

# Revista de Estudios Orteguianos

24   
2012

---

# Revista de Estudios Orteguianos

*Director*

**Javier Zamora**

*Gerente*

**Carmen Asenjo**

*Redacción*

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

*Consejo Editorial*

**Mercedes Cabrera Calvo-Sotelo, Adela Cortina Orts,  
Juan Pablo Fusi Aizpurua, 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 Ortegaianos**

**24**   
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](http://www.revistasculturales.com)



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.n24>



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 24. Mayo de 2012

Editorial

## DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Papeles de trabajo de José Ortega y Gasset

*Notas de trabajo de la carpeta Muerte y nada.*

José Ortega y Gasset

Edición de

Isabel Ferreiro Lavedán

7

Itinerario biográfico

*1912-1916: la conferencia Vieja y nueva política en el contexto  
del Partido Reformista.*

Enrique Cabrero Blasco

35

## ARTÍCULOS

*Páthos, éthos, lógos (en homenaje a Antonio Rodríguez Huéscar).*

Pedro Cerezo Galán

85

*Ortega y la "Psicología individual" de Adler. Una nota histórica.*

Helio Carpintero Capell

109

*Algunas relaciones entre literatura y filosofía en la obra de Ortega.*

Ángel Rubén Pérez Martínez

127

*La influencia de Ortega en la estética de Ramón Gaya.*

Inmaculada Murcia Serrano

147

*Veracidad y sistema en Ortega.*

Alba Milagro Pinto

165

## CLÁSICOS SOBRE ORTEGA

<i>Thomas Mermall: el hispanismo como vocación.</i> Introducción de José Lasaga Medina	193
<i>Selección.</i> Thomas Mermall	199

## RESEÑAS

<i>Problematizar la razón.</i> Giuseppe Cacciatore (José M. Sevilla, <i>Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega</i> )	207
<i>La rehabilitación de lo cotidiano, o acerca de la filosofía social de Ortega.</i> Ivan Stefanov (Lazar Koprinarov, [ <i>Filosofía social de José Ortega y Gasset</i> ])	212
<i>El Ortega de María Zambrano.</i> Laura Mariateresa Durante (María Zambrano, <i>Escritos sobre Ortega</i> )	215
<i>Ortega, fenomenólogo.</i> Sonia Ester Rodríguez García (Javier San Martín, <i>La fenomenología de Ortega y Gasset</i> )	218
<i>La exquisita resurrección de Fernando Vela.</i> Elvira Bobo Cabezas (Fernando Vela, <i>Ensayos</i> )	223
Relación de colaboradores	227
Normas para el envío y aceptación de originales	229
¿Quién es quién en el equipo editorial?	235
Table of Contents	239

---

---

# Editorial

**L**a nueva edición de *Obras completas* de José Ortega y Gasset está teniendo una gran acogida en los medios de comunicación –se han publicado numerosísimas noticias y reseñas en la prensa nacional e internacional–, en el mundo académico y entre el común de los lectores. Algunos tomos van ya por la séptima edición y el último publicado, el décimo, se ha agotado en unos cuantos meses.

El pasado mes de febrero tuvimos el honor de entregar los diez volúmenes a los Príncipes de Asturias. Su Alteza Real Don Felipe de Borbón, señaló que el fin de este proyecto era “una magnífica noticia para la cultura y el pensamiento español y en español”. Añadió: “Ortega y Gasset –con Gregorio Marañón y otros pensadores españoles– propugnó la modernización de nuestra sociedad con una propuesta europeísta fundamentada en las virtudes de la democracia, la mejora de la educación y la extensión de la cultura y la justicia social dentro del marco europeo. No cabe duda de que con su ejemplo nos señaló las virtudes de un modelo de convivencia y de progreso que más adelante los españoles haríamos realidad, en el marco de nuestra actual Constitución.

“Al mismo tiempo –continuó el Príncipe– el pensamiento de Ortega intentó entender la crisis de ese terrible momento histórico que fue la Europa de entreguerras y, por ello –por ser un pensamiento de crisis–, puede ser hoy también de utilidad para reflexionar sobre nuestro propio tiempo, no exento de

complejidades, retos y dificultades, algunos de ellos ya identificados y profundamente analizados con extraordinaria antelación y previsión por el filósofo español.

“Ortega –prosiguió– es sin duda una de las «cimas intelectuales» a las que podemos ascender mediante la lectura de su obra para, desde allí, otear nuestro horizonte. El maestro, el filósofo, continúa hoy ayudándonos a interpretar nuestra propia realidad y a impulsar nuestro mayor progreso a través de su herencia intelectual. La lectura de Ortega es siempre emocionante. Su pensamiento sugerente y estimulante –que podemos compartir o no– es en todo momento una invitación a plantearnos los temas de nuestro tiempo desde la solidez de una de las filosofías más lúcidas del pasado siglo, una filosofía que dialogó con los grandes pensadores de la historia y que bebió también de sus contemporáneos y de sus coetáneos.

“Por todo ello –concluyó Don Felipe– felicito con la Princesa a la Fundación Ortega-Marañón y su Centro de Estudios Orteguianos que, junto con la editorial Taurus y con el apoyo del Banco Santander y de Telefónica, han publicado esta magna y excelente edición de las *Obras completas* de don José Ortega y Gasset. Enhorabuena de corazón a todos los que habéis participado”.

La nueva edición tuvo su puesta de largo académica en noviembre de 2011 con el Congreso internacional “Ortega y Gasset. Nuevas lecturas. Nuevas perspectivas. A propósito de la nueva edición de sus *Obras completas*”, que reunió en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y en la Fundación Ortega-Marañón a cerca de ciento veinte conferenciantes, llegados de las más diversas universidades del mundo. El Congreso, y la acogida de la nueva edición, muestran la vitalidad de uno de los pensamientos más sutiles, variados y profundos del pasado siglo. La mayor parte de las ponencias y comunicaciones presentadas en este foro van a ser publicadas en nuestra revista, la *Revista de Occidente* y la *Revista de Filosofía* durante los próximos números. Pensamos que es la mejor forma de difundir los estudios que allí se presentaron, reflejo de la variedad de enfoques y de intereses con que los investigadores se acercan a la obra orteguiana. Iniciamos ahora la publicación de las aportaciones al Congreso con los excelentes artículos de los profesores Pedro Cerezo y Helio Carpintero.

Agradecemos al Ministerio de Ciencia e Innovación la ayuda complementaria concedida para la financiación del Congreso (ref. FFI2011-13002-E), dentro de las acciones de difusión de la investigación del proyecto “Editar a los clásicos del pensamiento español en el siglo XXI. Aplicación de las nuevas tecnologías a la investigación del legado de José Ortega y Gasset” (ref. FFI2009-11449).

# José Ortega y Gasset

## Notas de trabajo de la carpeta *Muerte y nada*\*

Edición de  
Isabel Ferreiro Lavedán

ORCID: 0000-0003-2841-6078

### Introducción

Esta edición publica las Notas de Trabajo de José Ortega y Gasset, de la carpeta titulada por su autor: “*Muerte y nada*. 9 oct. 1943. Estoril”, conservada en el Archivo de la Fundación con signatura 1/1. Soledad Ortega confirma con la anotación “como aparece” que la carpeta se conserva tal y como la dejó el filósofo.

Esta carpeta 1/1 consta de 34 notas repartidas en tres carpetillas: la carpetilla 1/1/1 sin título, con 7 hojas, de las cuales la hoja 1/1/1-4 fue ya publicada; la carpetilla 1/1/2, que contiene 4 hojas –también publicadas–, que son fotocopias (las originales no se conservan en el Archivo); titulada por Soledad Ortega “La nada: ¿un mito?” (mismo título de la primera nota 1/1/2-1). Y, por último, la carpetilla 1/1/3 con título de mano de Ortega: “El hombre y la gente. Noviembre 1937. París”, con 23 hojas. La presente edición, con la intención de ofrecer al investigador la lectura de la carpeta completa, tal y como la organizó su autor, con sus 34 hojas, vuelve, pues, a publicar las 5 notas indicadas. Las notas, por las fechas y a la luz también de las referencias bibliográficas que en ellas mismas aparecen, parecen pertenecer a los últimos años de los treinta y primeros de los cuarenta.

\* Este trabajo se integra en los resultados del proyecto de investigación FFI2009-11449, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

#### Cómo citar este artículo:

Ferreiro Lavedán, I. (2012). Notas de trabajo de la carpeta “Muerte y nada”. *Revista de Estudios Orteguianos*, (24), 7-31.  
<https://doi.org/10.63487/reo.447>

Revista de  
Estudios Orteguianos  
Nº 24. 2012  
mayo-octubre



Con la lectura de estas notas, el lector podrá apreciar la altura y calado con que Ortega estudiaba, aun en unos años tan especialmente inciertos y conmocionados. En este caso, “la muerte” y sus más próximos problemas, característicos de la ontología: “la inmortalidad del alma”, “la Nada”, “el Ente”, “lo eterno”, “lo que hay”; así como la distinta percepción y conciencia de la muerte en las distintas culturas: en las primitivas, en la griega, la egipcia, hasta hoy; su diálogo acerca de ello con Epicuro, Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Duns Scoto, Hegel, Schopenhauer, Heidegger, Scheler, Hartmann, Cassirer le ocupan en estas notas. En las que, al paso, salen también a relucir otros textos que bien apuntaba para leer o bien con el fin de pedir sus derechos para poder editarlos en español: como los de Walter Wartburg, de Walter F. Otto, el conjunto publicado por Gadamer y Stadelmann, o el *Kalypso* de Günter. Y, junto a todo ello, destaca la compañía de los estudios de Erwin Rohde y Lucien Lévy-Bruhl.

