez – Pérez-Borbujo – Haro Honrubia | Cultura: Orringer, 2009a – Sánchez Cámara, 2009a – Monfort Prades, 2010 y 2011 – Cantillo |
| Arendt, Hannah: Esquirol | Deleuze, Gilles: Núñez García |
| Arte: Cantillo | Deporte: Rivero Herraiz |
| Bueno Martínez, Gustavo: Moreno Pestaña, 2011a | Dialéctica: Orringer, 2009b |
| Camus, Albert: Firoud | Don Quijote: Pérez-Borbujo – Lasaga Medina, 2011d |
| Chacel, Rosa: Navas Ocaña | Educación: Sánchez-Gey Venegas |
| Chile: Acevedo Guerra | El Espectador: Carvalho, 2010a, 2010b y 2010c |
| Ciencia: Milagro Pinto | Ellul, Jacques: Esquirol |
| Circunstancia: Carvalho, 2009 – Herraiz Martínez – Cattaneo – Ruiz Fernández, 2011a | Emerson, Ralph Waldo: Navarro de San Pío |
| Cobos, Pablo de A.: Mora García | Estado: Carvalho, 2011a – García Santesmases |
| Comunicación: Salas, 2009 | Estética: Orringer, 2011 |
| Conocimiento, Teoría del: Martínez Carrasco | Estilo: Gomá Lanzón |
| Conservadurismo heterodoxo: Salas, 2011 | Ética: Carvalho, 2010c |
| Crisis: Carvalho, 2010b | Europa: Firoud |
| | Fenomenología: González Fisac |
| | Ferrer i Guardia, Francisco: Núñez |

- Filosofía:** Ruiz Fernández, 2010
- Franquismo:** Moreno Pestaña, 2011c
- Generación del 14:** Garrido
- Generación del 98:** Ferrari Nieto, 2010
- Generaciones, Teoría de las:** Ferrari Nieto, 2010 – Moreno Pestaña, 2011b – Costa Delgado
- Giner de los Ríos, Francisco:** Navarro de San Pío
- Gomperz, Heinrich:** Orringer, 2011
- Habermas, Jürgen:** Esquirol
- Heidegger, Martin:** Esquirol
- Hernanz, Norberto:** Mora García
- Hombre:** Conill Sancho, 2011b
- Homenajes:** Recasens Siches
- Idealismo:** García Baró
- Ideas sobre la novela:** Ferrari Nieto, 2011
- Influencias ejercidas:** Carpintero – Raley
- Influencias recibidas:** Monfort Prades, 2011 – Leszczyna
- Institución Cultural Española:** García Sebastián
- Instituciones culturales:** Peris Suay
- Intelectuales:** Firoud – Sáenz Francés
- Intelectual liberal:** Márquez Padorno
- Jiménez, Juan Ramón:** Henríquez Jiménez
- Jonas, Hans:** Esquirol
- Kant, Emmanuel:** Leszczyna
- Laín Entralgo, Pedro:** Moreno Pestaña, 2011b
- La rebelión de las masas:** Cortés Rodríguez
- Liberalismo:** Orringer, 2009a – Sánchez Cámara, 2009a – Villacañas Berlanga
- Literatura:** Orringer, 2009b
- Literatura española:** Navas Ocaña
- Machado, Antonio:** Mora García
- Madrid:** Zamora Bonilla
- Marías, Julián:** Sellés – Moreno Pestaña, 2011b – Atencia Páez
- Marxismo:** Moreno Pestaña, 2011a
- Masas:** Monfort Prades, 2010
- Meditación de la técnica:** Piro
- Meditaciones del Quijote:** González Fisac
- Metafísica:** Lasaga Medina, 2011b
- Metáfora:** Salas, 2009 – Rivero Herraiz
- Minorías:** Núñez García
- Mujeres:** Navas Ocaña
- Música:** Cantillo
- Nación:** Carvalho, 2011a
- Ontología:** Carvalho, 2009 – San Martín, 2011
- Ortega y Gasset, José (biografía):** Blanco Alfonso, 2011a y 2011b – Zambrano – Recasens Siches
- Ortega y Gasset, José (edición de textos):** Conill Sancho, 2011a – Domingo Moratalla – Fonck – Llera Esteban – Carvalho, 2011b y 2011c
- Ortega y Gasset, José (tema general):** Unamuno
- Otro, el:** Mollo
- Paisaje:** Navarro de San Pío
- Pantonomía:** Ruiz Fernández, 2010
- Patocka, Jan:** Esquirol
- Pedagogía:** Sánchez-Gey Venegas
- Pensamiento político:** Firoud
- Personas, obras, cosas:** García Baró
- Perspectiva:** Carvalho, 2010a
- Periodismo:** Blanco Alfonso, 2011a y 2011b
- Política:** Conill Sancho, 2011a
- Principios de Metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933:** Gadea Aliaga
- Progreso:** Conill Sancho, 2011b
- ¿Qué es filosofía?:** Sobrino
- Rábade Romeo, Sergio:** Pablos Escalante
- Razón:** Cerezo Galán, 2011 – Pino Campos – Sevilla – Lasaga Medina, 2011c
- Razón histórica:** Orringer, 2009b – Milagro Pinto – Ruiz Fernández, 2011a – Lasaga Medina, 2011b
- Razón vital:** Orringer, 2009b