Si las más de 500 páginas del índice que ha resultado de la nueva edición de las *Obras completas* de Ortega y Gasset dan cuenta de la envergadura de su obra, la riqueza de las más de 15.000 notas de trabajo que se conservan, y que latían de fondo en ella, como “bíceps” sin exhibir; se aparecen enciclopédicas, como bien pueden servir de muestra éstas. Con ello, sin embargo, sus notas de trabajo, al igual que su obra, vuelven a no ser las de un erudito sino las de un pensador que ha asimilado un inmenso saber a la altura de su tiempo, que integra, pone en juego y reconduce para abrir nuevos planteamientos e ideas.

### 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 Marañón<sup>1</sup>.

Cuando las citas o partes del texto son en otra lengua, se ofrece en nota al pie la traducción. En las presentes notas, de la transcripción y traducción de los textos en griego se ha encargado la profesora Concha D'Olhaberriague; y de la transcripción y traducción de los textos en alemán y francés se ha encargado el profesor Jean Claude Lévêque.

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

<sup>1</sup> Entre los libros citados en las notas, se encuentran en la biblioteca de José Ortega y Gasset los siguientes: ARISTÓTELES, *Physique*. Paris: Siété d'Édition “Les Belles Lettres”, 1926, 2 vols., traducción de Henri Carteron; Lucien LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*. Paris: Félix Alcan, 1922; Lucien LÉVY-BRUHL, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1931; Lucien LÉVY-BRUHL, *La mythologie primitive*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1935; Erwin ROHDE, *Psyché: le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*. Paris: Payot, 1928; SEXTO EMPÍRICO, *Los tres libros de hipotiposis pirrónicas*. Madrid: Reus, 1926; Max SCHELER, *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*. Madrid: Revista de Occidente, 1934, traducción del alemán por Xavier Zubiri.

Los libros relacionados que no se encuentran en la biblioteca de la Fundación son: Ernst CASSIRER, *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*. Leipzig / Berlin: B. G. Teubner, 1925; Hans Georg GADAMER et Rudolf STADELMANN, “Herder et ses théories sur l'Histoire”, en *Regards sur l'histoire*. Cahiers de l'Institut Allemand, publiés par Karl Epting. Paris: Fernand Sorlot, 1941; Nicolai HARTMANN, *Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie* in: *Sitzungsberichte d. Preuss. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl.*, Berlin: De Gruyter, 1935; Walter F. OTTO, *Die Manen, oder, Von den urformen des Totenglaubens: eine Untersuchung zur religion der griechen*. Berlin: Julius Springer, 1923; Arthur SCHOPENHAUER, *Die welt als wille und vorstellung*. Berlin: Deutsche Buch-Gemeinschaft, (s.a.); Carl Friedrich STREHLOW, *Die Aranda und Loritja Stämme in Zentra Australien*. Frankfurt: Städtisches Völker-Museum, 1907-1920; Walter von WARTBURG, *Einführung in Problematik und Methodik der Sprachwissenschaft*, Halle: Max Niemeyer, 1943; J. van WING, *Légendes des Bakongo-Orientaux / recueillies par les RR.PP. J. van Wing et Cl. Schollen*, S. J. Bruxelles: Imp. Ch. Bulens, 1940.

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.

# JOSÉ ORTEGA Y GASSET

## Notas de trabajo de la carpeta

### *Muerte y nada*

\*\*1

\*\*2

#### *Inmortalidad y muerte*

El salvaje ve en alguno de sus próximos el extraño fenómeno que nosotros llamamos “muerte”. ¿Cómo reacciona? Distingamos bien – es lo decisivo entre *el fenómeno mismo y su interpretación*. El <sup>5</sup> prójimo deja de comportarse como habitualmente. No se mueve, no habla, no respira. *No se puede “contar con” él al modo habitual*. Nada más /en lo que hace el caso/<sup>4</sup>. <sup>5</sup> El resto es interpretación. Aquí se abre –como el choque con todo fenómeno <sup>6</sup> deshabitualizador– el campo sin límites del interpretar. Pero esas interpretaciones tienen su orden. Primero son unas, luego otras y así sucesivamente. El orden no es arbitrario en sus rasgos generales de las interpretaciones. Y ahora se trata dilemáticamente si es antes la interpretación “supervivencia”, “inmortalidad” o “muerte”. Muerte significa que el prójimo ha // <sup>7</sup>

2<sup>8</sup>

dejado de ser.

Sostengo que no hay verosimilitud de que el salvaje comience por la hipótesis “muerte”. El prójimo, en efecto, ha cambiado de *estado*. Es un cambio más

<sup>1</sup> [1/1/1]

<sup>2</sup> [1/1/1-1]

<sup>3</sup> próximo [tachado]

<sup>4</sup> [Superpuesto]

<sup>5</sup> El resto que [tachado]

<sup>6</sup> inh [tachado]

<sup>7</sup> Buscar nombre “ingreso” en inglés [tachado]

<sup>8</sup> [1/1/1-2]

<sup>9</sup> /grave/<sup>10</sup> pero no radical[mente] de los cambios dentro de la vida: de niño a púber, de púber a padre, de padre a viejo –o bien, de sano a enfermo. El prójimo inmovilizado, sin aliento y mudo – ha entrado en una nueva *fase* o *estado de la vida*. No <sup>11</sup> ha dejado de ser. Sigue viviendo sólo que de otro modo – extraño, azorante, incoercible, no se sabe bien dónde pero “en torno” de los demás. Sigue estando ahí en una nueva forma *con* la que *hay que contar* de otra manera, acaso más alerta. Es más peligroso, por otro lado más eficaz. Puede hacer a los demás mayores daños y mayores bienes.

Según esto la primera “figura” del <sup>12</sup> // fenómeno de la/<sup>13</sup> muerte es –¡quién lo diría!– la supervivencia, la vaga inmortalidad. Vaga porque este hombre <sup>14</sup> primitivo tiene poca memoria y poca imaginación, ni adelante ni hacia atrás llega mucho – su memoria del pasado es corta (dos o tres generaciones), su expectativa lo mismo.

El principio de esta explicación es doble: 1.º el general de la “difícil disociación”, del “quitar de delante” (los chimpancés en Köhler)<sup>15</sup>. 2.º La individuali-

<sup>9</sup> enérgico [tachado]

<sup>10</sup> [Superpuesto]

<sup>11</sup> La muerte [tachado]

<sup>12</sup> la [tachado]

<sup>13</sup> [Superpuesto]

<sup>14</sup> [.] hacia [tachado]

<sup>15</sup> [Wolfgang Köhler, 1887-1967. Köhler llevó a cabo, junto a su mujer, unos experimentos acerca del aprendizaje con nueve chimpancés durante los años de 1913 a 1917 en la estación fundada por la Academia de Ciencias de Prusia, en la isla de Tenerife. Colocaban a sus chimpancés en situaciones problemáticas en las que fracasaban sus movimientos instintivos; de forma que tras la desesperación el animal llegaba a una solución. Uno de los más inteligentes “Nueva” tuvo que alejar primero el plátano para poder después acercarlo, a estas soluciones las llamó Köhler “aprendizaje inventivo”. Ortega cita a Köhler en varias ocasiones y coincidió con él en Madrid: “Köhler ha vivido seis años en Tenerife, dedicado a la infantil operación de observar unos chimpancés. Se proponía averiguar si los actos de estos animales implican inteligencia en un sentido riguroso del término. Este sentido riguroso coincide, por el pronto, con el más usual del vocablo. Inteligencia es comprensión de lo que se tiene delante; es percatarse de que las cosas son lo que son [...]. Ahora bien; la reacción inteligente será aquella que el animal improvise *en vista* de una situación nueva [...]. El plátano es colocado fuera de la jaula, delante de sus barrotes, a distancia suficiente para que no pueda el mono cogerlo con la mano. En la jaula hay un palo. El mono acabará por tomar el palo y atraer el plátano. Köhler complica más la situación: pone el palo también fuera de la jaula, donde no llega la mano del chimpancé. Dentro de la jaula deja un palo más pequeño. El mono, después de fracasar con sus procedimientos instintivos, toma el palo menor, con él atrae el mayor, y con éste, por fin, la fruta. Más aún; si en vez de esos dos palos se dejan en la jaula o cerca de ella dos cañas de diámetro diferente y se coloca el plátano muy lejos, el chimpancé acaba por enchufar una caña en otra y de este modo capturar el plátano. Ha creado un instrumento. Ya no puede definirse al hombre como *bomo faber* o, según la expresión de Franklin, *animalinstrumentíficum*. Nada de esto es comparable a las gracias de un mono amaestrado; pero el caso es que aquí es el mono maestro de sí mismo”, “La inteligencia de los chimpancés”, en *Espíritu de la letra* (1927). IV, 171-173]

zación de los componentes del mundo en el primitivo. Porque su mundo es pequeño y hay pocas piezas “intercambiables”.

<sup>16</sup> En ese mundo no hay “hombres” [...] <sup>17</sup> una abstracción generalizada por “leere stello” [sic], es una fórmula algébrica. Su mundo se compone de Fulano, Zutano y Yo – <sup>18</sup> conectados en “Gestalt”. Quitar radicalmente uno de ellos es aniquilar aquel mundo y *ver* la nada<sup>19</sup>. De esto es incapaz. Su mundo se resiste //

3<sup>20</sup>

a esta enorme trasmutación y su mente, como Lorentz<sup>21</sup> ante el experimento de Michelson<sup>22</sup>, con perfecta “lógica” de físico, adapta el fenómeno muerte a su “teoría del mundo” –es decir, a lo que el mundo le parece ser<sup>23</sup>. La fórmula de

<sup>16</sup> Para [tachado]

<sup>17</sup> [Podría ser: “que es” o “sí en”, no se lee bien]

<sup>18</sup> Quitar radicalmente uno de estos [tachado]

<sup>19</sup> [“Una fórmula algebraica, una función proposicional o como yo prefiero decir más sencillamente para lo que en verdadera filosofía (que como veremos es casi, casi lo contrario que la matemática y la logística), en verdadera filosofía importa, un *esquema conceptual*, consiste en unas constantes y unos huecos –*leere Stellen*, lugares vacíos, dicen los matemáticos alemanes. Si queremos aclararnos cualquier hacer del hombre usaremos de la fórmula y buscaremos en el hacer lo que de él puede llenar los lugares vacíos. Como ven, todo esto es sencillo como «Buenos días»; sencillo como «Buenos días» e igualmente aburrido. Por desgracia, no hay más remedio que tener limpios y en buen uso algunos instrumentos intelectuales como éste”, *La razón histórica* [*Curso de 1944*]. IX, 663]

<sup>20</sup> [1/1/1-3]

<sup>21</sup> [Hendrik Antoon Lorentz (18 de julio de 1853 – 4 de febrero de 1928). Físico y matemático neerlandés, galardonado con el Premio Nobel de Física en 1902]

<sup>22</sup> [Albert Abraham Michelson (Polonia, 19 de diciembre de 1852 – Estados Unidos, 9 de mayo de 1931). Recibió el Premio Nobel de Física en 1907]

<sup>23</sup> [El experimento de Michelson y Morley provocó el cambio en los cimientos de la física. La cuestión era que puesto que la tierra se mueve, resultaba imposible que el éter estuviera en reposo, por lo que éste no podía existir. Lo cual suponía otro problema: Si el éter no existe, o la luz no era una onda o, en caso de ser onda, ¿cuál era el medio en el que se movía la luz? La propuesta ingeniosa de Lorentz pretendió “salvar el concepto de éter a costa de una contracción en la dirección del movimiento”, puede verse Enrique ORDAZ ROMAY, “Análisis básico del experimento de Michelson y Morley (1887)”, Facultad de Ciencias Físicas, UCM (España). “Sabido es que el experimento de Michelson tiene el rango de una experiencia crucial: en él se pone entre la espada y la pared al pensamiento del físico. La ley geométrica que proclama la homogeneidad inalterable del espacio, cualesquiera sean los procesos que en él se producen, entra en conflicto riguroso con la observación, con el hecho, con la materia. Una de dos: o la materia cede a la geometría, o ésta a aquélla. En este agudo dilema sorprendemos a dos temperamentos intelectuales y asistimos a su reacción. Lorentz y Einstein, situados ante el mismo experimento, toman resoluciones opuestas. Lorentz, representando en este punto el viejo racionalismo, cree forzoso admitir que es la materia quien cede y se contrae. La famosa «contracción de Lorentz» es un ejemplo admirable de utopismo. Es el Juramento del Juego de Pelota transplantado a la física.

“transformación” a lo Lorentz es la invención de la supervivencia, imagen mucho más fácil de formar que la nuestra de muerte.

\*24

### Nada en Heidegger

Según Aristóteles la *οὐσία*<sup>25</sup> o ente no tiene contrario – Diríamos no hay anti-ente. Heidegger cree haberlo descubierto –es la Nada– Phy. 189a. 32–<sup>26</sup>

\*27

### Muerte

Los Aranda y Loricha creen que los hombres se engendran porque los “espíritus” –“ratapa”, según Strehlow– entran en los vientres de las mujeres. Y lo mismo los animales<sup>28</sup>. El ser *actualmente* viviente es, pues, un ser reencarnado. A la metempsicosis precedió la metensomatosis. Pero esto <sup>29</sup> quiere decir que la muerte no existe.

Los esquimales creen que una /misma/<sup>30</sup> foca (espíritu) que ha cobrado afección a un hombre puede venir a dejarse matar por él varias veces.

Véase L. B. Myth. 155<sup>31</sup>.

---

Einstein adopta la solución contraria. La geometría debe ceder; el espacio puro tiene que inclinarse ante la observación, tiene que encorvarse”, “El sentido histórico de la teoría de Einstein”, en *El tema de nuestro tiempo* (1923). III, 650

<sup>24</sup> [1/1/1-4. Esta nota fue publicada en *Revista de Estudios Orteguianos*, 3 (2001), edición de J. L. Molinuevo y D. Hernández, p. 23. Y anteriormente en José ORTEGA Y GASSET, *Notas de trabajo. Epílogo...*, edición de J. L. Molinuevo. Madrid: Alianza Editorial / Fundación José Ortega y Gasset, 1994, p. 177, nota 253]

<sup>25</sup> [*ousía*, esencia]

<sup>26</sup> [“Además, decimos que no hay sustancia que sea contraria a una sustancia. ¿Cómo, entonces, una sustancia podría estar constituida por no-sustancias? O bien, ¿cómo una no-sustancia podría ser anterior a una sustancia”, ARISTÓTELES, *Física*. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 1995, 189<sup>a</sup>, 32-34, pp. 107-108]

<sup>27</sup> [1/1/1-5]

<sup>28</sup> [Carl Friedrich STREHLOW (1871-1922). Misionero luterano alemán que estudia y publica junto con Moritz von Leonhardi siete volúmenes dedicados a la cultura de los aborígenes australianos Aranda y Loricha. Ortega se refiere a Strehlow en *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947) como “el mayor conocedor de la cultura australiana primitiva” y cita su obra: “*Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien*, tomo II, página 58”, IX, 1064. El libro no se conserva en su biblioteca]

<sup>29</sup> De aquí que los esquí [tachado]

<sup>30</sup> [Superpuesto]

<sup>31</sup> [Lucien LÉVY-BRUHL, *La mythologie primitive*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1935]

\*32

### Muerte

La muerte en continuidad con la vida. Ésta es crecimiento, integración progresiva –aquello es desintegración o reducción a un cuerpo más reducido<sup>33</sup>.

\*34

### Muertos

Levy. Mentalité. 58-59<sup>35</sup> –  
71. Los muertos vivientes<sup>36</sup>

\*\*37

<sup>32</sup> [1/1/1-6]

<sup>33</sup> [“¿[...] es el fin de la vitalidad el aumento de sí misma, su potenciación y crecimiento, aquello que misteriosamente aparece en algunos textos de los griegos bajo el nombre de *pleonexía*, henchimiento, ser más? Fenómenos recientemente estudiados podrán acercarnos a creer esto último, que vivir no es conservarse, perseverar en el ser –así Spinoza–, sino que vivir es vivir más, tender a plenitud, voluntad de potencia –así Nietzsche”, *Introducción a los problemas actuales de la Filosofía* (1916). VII, 583-584]

<sup>34</sup> [1/1/1-7]

<sup>35</sup> [“En premier lieu, le moment de la mort n’est pas le même pour eux que pour nous. Nous croyons que la mort a lieu quand le coeur cesse de battre et que la respiration s’arrête entièrement. Mais, dans la plupart des sociétés inférieures, la mort se produit au moment où l’hôte du corps, qui a certains traits communs avec ce que nous appelons âme, le quitte définitivement, même si la vie physiologique n’est pas encoré éteinte. C’est là une des raisons qui expliquent les enterremnts hâtifs si fréquents”, Lucien LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*. Paris: Félix Alcan, 1922, pp. 58-59. Traducción: “En primer lugar, el momento de la muerte no es lo mismo para ellos que para nosotros. Nosotros creemos que la muerte se produce cuando el corazón termina de latir y la respiración cesa del todo. Sin embargo, en la mayoría de las sociedades inferiores, la muerte se produce en el momento en que el huésped del cuerpo, que tiene algunos rasgos comunes con lo que nosotros llamamos alma, le deja definitivamente, aunque la vida fisiológica no se haya extinguido del todo. Aquí tenemos una de las razones que explican los entierros apresurados, tan frecuentes allí”]

<sup>36</sup> [Ortega subraya con lápiz azul en su ejemplar: “[...] les morts sont en réalité des vivants, passés seulement de ce monde dans un autre. Ils y sont devenus invisibles, intangibles, et invulnérables, du moins dans les circonstances ordinaires, et por le commun des hommes”, Lucien LÉVY-BRUHL, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1931, p. 140. Traducción: “[...] los muertos son, en realidad, unos vivientes que simplemente han pasado de este mundo a otro. Allí se han vuelto invisibles, intangibles e invulnerables, al menos en circunstancias ordinarias, y en la cotidianidad de los hombres”]

<sup>37</sup> [1/1/2. La subcarpeta tiene el título, con letra de Soledad Ortega, “La nada ¿un mito?”, mismo título de la primera nota. Las cuatro notas de esta subcarpeta son fotocopias y fueron publicadas en *Revista de Estudios Ortegaianos*, 3 (2001), edición de J. L. Molinuevo y D.