Realidad: Mollo – Martínez Carrasco

Recasens Siches, Luis: Bentivegna

Religión: Moreno Fernández

Sacristán, Manuel: Moreno Pestaña, 2011a

Semiótica: Orringer, 2011

Séneca, Lucio Anneo: Ruiz Fernández, 2011b

Ser: Rabi

Simmel, Georg: Monfort Prades, 2011 – Rabi

Sloterdijk, Peter: Esquirol

Socialismo: García Baró

Técnica: Piro – Esquirol

Teoría y crítica de la razón: Pablos Escalante

Tiempo: Núñez García

Unamuno, Miguel de: Lasaga Medina, 2011a –
D'Olhaberriague – Núñez

Vela, Fernando: Creus Visires – López Cobo

Verdad: Chamizo Domínguez – Martínez Carrasco

Vico: Sevilla

Vida: San Martín, 2010b y 2011 – Domingo Moratalla, 2010b – Cerezo Galán, 2010 – Sellés – Rodríguez García – Costa Delgado – Briosó

Yo: Cattaneo

Zambrano, María: Cattaneo – Navas Ocaña – Tejada

Zambrano, María-Correspondencia: Pino Campos

Zolla, Elémire: Piro

Zubiri, Xavier: Sellés – Mora García

Relación de colaboradores

AGUSTÍN ANDREU

Nacido en 1928, estudió Humanidades, Filosofía y Teología en el seminario de Valencia. Se doctoró en Teología griega antigua por el Pontificio Instituto Oriental con una tesis sobre el alejandrino Clemente y su polémica con los encratismos gnósticos. Enseñó veinte años Teología dogmática en la Facultad de Teología de Valencia, y Ética y Antropología en la Universidad Politécnica de la misma ciudad. Fue investigador del Instituto de Filosofía del CSIC en los años ochenta y noventa, y en la Biblioteca Augusta de Wolfenbüttel. Dirigió el Instituto Valenciano de Estudios e Investigación. Fundó y dirigió la Universidad de Verano del Zambuch desde 1975 a 2000. Es presidente honorario de la Sociedad Leibniz de España. Ha publicado libros de y sobre Böhme, Lessing, Shaftesbury y Leibniz, marcando una modernidad crítica de Locke y Kant y siguiendo la reacción aristotélica de Brentano, Dilthey... En el género literario de *El Espectador* o del *Glosario* ha publicado *Sideraciones* (1-6). Entre sus publicaciones más recientes destacan *El logos alejandrino* (2009), *María Zambrano: el Dios de su alma* (2007), *El cristianismo metafísico de Antonio Machado* (2005), *Shaftesbury: crisis de la civilización puritana* (2005 [1998]), parte de la correspondencia que María Zambrano mantuvo con él: *Cartas de La Pièce* (2002), *La inteligencia en la torre. Razón y misterio en la Ilustración leibniziana* (2001) e *Ilustración e Ilustraciones* (1997).