*La nada ¿un mito?*

La nada, se dice, no *es* pero sí *nadea* y nulifica, aniquila – Se la piensa actuando<sup>39</sup> sobre nosotros lo mismo que el Ente, si bien con su peculiar actuación –como la flor florea, por ej[emplo], ahora la nada nadea. Pero con esto no se ha hecho sino entificarla, y resulta casi el prototipo del Mito o el Mito más radical. En el mito un carácter abstracto es hecho independiente y – no por fuerza se le personifica – pero sí se le vivifica, se le hace comportarse como *algo viviente*, operante desde sí.

Y es natural q[ue] sea el proto-Mito porque es el más radical “añadido del Ente”, a lo Real que puede pensarse, la obra más formidable de la fantasía. Toda otra fantasía es combi // nación de elementos dados pero Nada no es combinación de<sup>40</sup> cosas algunas dadas sino eliminación de todo dato, de todo Ente. Es el gran invento – es la creación máxima del H[ombre]. Si Dios hizo a lo Ente de la Nada, el H[ombre] ha hecho<sup>41</sup> la nada de lo Ente ¿que ya es hacer!

La nada aparece cuando tomamos entero el Ente y como todo tomar es un dejar otra cosa, un contraponer – al acotarlo en<sup>42</sup> /nuestro/<sup>43</sup> tomarlo y dibujar su inmenso perfil, su dintorno aparece como contorno correspondiente el No Ente o Nada. Pero así como *todo* el *Ente* es una fantasía, un invento lo es aun más la /otra/<sup>44</sup> fantasía [automáticamente] disparada por la [primera –que es la Nada. No hay]<sup>45</sup> //

–2–<sup>46</sup>

pues ni todo el Ente ni toda la Nada. Hay sólo Entes y *desaparición* de entes determinados, cuya desaparición es sólo desaparición de un Ente y no /ade-

---

Hernández, pp. 24 y ss. Y anteriormente en José ORTEGA Y GASSET, *Notas de trabajo. Epitlogo...*, ed. cit., pp. 177-179, y en *Revista de Occidente*, 72 (1997), pp. 38-40]

<sup>38</sup> [1/1/2-1]

<sup>39</sup> Lo m [tachado]

<sup>40</sup> lo da [tachado]

<sup>41</sup> de [tachado]

<sup>42</sup> el [tachado]

<sup>43</sup> [Superpuesto]

<sup>44</sup> [Superpuesto]

<sup>45</sup> [Falta una línea y media, por estar cortada la fotocopia. En las ediciones anteriores citadas –*Revista de Estudios Ortegaianos* y *Notas de trabajo. Epitlogo...*– se puede leer: “automáticamente disparada por la primera –que es la Nada. No hay //”]

<sup>46</sup> [1/1/2-2]

más/<sup>47</sup> aparición en el hueco del Ente de la Nada –como una /negra/<sup>48</sup> Noche simbólica que ocupa el agujero del Día desaparecido. Tiene completa razón Bergson.

Tenemos, pues, que la Nada nos propone en forma universal el mismo problema /particular/<sup>49</sup> que al Prim[itivo] lo era el Muerto. ¿Qué se ha hecho del H[ombre] cuando ha muerto? [¿]Dónde se ha ido el niño muerto – el “pequeño cazador de libélulas”?<sup>50</sup> Y no menos mágico o mítico nuestro pensar que el del prim[itivo] <sup>51</sup> imaginamos la Nada como el Ente muerto y a éste como una perduración de la // “figura” del Ente en forma espectral, como el hueco del Ente, o su Ausencia que sigue siendo o viviendo. Esa forma de seguir viviendo –sin eficacia– de las “almas” homéricas de los fenecidos es <sup>52</sup> la entidad de la Nada.

Pero apenas en Grecia el pensamiento se hace dueño de sí rechaza el mito de la Nada y advierte con Parménides que la Nada es nada y no hay más que hablar de ella –y que *no* se contrapone ontológicamente al Ente (sino sólo lógicamente <sup>53</sup> o conceptualmente) porque el Ente ocupa todo – es universal y es eterno<sup>54</sup>. No pudo haber Nada antes que Ente porque el Ente no puede *empezar* a ser ente desde otra cosa –la Nada– sino que //

<sup>47</sup> [Superpuesto]

<sup>48</sup> [Superpuesto]

<sup>49</sup> [Superpuesto]

<sup>50</sup> [“Recuerdo el *baikai* del niño que se ha muerto: ¿Dónde habrá ido hoy a cazar / el pequeño cazador de libélulas?”, “En el viaje”, en “Notas del vago estío” (1925), en *El Espectador V*, II, 532]

<sup>51</sup> p [tachado]

<sup>52</sup> el [tachado]

<sup>53</sup> ) [tachado]

<sup>54</sup> [“Ahora se trata de salir en busca de algo que formalmente consiste en «no tener que ver» con el Hombre y precisamente de ese algo extranjero e indiferente al Hombre se espera sirva para constituir nuestra seguridad. En la lengua griega no existía vocablo con que designar tan paradójico algo. Ni podía existir, puesto que se trataba de una experiencia radicalmente nueva. Hubo que inventar una palabra para designar eso, X, «que hay efectivamente» frente a lo «que hay falsamente, ilusoriamente». Se le llamó de extraño modo: «lo ente» — *tò ón, èón* [lo ente es]. Pienso, en efecto, que la expresión no extrañaría mucho menos a los contemporáneos de Parménides que nos extraña a nosotros. [...] No se olvide, además, que «lo ente» era algo que se buscaba pero que no se había encontrado, cuyos rasgos o caracteres —salvo su independencia del hombre, que podríamos calificar de «atributo previo»— eran aún desconocidos, ocultos por tanto, misteriosos por tanto. A la fuerza, este monstruo hueco tuvo desde luego que producir en el alma griega repercusiones de emoción religiosa. Era un nuevo Dios que se elevaba sobre el horizonte mental del hombre griego pero un Dios de condición opuesta a todos los anteriores —un Dios hecho de indiferencia hacia el Hombre, más aún, de negación del Hombre. «Lo ente» no significa «el que es *para* el Hombre», en uno u otro sentido del *para*, sino formalmente aquel algo cuyo ser consiste en no *ser para* el Hombre, sino en ser para sí o en sí y por sí”, “[Apuntes para un comentario al *Banquete* de Platón]” (1946), IX, 746-747]

3<sup>55</sup>

estaba ya ahí desde siempre – desde antes del Tiempo que sólo empieza cuando ya hay ente como una aficción de él. La filos[ofía] es filos[ofía] del Ente, no hay filos[ofía] de la Nada – dice Parm[énides], y así crea la fil[osofía]. Una fil[osofía] de la Nada (como la de Heid[egger]) es el nihilismo filos[ófico], es decir, la involución hacia el viejo Mito y no lo que hace falta que es la ultrafil[osofía] – algo más allá del filosofar. Porque el Ente que era ya lo Concreto frente al puro abstracto Nada – es aún demasiado poco concreto, demasiado mucho abstracto, todavía demasiado Nada y necesitamos un “ser más fuerte”, e[sto] e[s], más concreto. El Ente concretísimo tras del cual vamos y que // postulamos como todo lo que se busca y presiente – rechaza más radicalmente aún la Nada y supone en nosotros un radical rechazar la “angustia ante la Nada”, la “pena por la muerte” y demás debilidades, romanticismos y oscuros sentimientos.

La Ultrafil[osofía] está hecha de una atmósfera de jovialidad, alciónica, olímpica. La jovialidad es el temple de Jove, de Júpiter, que <sup>56</sup> excluye toda nostalgia nulificante, nadeante pero también la alegría orgiástica en que todo se con-funde. La Ultrafil[osofía] mira atrás y ve en la filos[ofía] misma del ser – mitología<sup>57</sup>. Queremos atenernos sencillamente a lo que hay – libres en cuanto podamos //

4<sup>58</sup>

de esclavitud por <sup>59</sup> deseo o nostalgia. <sup>60</sup> /No renunciamos a/<sup>61</sup> deseo y nostalgia – pero en forma de usarlos, de tenerlos nosotros en nuestra mano y no que ellos nos tengan en la suya, nos lleven, nos traigan, nos vehiculicen. La jovialidad es complacencia en lo que hay. Éste es nuestro lado eleático. Pero Parm[énides] sólo se complacía en lo que hay o Ente, si éste era perfecto, rotundo, invariable <sup>62</sup>, inmortal. Nosotros ni siquiera ponemos esas condicio-

<sup>55</sup> [1/1/2-3]

<sup>56</sup> no [tachado]

<sup>57</sup> [“La cultura brota y vive, florece y fructifica en temple espiritual bien humorado – en la jovialidad. La seriedad vendrá después cuando hayamos logrado la cultura o la forma de ella a que nos referimos – así ahora la filosofía. Mas por lo pronto – jovialidad. Después de todo no es estado de ánimo que pueda parecer menospreciable: recuerden ustedes que la jovialidad no es sino el estado de ánimo en que suele estar Jove – Júpiter. Al educar en nosotros la jovialidad lo hacemos en imitación de Jove olímpico”, *¿Qué es filosofía?* (1929), VIII, 294-295]

<sup>58</sup> [1/1/2-4]

<sup>59</sup> el [tachado]

<sup>60</sup> Estos [tachado]

<sup>61</sup> [Superpuesto]

nes a *lo que hay* para complacernos en pensarlo – eliminamos de nuestro pensar el desideratismo y el nostalgismo.