JORGE ACEVEDO GUERRA

Profesor titular de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Realizó sus estudios filosóficos en la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, bajo la dirección de Francisco Soler Grima –discípulo de Julián Marías y José Ortega y Gasset. Ha sido director del Departamento de Filosofía de dicha Universidad, y se desempeña allí como profesor de Filosofía Contemporánea y miembro de los claustros académicos del Magíster en Bioética, del Magíster en Filosofía y de los doctorados en Filosofía y Psicología. Es autor de *Hombre y Mundo. Sobre el punto de*

partida de la filosofía actual (1983), *La sociedad como proyecto. En la perspectiva de Ortega* (1994) y *Heidegger y la época técnica* (1999). Como co-autor ha colaborado en la antología de textos a cargo de Eduardo Sabrovsky con *La técnica en Heidegger* (2006-2007).

ROBERTO E. ARAS

Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra, es profesor titular ordinario de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica Argentina, secretario académico de la Facultad de Ciencias Sociales, Políticas y de la Comunicación de esa universidad y director del Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación Ortega y Gasset Argentina. Sus líneas de investigación se centran en la filosofía española contemporánea y la ética de la comunicación. Es autor de *El mito en Ortega* (2008), *Ética de la Comunicación entre dos continentes* (2008), *Ortega en la cátedra americana* (2004), y de numerosos artículos sobre el pensamiento orteguiano publicados en revistas especializadas.

GERARDO BOLADO OCHOA

Doctor en Filosofía por la Universidad Pontificia de Salamanca con una tesis sobre Diego de Zúñiga y la filosofía española en la época de Felipe II. Realizó una investigación postdoctoral sobre la Fenomenología, dirigida por Alfred Schopf en la Universität Würzburg. Profesor de Enseñanza Secundaria y profesor de la Universidad de Cantabria, ha sido también profesor de la UNED. Miembro de la junta rectora de la Real Sociedad Menéndez Pelayo, es colaborador habitual del Seminario de Historia del Pensamiento Español e Iberoamericano de la Universidad de Salamanca. Sus principales líneas de investigación se desarrollan en torno a la historia de la lógica en España y a la historia de la filosofía española moderna y contemporánea. Sus publicaciones principales son *La Argumentación en el discurso público* (2011), "José Ortega y Gasset. Introducción" (2009), "Ortega y Gasset y la filosofía del exilio español", (2009), "La renovación institucional de la filosofía en España después de Ortega" (2005) y *Transición y recepción. La filosofía española en el último tercio del siglo XX* (2001).

EDUARDO ÁLVAREZ GONZÁLEZ

Profesor titular de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, en la que se doctoró con una tesis sobre “La teoría del concepto en la filosofía de Hegel”, es también profesor de Antropología filosófica. Los temas que constituyen su materia de investigación son la tradición del pensamiento dialéctico (Hegel, Marx, Adorno) y fenomenológico (Husserl, Heidegger, Sastre, Merleau-Ponty), la modernidad y la condición del individuo, el debate sobre el humanismo y la cuestión del sujeto. Autor de *El saber del hombre. Una introducción al pensamiento de Hegel* (2001) y editor del libro colectivo *La cuestión del sujeto. El debate sobre un paradigma de la modernidad* (2007), entre sus numerosos artículos publicados en revistas especializadas destacan “La ambigüedad de la existencia en Merleau-Ponty” (2011), “Dialéctica y subjetividad en Marx” (2011), “La autoconciencia: lucha, libertad y desventura” (2010), “La cuestión del sujeto en Sastre” (2009), “El *Dasein* y la crítica de la filosofía del sujeto en *Ser y tiempo*” (2007), “La cuestión del sujeto en el debate sobre el humanismo” (2005) y “Sobre el concepto de la voluntad libre en Hegel” (1998).

NORMAS PARA EL ENVÍO Y ACEPTACIÓN DE ORIGINALES

La *Revista de Estudios Orteguianos*, fundada en el año 2000 y editada por el Centro de Estudios Orteguianos de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, es una publicación semestral dedicada al estudio de la obra y la figura del filósofo español José Ortega y Gasset, desde una perspectiva cultural y académica.

Los trabajos que se envíen a la *Revista* han de ser originales, inéditos y no sometidos a su evaluación o consideración en ninguna otra revista o publicación.

La selección de los trabajos se rige por un sistema de evaluación a cargo de revisores externos expertos en la materia. El anonimato del sistema de arbitraje se regirá por la modalidad de doble ciego. Al finalizar el año se publicará en la página web de la *Revista* una lista con los nombres de los revisores que han actuado en este período.