\* \*63

El hombre y la gente – Noviembre 1937 – París

\*64

El propósito, que por /la/<sup>65</sup> contaminación /de/<sup>66</sup> la moda se ha convertido en manía, de ocuparse del Ser en relación con el Tiempo es, en lo que tiene de unilateral jerarquización de los problemas, una inocencia. Es completamente cierto que urge atacar a fondo y con perentoriedad el <sup>67</sup> enigma del Tiempo –lo que llamo “irle al cuerpo” a un problema (ej[ejemplo] lo que se ha hecho recientemente con la lógica y los principios de la matemática)– pero no sólo a él ni especialmente a él ni por ser él –esto es, porque el Tiempo es el Tiempo– sino porque es un problema radical del “ente concreto”.

<sup>68</sup> Hasta ahora sólo se había atendido a los problemas de abstracción y no a los de concreción. Cuando se ha visto que el carácter primero del “ente” es “ser concreto” la ontología tie // ne que volverse del revés y pasar a primer término <sup>69</sup> de la atención todas las dimensiones del ente que lo concretizan. Estas dimensiones son muchas y el Tiempo es sólo una de ellas, sin prioridad ninguna sobre las demás. Una interpretación /temporalista/<sup>70</sup> del Hombre es tan verdad y tan parcial, por tanto, tan no-verdad como la “interpretación económica de la historia”. Con esta diferencia: que la justicia obliga a reconocer que es esta “interp[retación] econ[ómica] de la hist[oria]” cronológicamente la primera entrevisión de en qué grave sentido el ente es ante todo y por encima de todo “concreción”.

El abstraccionismo <sup>71</sup> de la ontol[ogía] tradicional era inevitable después de //

2<sup>72</sup>

<sup>62</sup> in [...] [tachado]

<sup>63</sup> [1/1/3]

<sup>64</sup> [1/1/3-1]

<sup>65</sup> [Superpuesto]

<sup>66</sup> [Superpuesto] [...] [tachado]

<sup>67</sup> problema [tachado]

<sup>68</sup> Cuan [tachado]

<sup>69</sup> tod [tachado]

<sup>70</sup> [Superpuesto]

<sup>71</sup> tradicional [tachado]

su pecado original. Comienza por atribuir al Ente el carácter primordial del concepto: La identidad. Pero muy pronto, como no podía ser menos, que cargando el ente con los demás atributos del concepto – por lo pronto, con la “universalidad” y el ente que durante siglo[s] un<sup>73</sup>, en verdad, abstracto que “se las da de concreto” – es decir, que se atribuye existencia a un mero abstracto. Esto es imposible y de aquí las<sup>74</sup> inveteradas antinormas a lo largo de la hist[oria] fil[osófica]. Recórrase<sup>75</sup> /con/<sup>76</sup> mirada cinematográfica<sup>77</sup> el proceso de/sde/<sup>78</sup> la Idea [de] Platón, la substancia de Arist[óteles], la essentia en Santo Tomás, en Duns Scoto, hasta el pretense “universal concreto” de Hegel y la ley de coexistencia y sucesión en los posit[ivistas] //

\*79

### *Inmortalidad*

V. Rohde. 290<sup>80</sup>

La creencia en la inmortalidad de los tracios extrañó mucho a los griegos. No sólo por sí misma, sino porque ella hacía que aquellos pueblos despreciasen la vida y que viesan en<sup>81</sup> la muerte sólo el tránsito a la *πάθγενδαιμονίη*<sup>82</sup> como dice formalmente Herod[oto]. 5. h –Sexto Emp. Pyrr. Hyp. 3, 232<sup>83</sup>.

Por eso anhelaban la muerte –appetitus maximus mortis– Mar. Capell.

<sup>72</sup> [1/1/3-2]

<sup>73</sup> “ente ab [tachado]

<sup>74</sup> constantes [tachado]

<sup>75</sup> en [tachado]

<sup>76</sup> [Superpuesto]

<sup>77</sup> la line [tachado]

<sup>78</sup> [Superpuesto]

<sup>79</sup> [1/1/3-3]

<sup>80</sup> [En lápiz rojo subraya Ortega: “Le sentiment de sa divinité, de son éternité, dans l’extase et il l’avait illuminée comme un éclair, pouvait se développer en elle et lui donner la ferme assurance qu’elle était de nature divine, et appelée à une vie divine aussitôt que le corps la laissait partir à jamais, comme il l’avait laissée partir cette fois-là pour un peu de temps”, Erwin ROHDE, *Pyrrhé: le culte de l’âme chez les grecs et leur croyance à l’immortalité*. París: Payot, 1928, p. 290. Traducción: “El sentimiento de su divinidad, de su eternidad, en el éxtasis, le había deslumbrado como un rayo y podía desarrollarse en ella y darle la firme seguridad que ella tenía una naturaleza divina y llamada a una vida divina a partir del momento en que el cuerpo le hubiera dejado salir para siempre, como la había dejado salir aquella vez por algún tiempo”]

<sup>81</sup> ella [tachado]

<sup>82</sup> [felicidad plena]

<sup>83</sup> [“Mas también sabemos lo que acerca de Cleobis y Bitón dice Herodoto en el discurso acerca de la sacerdotisa argiva. Y cuentan también que ciertos tracios se lamentan sentados alrededor del que nace. Luego no puede estimarse que la muerte es de lo naturalmente horrible, así

6.656. Galieno dirá de muchos pueblos de aquellas regiones ὅτι τὸ ἀποθνῆσχειν ἐστιχολόν<sup>84</sup>

¿Se sabe hoy algo de cuál fue el origen en los tracios de tal convicción?

Nótese que es un pueblo extático, orgiástico – y que su dios fue Dionisos<sup>85</sup>.

\*86

### Muertos

Poco después de Homero, cuando retorna la fe en las “almas de los muertos” estos ya llamados los “bienaventurados”<sup>87</sup> y su estado “beatitud”, “bienaventuranza”. Según Roh. 253. n. 1 – por su proximidad a los μάχαρες θεοί αἰέν ἐόντες<sup>88</sup>.

\*89

### Frivolidad de las ideas sobre la muerte en Grecia

como tampoco el vivir de lo naturalmente bueno. Nada de lo antedicho es naturalmente esto o aquello, sino que todo asimismo puede estimarse relativo”, SEXTO EMPÍRICO, *Los tres libros de hipotiposis pirrónicas*. Madrid: Reus, 1926, p. 188. El libro se conserva en la biblioteca de la Fundación y está dedicado por su traductor, el catedrático de la Universidad Central Lucio Gil Fagoaga, que escribe: “A mi admirado maestro e insigne amigo D. José Ortega y Gasset, Lucio Gil Fagoaga”]

<sup>84</sup> [Traducción: que el morir es bello. La nota completa subrayada por Ortega en su ejemplar en rojo y azul dice: “«Appetitus maximus mortis». Martian. Capella 6, 656. C’est surtout aux Thraces que pense sans doute Galien quand il parle de βαρβάρων ἐνίουζ, qui étaient d’avis ὅτι τὸ ἀποθνῆσχειν ἐστὶ χολόν” (XIX, p. 704)”, Erwin ROHDE, *Psyché...*, ed. cit., nota 4, p. 291. Traducción: “A los Tracios alude especialmente Galeno cuando habla de «algunos bárbaros», los cuales opinaban que es hermoso morir”, Erwin ROHDE, *Psyche. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*. Traducción de V. Fernández Ramírez. Madrid: Summa, 1942, p. 256, nota 93]

<sup>85</sup> [Subraya Ortega en rojo: “C’est à une comédie d’Aristophane, les Grenouilles, que, grâce à la descente aux enfers d’un petit bourgeois athénien, représentant cette fois Dionysos, nous devons de connaître d’une manière un peu précise la géographie de l’Hades”, Erwin ROHDE, *Psyché...*, ed. cit, p. 260. Traducción: “Es en una comedia de Aristófanes, *Las Ranas*, en donde aprendemos la geografía de los infiernos con alguna precisión de contornos, a lo largo del viaje que emprende al Hades el ateniense representado en la figura de Dionisos”, Erwin ROHDE, *Psyche. El culto de las almas...* ed. cit., p. 28]

<sup>86</sup> [1/1/3-4]

<sup>87</sup> (¿por su pr [tachado])

<sup>88</sup> [Traducción: bienaventurados dioses sempiternos. Subraya Ortega en rojo en su ejemplar: “De bonne heure déjà, on rencontre le terme général de «beatitude» pour désigner l’au-delà, et les morts sont appelés, tant les uns que les autres, les «bienheureux»”, Erwin ROHDE, *Psyché...*, ed. cit, p. 253; la nota 1 a que se refiere Ortega está en páginas 253-254. Traducción: “Ya de buena hora, nos encontramos con el término general de «beatitud» para indicar el «más allá», y a los muertos se les llama, tanto a los unos como a los otros, los «bienaventurados”]

<sup>89</sup> [1/1/3-5]

Véase el espléndido cap. VII /“¿Cómo se representaban la vida en el más allá?”<sup>90</sup> en Rohde<sup>91</sup>.