La lengua de publicación de la *Revista* es el español pero, previa invitación, podrán enviarse para su consideración también originales escritos en inglés, francés, portugués, italiano o alemán. En caso de ser aceptados para su publicación quedará a cargo de los autores la traducción que será revisada por los editores.

La remisión de originales implica la aceptación de estas normas.

Los manuscritos deberán remitirse, tanto por correo electrónico en archivo adjunto, preferiblemente utilizando WORD para Windows, como en formato impreso a la siguiente dirección:

Revista de Estudios Orteguianos
Centro de Estudios Orteguianos
Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón
c/ Fortuny, 53.
28010 Madrid (España)

Dirección electrónica: estudiosorteguianos.revista@fog.es

Tfno.: 34 917 00 41 39 • Fax: 34 917 00 35 30

www.ortegaygasset.edu/fog/ver/55/revista-de-estudios-orteguianos

La presentación de los manuscritos deberá ceñirse a los siguientes criterios:

1. Los artículos no podrán tener una extensión superior a 30 páginas, tamaño DIN A4 (10.000 a 12.000 palabras) incluidas las notas, a un espacio. La fuente utilizada será Times New Roman, de cuerpo 12 para el texto principal y 10 para las notas al pie de página.
2. El manuscrito empezará con el título, centrado y en redonda. El título ha de ser también traducido al inglés.
Seguidamente debe figurar un resumen (abstract) de no más de 100 palabras y una lista de palabras clave (keywords), con no más de 8 términos. Tanto el resumen como la lista de palabras clave deben tener una versión en español y otra en inglés para facilitar su inclusión en las bases de datos internacionales y en los repertorios bibliográficos.
3. Con el fin de preservar el anonimato en el proceso de evaluación, en página aparte figurará el título del trabajo, nombre del autor o autores, datos de contacto (teléfono, dirección postal y de correo electrónico), así como un breve currículum indicativo (centro o institución a la que está(n) adscrito(s), datos académicos, líneas de investigación y las 3 ó 4 principales publicaciones). Con la misma finalidad se evitará cualquier mención al autor o autores en el resto del texto.
El autor o autores que deseen remitir un manuscrito para su evaluación pueden encontrar los formularios modelo de la Carta de presentación, el Listado de comprobaciones para la revisión final y la Hoja de identificación del manuscrito, así como los Criterios de evaluación de los manuscritos, las Instrucciones dirigidas a los revisores y las Hojas de evaluación empleadas en la página web de la *Revista* (URL: <http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/55/revista-de-estudios-orteguianos>), bajo el título "Normas para el envío de originales".
4. En el cuerpo del texto se evitará el uso de negritas y subrayados. Se resaltarán con cursiva los títulos de obras, textos en lenguas extranjeras o cualquier énfasis añadido por el autor o autores. Las citas textuales se escribirán entre comillas tipográficas, mientras que las citas largas irán en párrafo aparte, sangradas y sin entrecomillar.
5. Las referencias bibliográficas y las notas deben ajustarse a las pautas que siguen. Se preferirá utilizar el sistema de citas bibliográficas con notas a pie de página y al final del artículo figurará siempre un apartado de Referencias bibliográficas en que se recogerán, ordenados alfabéticamente por el apellido del autor, todos los trabajos citados en el texto. De todos modos, se aceptará cualquier modalidad recogida en la Norma ISO 690.

Citas bibliográficas en notas a pie de página:

- a) Monografías: José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente, 1930, p. 15.
- b) Capítulos o partes de monografías colectivas: José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo”, en Karl BÜHLER, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, 1950, p. 7.
- c) Publicaciones periódicas: José ORTEGA Y GASSET, “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, *Logos*, 1 (1941), p. 12.
- d) *Obras completas* de José Ortega y Gasset:

Si las citas aluden a las *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos). Por ejemplo, en el caso de “La destitución de Unamuno”: I, 661-663. Se preferirá el uso de esta edición por su mayor vigencia y actualidad.

Si las citas aluden a las *Obras completas*. 12 vols. Madrid: Revista de Occidente / Alianza Editorial, 1983, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos), anteponiéndoles *Oc*83. Por ejemplo, en el caso de “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”: *Oc*83, V, 517-547.

Si las citas de *Obras completas* van en el cuerpo del texto se seguirá el mismo esquema.
- e) Para citas de ediciones electrónicas véanse más adelante los formatos de citación en el apartado de Referencias bibliográficas, teniendo en cuenta que en las notas se cita el nombre por delante de los apellidos del autor.
- f) Al citar los números de páginas, utilizar el esquema pp. 523 y ss. para referirse a una página y las siguientes.
- g) En las citas sucesivas de alguna obra citada con anterioridad se preferirá el uso de ob. cit. si se repite el título y se omite el lugar de edición y la editorial, siempre y cuando no sea la cita inmediatamente anterior, en cuyo caso puede utilizarse *ibidem* o *ibid.* si es la misma obra y distinta página o, *idem* o *id.*, si se trata de la misma obra y página.
- h) *Vid.* o cfr. se emplearán para referirse a una obra cuyo texto no se ha citado directamente.

Citas bibliográficas en el apartado de Referencias bibliográficas:

- a) Monografías: ORTEGA Y GASSET, J. (1930): *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente.
- b) Capítulos o partes de monografías colectivas: ORTEGA Y GASSET, J. (1950): “Prólogo”, en K. BÜHLER, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 7-9.

- c) Publicaciones periódicas: ORTEGA Y GASSET, J. (1941): "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia", *Logos*, 1, pp. 11-39.
 - d) Sitio web: *Perseus Digital Library Project* (2008): CRANE, G. R. (ed.). [Online]. Tufts University. Dirección URL: <http://www.perseus.tufts.edu>. [Consulta: 7, octubre, 2008].
 - e) Artículo en una revista electrónica: PATERNIANI, E. (1996): "Factores que afectan la eficiencia de la selección en maíz", *Revista de Investigación Agrícola-DANAC*, [Online], 1. Dirección URL: <http://www.redpavfpolar.info.ve/danac/index.html>. [Consulta: 22, abril, 2001].
 - f) Trabajo publicado en CD-ROM: MCCONNELL, W. (1993): "Constitutional History", en *The Canadian Encyclopedia*, [CD-ROM]. Toronto: McClelland & Stewart.
6. Los resúmenes de Tesis Doctorales, que irán acompañados de las correspondientes palabras clave en español e inglés, no deben exceder de 400 palabras. Deben adjuntar, asimismo, los siguientes datos:
- a) Título de la tesis
 - b) Nombre y apellidos del autor de la tesis
 - c) Nombre y apellidos del director de la tesis
 - d) Departamento, Facultad, Universidad y año académico en que la tesis fue defendida y aprobada
 - e) Datos de contacto del autor (teléfono, dirección postal y de correo electrónico)
- En los casos en que la tesis no haya sido escrita en español, se incluirá la traducción al mismo del título y el resumen.
7. No se remitirán las primeras pruebas a los autores por lo que los manuscritos han de enviarse revisados. Los autores recibirán un ejemplar impreso de la *Revista* y un archivo pdf de su trabajo.

El proceso de evaluación y aceptación de manuscritos se realizará del siguiente modo: Los autores remiten el trabajo a la *Revista*, pudiendo recomendar o recusar nombres de potenciales revisores. Tras la revisión editorial, los manuscritos serán objeto de dos informes a cargo de dos revisores externos, que desconocerán la identidad de los autores. En caso de discrepancia, se recurrirá al juicio de un tercer evaluador. El Consejo Editorial decidirá, en vista a los informes respectivos, sobre la conveniencia de su publicación. La *Revista* comunicará a los autores el dictamen y, en caso de que éste haya sido favorable, la fecha previsible de publicación. En caso necesario se solicitará del autor una versión definitiva.

El proceso concluye habitualmente en seis meses, aunque en determinadas circunstancias y por razones diversas la comunicación a los autores puede demorarse.

Serán criterios excluyentes para la admisión de los manuscritos: no incidir en el ámbito cultivado por la *Revista*, excederse en la extensión establecida, no utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada y no enviar el trabajo en el soporte requerido.

El Consejo Editorial de la *Revista de Estudios Orteguianos* acusará recibo y acepta considerar todos los originales inéditos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, salvo cuando sean aceptados, hayan sido expresamente solicitados o para comunicar el dictamen.