Sorprende, en efecto, la miseria, lo temida, la ... informalidad de las ideas sobre la muerte y los muertos y lo que pasaba ultra tumba. Un pueblo de tan rica fantasía, de tan enérgico y preciso pensar apenas tenía que decir sobre todo eso. Se palpa, se ve que pensaban poco en la muerte, que apenas les interesaba y, más aún, que veían en ella el hecho equívoco por excelencia, frente al cual era libre el juicio y, por tanto, indeciso. La cuestión se consideraba como no muy seria y se dejaba a la irresponsabilidad de los poetas. Es simbólico que la descripción más canónica que tenemos de los infiernos helénicos nos venga de un cómico, Aristófanes, en *Las Ranas*.

\*92

### *Muerto e inmortal*

Sobre la clara diferencia entre la perduración indecisa en tiempo y modo de existir de las “almas”, según la más vieja tradición griega y la inmortalidad que la religión dionisiaca enseñó. Ver Rohde, p. 286.<sup>93</sup>

\*94

<sup>90</sup> [Superpuesto]

<sup>91</sup> [El capítulo VII de Erwin ROHDE, *Psyché...*, ed. cit. a que se refiere Ortega tiene por título: “Comment on se représentait la vie dans l’au-delà”; en la edición española: “Ideas acerca de la vida en el más allá, Erwin ROHDE, *Psyche. El culto de las almas...* ed. cit., pp. 23 y ss.]

<sup>92</sup> [1/1/3-6]

<sup>93</sup> [Ortega señala, con tres líneas rojas verticales al margen, buena parte de la nota 3, de la página 286 de su ejemplar: “Ἀθανατίζουσι δὲ τόνδε τὸν πρόπον... οὔτε ἀποθνησχειν ἔωυτοῦζ νομίζουσ ἰέναι τε τὸν ἀπολλύμενον παρὰ Ζάλμοξιν δαίμονα (οἱ δὲ αὐτῶν τὸν αὐτὸν τουτον οὐνομάζουσι Γέβελῆϊζιν. Hérod. 4, 94. Ici, comme partout dans l’usage grec, on s’entend pas par ἀθάνατον εἶναι une obscure survivance de l’âme après ème sans limite de temps), comme dans l’Hades homérique (car si telle eût été la croyance des Gètes, elle n’aurait rien offert de remarquable pour Hérodote et ses lecteurs), mais une existence sans fin, pleinement consciente, et semblable en cela à la vie terrestre”, Erwin ROHDE, *Psyché...* ed., cit., 1928. Traducción: “Y creen en la inmortalidad de esta manera: piensan que ellos mismos no morirán, y que quien perece va junto al dios Zalmoxis al que algunos llaman Gebeleisis. Hérod. 4, 94. «Llegar a ser inmortal» ha de entenderse en Herodoto y en los demás autores griegos, no como una pervivencia oscura de las almas tras de la muerte, semejante a la del Hades homérico (si tal hubiese sido la creencia de los getas, ni Herodoto ni sus lectores hubieran encontrado en ella nada extraordinario), sino como una existencia infinita, plenamente consciente, muy semejante a la vida sobre la tierra”, Erwin ROHDE, *Psyche. El culto de las almas...* ed. cit., p. 254, ver nota 85]

<sup>94</sup> [1/1/3-7]

*Muerte*

La muerte violenta de un h[ombre] para el griego, aún en tiempo de Antifon v. Rohde 226. n. 4 – emite el <sup>95</sup> “miasma”<sup>96</sup> que impurifica y contamina toda la ciudad. Por eso hay que castigar al asesino<sup>97</sup>.

\*98

*Muerte*

Dice Cassirer, de pasada, en *Sprache und Mythos*, p. 43: “für die mythische Grundanschauung die Individualität des Menschen nichts schlechthin Gleichbleibendes und Unveränderliches ist, sondern wie der Mensch mit jedem Eintritt in eine neue entscheidende Lebensphase ein anderes Sein und ein anderes Selbst gewinnt...”<sup>99</sup>. Buscar si en su libro grande trata y fundamenta esto que sería decisivo para asegurar mi idea de que el Prim[itivo] ve en la muerte una *fase* de la V[ida].

\*100

*Muerte y primiti[vo] –*

Probable[mente] el auténtico prim[itivo] no veía más <sup>101</sup> allá de su bisabuelo. De aquí presumo que en Grecia se rendía culto especial para pedirles hijos, al celebrar matrimonios, a los *τριτοπάτορες*<sup>102</sup> – es d[ecir], el tercer <sup>103</sup> padre del futuro hijo contando hacia atrás. Roh. 203. n 4<sup>104</sup>.

<sup>95</sup> [.] [tachado]

<sup>96</sup> [Traducción: miasma]

<sup>97</sup> [Erwin ROHDE, *Psyché...*, ed. cit., pp. 226-227]

<sup>98</sup> [1/1/3-8]

<sup>99</sup> [Ernst CASSIRER, *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*. Leipzig, Berlin: B. G. Teubner, 1925, p. 43. Traducción: “para la visión fundamental de la mitología, la individualidad del hombre no es sencillamente siempre la misma e invariable, sino que, del mismo modo que el hombre en cada comienzo entra en una fase vital distinta, así adquiere otro ser y otro sí mismo”]

<sup>100</sup> [1/1/3-9]

<sup>101</sup> q[ue] a [tachado]

<sup>102</sup> [Traducción: bisabuelos]

<sup>103</sup> abue [tachado]

<sup>104</sup> [“En raison de sa forme déjà, le mot *τριτοπάτορες* ne signifie pas autre chose que *πρόπαπποι* [...]”, Erwin ROHDE, *Psyché...*, ed. cit., p. 203, n. 4. Traducción: “Ya por causa de su forma la palabra bisabuelo no significa otra cosa que antebuelo”]

Lo mismo los hindúes – paraban la cadena de las generaciones en la tercera + la última. Ib. 204 n.º 3 del anterior<sup>105</sup>.

\*106

### Muerte

Ver muerte y resurrección de Scheler y ubicar su punto de vista según el cual la conciencia de la muerte es ya un componente a priori de la conciencia de la vida<sup>107</sup>. //

### Editorial

Pedir derechos de

Wartburg – Einführung<sup>108</sup>

Walter F. Otto – Die Manen<sup>109</sup>

<sup>105</sup> [“Les tritopatores, auxquels, en Attique, quand on célébrait un mariage, on demandait la grâce d’avoir des enfants”, ne sont autre chose que les âmes des aïeux; et si on les appelle en même temps esprits du vent, cette appellation trahit ou plutôt recouvre une survivance de la plus ancienne croyance populaire: les âmes des morts deviennent des esprits de l’air, les esprits qui voltigent dans le vent sont des âmes devenues libres”, Erwin ROHDE, *Psyché...*, ed. cit., 1928; pp. 203-204. Traducción: “Los tritopatores, a los que, en Ática, cuando se celebraban unas bodas, se les pedía la gracia de tener niños, no son otra cosa sino las almas de los ancestros; y si se les llama al mismo tiempo espíritus del viento, esa apelación revela o más bien oculta la supervivencia de la más antigua creencia popular: las almas de los muertos se convierten en espíritus del aire, los espíritus que revolotean en el viento son las almas que se han vuelto libres”.

<sup>°</sup> (Ésta es la nota 3 a la que se refiere Ortega): “φανόδημός φησιν “οτι μόνοι Ἀθηναιοι και ἔυξονταιαυτοῖς ὑπὲρ γενέδεωζ παιδων, “οταν γαμεῖν μέλλωσιν. Phot. Suid. S. τριτοπάτοπεζ”. Traducción: “Fanodemo dice que los atenienses mismos también formulan sus plegarias por el nacimiento de los hijos cuando se van a casar”]

<sup>106</sup> [1/1/3-10]

<sup>107</sup> [“Es verdad que el hombre no necesita haberse formado un «concepto» especial de la muerte. Ni contiene este «saber» la menor noticia acerca de los fenómenos anímicos y corporales que preceden a la muerte, nada de todas las posibles maneras de realizarse ésta, nada acerca de sus causas y efectos. Pero si se separa con rigor la «idea y esencia» misma de la muerte de todos estos conocimientos que sólo la experiencia suministra, se encontrará que esta idea pertenece a los elementos constitutivos, no sólo de nuestra conciencia, sino de toda conciencia vital”, Max SCHELER, *Muerte y supervivencia. Ordo amoris*. Madrid: Revista de Occidente, 1934, traducción del alemán por Xavier Zubiri, p. 23]

<sup>108</sup> [Walter von WARTBURG, *Einführung in Problematik und Methodik der Sprachwissenschaft*, Halle: Max Niemeyer Verlag, 1943. En la biblioteca personal de Ortega no se encuentra ningún ejemplar de este libro]

<sup>109</sup> [Walter F. OTTO, *Die Manen, oder, Von den urformen des Totenglaubens: eine Untersuchung zur religion der griechen*. Berlín: Julius Springer, 1923. En la biblioteca personal de Ortega no se encuentra ningún ejemplar de este libro. Ver nota 130. Walter F. Otto fue profesor de Teología en la Universidad de Marburgo]

\*110

*Muerte*

Mucho más que de casas de vivientes están cubiertos suelo y subsuelo terráquicos de tumbas, de casas de los muertos – Y esa inmensa urbe de los fenecidos demuestra con una exuberancia estadística que nos asfixia, hasta qué punto los hombres no han creído casi nunca en la muerte (absoluta).