Las fechas de recepción, revisión y aceptación de los originales, figurarán también en la página web de la *Revista* en el momento de su publicación.

Es condición para la publicación de originales inéditos en la edición impresa y electrónica, si a ella hubiera lugar, que el autor o autores cedan a la *Revista de Estudios Orteguianos* los derechos de propiedad (*copyright*). Con posterioridad a su publicación en la *Revista*, los autores podrán reproducir los trabajos o parte de los mismos, indicando siempre el lugar de aparición original.

La *Revista de Estudios Orteguianos* es recogida sistemáticamente por las Bases de Datos y Repertorios Bibliográficos: *The Philosopher's Index*, *ISOC-Ciencias sociales y Humanidades*, *Catálogo Latindex* y está categorizada en ANEP, CARHUS y CIRC.

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, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

Felipe González Alcázar, Universidad Complutense de Madrid, Centro de Estudios Orteguianos, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España

CONSEJO EDITORIAL:

- Mercedes Cabrera Calvo-Sotelo*, Universidad Complutense de Madrid, España
Adela Cortina Orts, Universidad de Valencia, España
Juan Pablo Fusi Aizpurúa, Universidad Complutense de Madrid, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España
Gregorio Marañón Bertrán de Lis, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España
Andrés Ortega Klein, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España
Fernando Rodríguez Lafuente, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España
Concha Roldán Panadero, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España
Jesús Sánchez Lambás, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España
José Juan 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 de Provence, Francia
Marta María Campomar, Fundación José Ortega y Gasset Argentina
Helio Carpintero Capell, Universidad a Distancia de Madrid, España
Pedro Cerezo Galán, Universidad de Granada, España
Béatrice Fonck, Institut Catholique de Paris, Francia
Ángel Gabilondo Pujol, Universidad Autónoma de Madrid, España
Luis Gabriel-Stbeeman, The College of New Jersey, Estados Unidos
Javier Gomá Lanzón, Fundación Juan March, Madrid, Consejo de Estado, España
Domingo Hernández Sánchez, Universidad de Salamanca, España
José Lasaga Medina, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España
Thomas Mermall (†), The City University of New York, Estados Unidos
José Luis Molinuevo Martínez de Bujo, Universidad de Salamanca, España
Ciriaco Morón Arroyo, Cornell University, Estados Unidos

Javier Muguerza Carpintier, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense de Madrid, España

Nelson Orringer, University of Connecticut, Estados Unidos

José Antonio Pascual Rodríguez, Universidad Carlos III, Madrid, Real Academia Española, España

Ramón Rodríguez García, Universidad Complutense de Madrid, España

Jaime de Salas Ortueta, Universidad Complutense de Madrid, España

Javier San Martín Sala, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España

Ignacio Sánchez Cámara, Universidad de La Coruña, España

Table of Contents

Number 25. November, 2012

ARCHIVE DOCUMENTS

Working Papers by José Ortega y Gasset

Working Notes on Calderón de la Barca

José Ortega y Gasset

Edited by

Isabel Ferreiro Lavedán and Felipe González Alcázar

7

Biographical Itinerary

1921-1924: the widening of historic horizon.

José Ramón Carriazo Ruiz

27

ARTICLES

About the sensitive perception in The idea of principle in Leibniz
and the evolution of deductive theory.

Agustín Andreu

73

A note on Ortega and Heidegger.

Jorge Acevedo Guerra

109

Ortega: reflections on fashion.

Roberto E. Aras

119

The crisis of formalities and the 'logic of vital reason'.

Gerardo Bolado Ochoa

139

The incorruptible essence: the problem of authenticity in Ortega.

Eduardo Álvarez González

163

CLASSIC AUTHORS ABOUT ORTEGA

- Zea and Ortega: a lack of understanding story?*
Introduced by Giuseppe Bentivegna 187

- Ortega, the American.*
Leopoldo Zea 193

BOOK REVIEWS

- A walk with Ortega.* Antonio Garrigues Walker 205
(Javier Zamora Bonilla (dir.), *Guía del Madrid de Ortega*)

- Kiss and dagger. Searching for a Don Giovanni meditation.*
José M. Sevilla 207
(José Ortega y Gasset, *Meditazioni su Don Giovanni*,
edited and introduced by Lia Ogno)

- Ortega's philosophy. Between shipwreck and reason.*
Juan Manuel Monfort Prades 212
(Alejandro Martínez Carrasco, *Náufragos hacia sí mismos.*
La filosofía de Ortega y Gasset)

- Correspondence of Orteguian background.* Diego Núñez 214
(María Zambrano and Pablo de Andrés Cobos,
De ley y de corazón. Historia epistolar de una amistad.
Cartas [1957-1976],
edited by Soledad de Andrés Castellao
and José Luis Mora García)

- Of love and life in Julián Marías.*
Juan Manuel Monfort Prades 217
(Rafael Hidalgo Navarro, *Julián Marías.*
Retrato de un filósofo enamorado)

DOCTORAL DISSERTATIONS

- Historical heritage, History and Ethics in Ortega y Gasset.
Principles for an ethic applied to historical heritage.*
Julio Samuel Badenes Almenara 221

- The culture in Ortega. Sphere where human life takes place.*
Juan Manuel Monfort Prades 222

- Ratiovitalist polishment of the concept of law: an interpretation
of the concept of law from the radical reality, with the scope of
Ortega perspective.*
Henry Roberto Solano Vélez 223

- The language –from Ortega and Heidegger perspective–, and the
philosophical foundations of conversational psychotherapy.*
Ana María Zlachevsky Ojeda 225

ORTEGUIAN BIBLIOGRAPHY, 2011

- Ascensión Uña 227

- List of contributors 237
Author guidelines 241
Editorial team 247
Table of Contents 251

Revista de Estudios Orteguianos

PUBLICACIÓN SEMESTRAL



Boletín de Suscripción

Suscripción anual (2 números):

España,	24,04 €	Europa,	32,74 €
América,	33,66 €	Asia,	34,86 €

Ejemplar suelto:

España,	13,82 €	Extranjero,	18,63 €
---------	---------	-------------	---------

Número doble:

España,	25,00 €	Extranjero,	36,00 €
---------	---------	-------------	---------

PUEDE SUSCRIBIRSE POR:

CORREO POSTAL: Centro de Estudios Orteguianos. c/ Fortuny, 53. 28010 Madrid (España)

FAX: 34-91-700 35 30

CORREO ELECTRÓNICO: estudiosorteguianos.secretaria@fog.es

TELÉFONO: 34-91-700 41 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 (*)



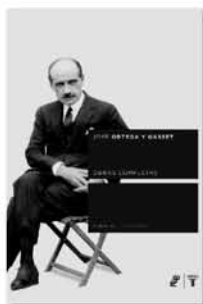
LA OBRA COMPLETA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET



Tomo I (1902-1915)



Tomo II (1916)



Tomo III (1917-1925)



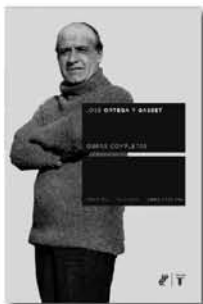
Tomo IV (1926-1931)



Tomo V (1932-1940)



Tomo VI (1941-1955)



Tomo VII (1902-1925)
OBRA PÓSTUMA



Tomo VIII (1926-1932)
OBRA PÓSTUMA



Tomo IX (1933-1948)
OBRA PÓSTUMA



Tomo X (1949-1955)
OBRA PÓSTUMA E ÍNDICES GENERALES

«Por fin, Ortega entero: magnífico trabajo, cuidadoso cotejo con otras ediciones, índices, apéndices y anexos, publicación separada de textos que el autor no dio a la imprenta. Todo, en fin, como debe hacerse.»

SANTOS JULIÁ, *El País*

Edita



Fundadora

Soledad Ortega Spottorno

Presidente

José Varela Ortega

Vicepresidente

Gregorio Marañón Bertrán de Lis

Secretario General

Jesús Sánchez Lambás

Director Académico

Fernando Vallespín Oña

Presidente de la Comisión Académica

Juan Pablo Fusi Aizpurúa

Comisión Ejecutiva Delegada del Patronato

**Gregorio Marañón Bertrán de Lis, José Varela Ortega,
Jesús Sánchez Lambás, Juan Pablo Fusi Aizpurúa,
Manuel Gasset Loring, Jaime Terceiro Lomba,
Valeriano Gómez Sánchez, José Juan Toharia Cortés**

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>