Y [es] el *morituro* no sus supervivientes quien se preocupa de su casa de muerto, quien la prepara y si es un faraón dedicará íntegra la vida de su pueblo a preparar su <sup>111</sup> sempiterna vida de muerto.

Ha sido menester que la vida se haya llenado hasta los bordes de posibilidad // des (que la ahogan) para que los h[ombres] dejen de ocuparse de los muertos, como nos pasa ahora. Es, tal vez, uno de los signos menos advertidos y más profundos de nuestra época que no *tengamos tiempo* para ocuparnos de los muertos.

¿Quién sabe si el *hijo* como institución no provino del deseo del padre de asegurar el culto a su muerte? Desde luego – la adopción.

El propio Epicuro en su testamento establece el culto perdurable de su alma<sup>112</sup>.

\*113

*Inmortalidad*

Dice Hartmann – Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Phil[osophie] 23 (1935) – “auch bewusste Stelle Tm. 47 A § dass das Fortbestehen der Seele nur auf göttliche Willen, nicht auf ihrem eigenen Wesen, beruht!”<sup>114</sup>.

<sup>110</sup> [1/1/3-11]

<sup>111</sup> eterno [tachado]

<sup>112</sup> [“Voy a morir hoy, amado Idomeneo, pensando dulcemente en ese momento claro y puro como el concepto más preciso y verdadero que puedo poseer mientras la sangre abandona el cuerpo y el alma se desprende insensible e implacable, como un dios que quiso siempre alzarse”, EPICURO, “Carta a Idomeneo”, en *Obras*. Estudio preliminar, traducción y notas de Montserrat Jufesa. Madrid: Tecnos, 1942, pp. 57-65]

<sup>113</sup> [1/1/3-12]

<sup>114</sup> [Nicolai HARTMANN, *Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1935, 15. Traducción: “también la conocida afirmación, *Tímeo*, 47 A § según la cual la supervivencia del alma no depende de su propia esencia, sino de la voluntad divina”]

\*115

*Muerte*

Estudiar lo que es la muerte para el chino.

\*116

“Inmortalidad” no *desideratum* ni consuelo

Es un error trivial y que ignora la energía mental del H[ombre] y su “objetividad” creer que la idea de Inmortalidad fue inventada para consolar de la muerte. No hay tal – porque la idea de inmortalidad no fue inventada sino viceversa, la de la muerte (radical).

La prueba de ello es que en Homero y en Hesíodo al morir sus h[ombres] siguen existiendo sus “almas” en el Hades – pero con una existencia que es precisamente como se representaban la muerte. Esa perduración en el Hades era una imagen horrible que producía terror al griego. ἔγρω!..<sup>117</sup>

\*118

*Muerte*

No comprendo la celeridad con que todos los fil[ósofos] –por ej[emplo] Schopenhauer, *Die Welt II*, cap. 41<sup>119</sup>– consideran la muerte como un fenómeno y, por tanto, como algo dado y evidente. Pero lo que llaman “muerte” es

---

<sup>115</sup> [1/1/3-13]

<sup>116</sup> [1/1/3-14]

<sup>117</sup> [Traducción: atormentado por el hambre. “Sin duda, el sol de Grecia, la alegría de vivir del hombre helénico, el firmamento sin arrugas de los paisajes clásicos... Bien; pero escuche el lector esta suavidad de Teognis, el hombre representativo del siglo VI en su segunda mitad: «Lo mejor de todo fuera no haber nacido y no ver los rayos del luminoso sol; pero ya que se ha nacido, lo mejor es pasar lo antes posible la puerta de Hades y yacer allí después de haber hecho descargarse sobre sí un buen montón de tierra». Lo mismo decían Hesíodo, Arquíloco, Mimnermo. Lo mismo hará Sófocles, cantar al coro de Edipo en Colonos. Lo mismo gemirá Platón cien veces... Sin duda, el sol de Grecia, la alegría de vivir del hombre helénico, el firmamento sin arrugas del paisaje clásico...”, “Ética de los griegos”, en *Espíritu de la letra* (1927). IV, 138]

<sup>118</sup> [1/1/3-15]

<sup>119</sup> [Arthur SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. En la biblioteca de la Fundación Ortega y Gasset no se encuentra el ejemplar con el que trabajara Ortega. Podría ser la edición de Berlín: Deutsche Buch-Gemeinschaft, (s.a.)]

aniquilación del hombre<sup>120</sup>. Ahora bien ¿es que saben qué es la vida, qué es el hombre viviente? ¿cómo si la vida no es fenómeno en cuanto a su consistencia y, por tanto, es el fenómeno de los enigmas, por tanto, no es dada como “cosa que se sabe”, pueden afirmar que eso que ignoran lo que es ni que consiste su existir deja en absoluto de existir? //

Regards sur l'histoire  
Sorlot (Gadamer Stadelman)  
Cahiers de l'Institut allemand<sup>121</sup>

\*122

### Muerte

Tal vez tiene razón Epicuro cuando dice *θάνατον οὐκ ἔστιν ἄνθρωπον προσέτιον*<sup>125</sup> – la muerte no nos importa<sup>124</sup>.

\*125

Los muertos como sombras<sup>126</sup>

Debía ser una de las ideas más antiguas: la sombra es el espectro.

<sup>120</sup> [“El espectáculo de un cadáver nos induce a pensar que han cesado en él la sensibilidad, la irritabilidad, la circulación, la reproducción, etc., y esto nos lleva al ánimo la certeza de que el principio, desconocido de nosotros, que ponía en actividad todas estas facultades ha cesado de influir, ha terminado de obrar y se ha alejado de allí [...], la muerte extingue definitivamente la conciencia individual”, Arturo SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, traducido del alemán por Eduardo Ovejero. Madrid: Aguilar, s.f., pp. 1022, 1046. Ortega, como indica la nota, leyó este capítulo 41 de la obra de Schopenhauer –“De la muerte y de sus relaciones con la indestructibilidad de nuestro ser en sí”– en un ejemplar en alemán, que no se conserva en la Biblioteca de la Fundación]

<sup>121</sup> [Hans Georg GADAMER et Rudolf STADELMANN, “Herder et ses théories sur l'Histoire”, en *Regards sur l'histoire*. Cahiers de l'Institut allemand, publiés par Karl Epting. Paris: Fernand Sorlot, 1941. En la biblioteca personal no se encuentra un ejemplar de esta referencia que toma del libro de Gadamer]

<sup>122</sup> [1/1/3-16]

<sup>123</sup> [Traducción: la muerte en nada nos atañe]

<sup>124</sup> [“Acostúmbrate a pensar que la muerte no es nada para nosotros, puesto que el bien y el mal no existen más que en la sensación, y la muerte es la privación de la sensación. [...] Así pues, el más espantoso de todos los males, la muerte, no es nada para nosotros porque, mientras vivimos, no existe la muerte, y cuando la muerte existe, nosotros ya no somos”, EPICURO DE SAMOS, *Carta a Meneceo y máximas capitales*. Madrid: Alhambra, 1985]

<sup>125</sup> [1/1/3-17]

<sup>126</sup> [Esta nota está transcrita con letra de Soledad Ortega]

Por supuesto que debió costar al H[ombre] mucho descubrir la sombra – la idea de que provenga de la luz interceptada por un cuerpo es demasiado sencilla para que se le ocurra a un h[ombre] “confusionario”. Los salvajes no tienen ideas sencillas: éstas son para Mr. Descartes.

La sombra debió ser primero algo del hombre, una parte de él muy especial y por su impalpabilidad misma y tenuidad algo tabú, “mysterium fascinans”<sup>127</sup>. Probablemente ella unida a la imagen (σιδολον<sup>128</sup> – que es como llama Homero a la “sombra”, al muerto) [.]<sup>129</sup> en el sueño dieron el “doble” o psi que<sup>130</sup>.

\*151

### Muertos

Sobre si los muertos siguen viviendo para el original o primitivo véase espléndida cita de Lévy. Sur. Nat XXXXII – “les morts sont les vivants par excellence”<sup>132</sup>.

<sup>127</sup> [Traducción: secreto hechizante]

<sup>128</sup> [imagen, idea, representación]

<sup>129</sup> [Pudiera ser algo parecido a “evaposeico”, no se lee bien]

<sup>130</sup> [“La «manía» báquica, el frenesí orgiástico nos hace *ver* otro mundo –un mundo en que todo es positivo, sabroso, sonriente y, a la vez, terrible. La visión de la realidad *otra* que es lo mitológico, lo divino, es infinitamente atractiva, es, literalmente, la máxima voluptuosidad, porque si lo divino es el *mysterium tremendum* es también el *mysterium fascinans*°. Pero en ese otro mundo –esto es lo esencial– aun lo terrible tiene gesto positivo, afirmativo. También en él hay lo más terrible: la muerte. Pero –¡ahí está!– en la visión dionisíaca del mundo, muerte y vida son indiferentes, porque si vivir es, a la postre, morir, morir es, al cabo, resucitar. Dionysos es el dios que vive frenéticamente, que muere despedazado y que resucita gloriosamente. Es más, en el torrente del misticismo dionisíaco, llegaron a los griegos las dos ideas que ellos menos tenían de su propio fondo étnico: la idea de la inmortalidad y la idea –nada menos– de que el hombre es de origen divino. Las dos ideas menos homéricas que se pueden imaginar”, *Idea del teatro. Una abreviatura* (1946). IX, 864.

° Véase Otto: *Lo santo*. Traducción de la Revista de Occidente. 192[5].

La referencia completa es Rodolfo OTTO, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Traducción de Fernando Vela. Revista de Occidente, 1925. En el capítulo VII “El aspecto fascinante”, leemos: “El contenido cualitativo de lo numinoso –que se representa bajo la forma de misterio– está constituido de una parte por ese elemento antes descrito, que hemos llamado *tremendum*, que detiene y distancia con su *majestad*. Pero, de otra parte, es claramente algo que al mismo tiempo atrae, capta, embarga, fascina. Ambos elementos, atrayente y retrayente, vienen a formar entre sí una extraña armonía de contraste”, p. 47]

<sup>131</sup> [1/1/3-18]

<sup>132</sup> [Cita Lévy: “Et l’auteur ajoute: «Pour le Bakongo, il n’y a pas de ligne de démarcation tranchée entre le possible et l’impossible, entre le réel et l’irréel, entre la sphère de ce qui est visible et naturel, et celle du supasensible, spirituel et magique. Le rêve même n’est pas pure illusion à ses yeux. L’homme, par son mfumu kutu, est en contact avec cet autre monde. Lorsqu’il meurs, il y passe tout entier, et les morts sont les vivants par excellence», J. van WING, S. J. *De gebeime sekel van’t Kimpasi*, p. 35”. Ortega subraya en azul la última frase que copia en la nota y

En esa cita del P. van Wing además muy clara la teoría del muerto –en los Bakonga–<sup>133</sup>

\*134

### La muerte pre-homería

Antes de textos, como al fin y al cabo son Iliada y Odisea, hay sólo “cosas” – tumbas y señales de ritos funerarios. ¿Qué método podemos hallar para reconstruir las ideas sobre la muerte que produjeron esa peculiar forma de enterramiento y esos peculiares ritos? //

\*135

Leer “Kalypso”<sup>136</sup>.

\*137

### Muerte

Si nos preguntamos por los esfuerzos que el hombre ha tenido que hacer para llegar a entender que el hombre muere, podemos comenzar por advertir cómo andaba en su interpretación de la muerte en época nada lejana si medimos el tiempo con una perspectiva auténticamente humana, es decir, desde que

---

escribe lo siguiente al margen (que no se puede terminar de leer por efecto de la guillotina del encuadernador): el *mfumu kutu* se convierte en lo que imagina y piensa como el [...], Lucien LÉVY-BRUHL, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris: Librairie Felix Alcan, 1931, XXXVII. Traducción: “Según los Bakongo, no hay una línea de separación clara entre lo posible y lo imposible, entre lo real y lo irreal, entre la esfera de lo que es visible y natural, y la de lo suprasensible, espiritual y mágico. El mismo sueño no es pura ilusión según ellos. El hombre, por su *mfumu kutu*, está en contacto con ese otro mundo. Cuando muere, se pasa enteramente al otro mundo, y los muertos son los vivientes por excelencia”]

<sup>133</sup> [J. van WING, *Légendes des Bakongo-Orientaux / recueillies par les RR.PP. J. van Wing et Cl. Scholler*, S.J. Bruxelles: Bulens, 1940]

<sup>134</sup> [1/1/3-19]

<sup>135</sup> [1/1/3-20]

<sup>136</sup> [En la biblioteca de la Fundación se conserva el ejemplar de Ortega: von Hermann GÜNTER, *Kalypso: Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen auf dem Gebiet der indogermanischen Sprachen*. Halle: Verlag von Max Niemeyer, 1919]

<sup>137</sup> [1/1/3-22. Las notas 1/1/3-21 y 1/1/3-22 tienen intercambiada la numeración, seguimos para la edición el orden de redacción, de forma que antepoemos la nota numerada 22 a la numerada 21]

el hombre apareció: <sup>138</sup> la época en que se compusieron los poemas homéricos. Sin duda, como en todo epismo sobreviven en ellos muchas cosas que ya no eran vida en el Mar Egeo pero, casi lo que más sorprende es la escasa profundidad temporal que en esas obras resuena. En Homero hay anormalmente pocos ecos de un remoto pretérito y ésta es una de las facciones que le proporcionan su extraña modernidad. Nada menos “arcaico” que Ho // mero. Hay una cierta forma “modernidad” que aparece <sup>139</sup> en épocas muy diversas de la historia. <sup>140</sup> Tutankamon era un “moderno” y Homero también. Es precisamente la forma que consiste en crear un mundo <sup>141</sup> “nuevo”, en contraposición con lo pasado y antes creído. Se tiene la conciencia de que <sup>142</sup> ese mundo que se crea está hecho según principios reflexivamente conocidos y usados –como hizo Descartes, Leibniz o Hegel– y, por lo mismo, con unidad de estilo, homogéneo y todo en él como fabricado en la misma fecha. En oposición a los mundos “tradicionales” que no se juzgan ni sienten “modernos” sino los de siempre –los que vienen de un remoto e inescrutable pretérito y en que coexisten trozos de la factura, estilo y data más diversas.

Pero a lo que iba – <sup>143</sup> en esa época tan relativamente reciente véase (en Rohde) //

2<sup>144</sup>

como estaban */toðavía/*<sup>145</sup> las cosas en punto a la comprensión de la muerte<sup>146</sup>.

De aquí debemos partir hacia atrás e intentar construirnos con los pocos datos de otros pueblos más viejos y de los primitivos actuales modelos de situación ante ese problema mucho más elementales.

<sup>138</sup> en [tachado]

<sup>139</sup> n [tachado]

<sup>140</sup> Tut [...] [tachado]

<sup>141</sup> en [tachado]

<sup>142</sup> tod [tachado]

<sup>143</sup> véase lo [tachado]

<sup>144</sup> [1/1/3-21]

<sup>145</sup> [Superpuesto]

<sup>146</sup> [“Ésta es la otra camada, el otro Pantheon, que culmina con refinamientos francamente amanerados en los poemas homéricos. Sus divinidades son todo lo contrario que las subterráneas, infernales y necrófilas. Son dioses celestes, siderales y fulgurales, el sol y el rayo. Desprecian a los muertos. En Homero los muertos son casi, casi unas figuras cómicas. El maravilloso poeta ciego acompaña con entusiasmo al hombre mientras vive pero apenas muere le da un puntapié en el trasero y no se vuelve a ocupar de él”.

<sup>\*</sup> Esto está ya perfecto y «posesión eterna» en la *Prycbe* de Erwin Rhode, un libro portentoso que las grandes acémilas filológicas, tipo Wilamowitz-Moellendorf, consiguieron desterrar y descalificar durante años pero que cada día cobra nueva y mayor refulgencia”, *Idea del teatro. Una abreviatura* (1946). IX, 859]

\*147

Estudiar un poco en serio lo que es la muerte en Egipto donde más que en parte alguna se la “cultivó” –y cuya <sup>148</sup> cultura se resume en el “Libro de los muertos” y en la Pirámide –es <sup>149</sup> una tumba.

© Herederos de José Ortega y Gasset.

---

<sup>147</sup> [1/1/3-23]

<sup>148</sup> cult [tachado]

<sup>149</sup> la t [tachado]



---

---

# ITINERARIO BIOGRÁFICO

## Relato de una vida

**A** una de las vertientes que Ortega se entrega en su inmensa obra filosófica es la del pensamiento político. Desde cualquiera de sus ámbitos de reflexión, como la Metafísica, la Historia, la Literatura, el Lenguaje, ni que decir cabe que, por supuesto, la Sociología y el Derecho, pueden encontrarse sustanciales cavilaciones y análisis sobre la política, muy ceñida en todo momento al tiempo que le tocó vivir.

Fue tan grande su preocupación política que tomó parte en la vida pública. Buscó propuestas, acuerdos y proyectos políticos con objeto de solucionar el problema social y económico en España: la organización nacional y la distribución del trabajo. Y para ello expresó fuertes convicciones en la educación política y en el saber hacer de los individuos para resolver el atraso cultural y científico en que se hallaba la sociedad española.

En este itinerario se transita por el camino político que inicia Ortega desde su relación con el Partido Reformista instaurado por Melquíades Álvarez en el solemne discurso del Hotel Palace en 1912 hasta su definitiva ruptura con esta formación política en 1916. La ruta de este itinerario, del que destacan notablemente la creación de la Liga de Educación Política Española y su aparición pública en la conferencia “Vieja y nueva política” del Teatro de la Comedia, se desarrolla al hilo de los documentos ubicados en el Archivo de la Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón.

#### Cómo citar este artículo:

Cabrero Blasco, E. (2012). 1912-1916: la conferencia “Vieja y nueva política” en el contexto del Partido Reformista. *Revista de Estudios Orteguianos*, (24), 33-82.

<https://doi.org/10.63487/reo.448>



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 24. 2011  
mayo-octubre



# 1912-1916: LA CONFERENCIA *VIEJA Y NUEVA POLÍTICA* EN EL CONTEXTO DEL PARTIDO REFORMISTA\*

Enrique Cabrero Blasco

ORCID: 0000-0001-5621-636X

Entre los años 1912 y 1916 Ortega estrecha vínculos con personalidades del mundo de la política. Desde el inicio de su carrera como intelectual mostró un intenso interés por lo público, preocupación que le acompañará durante toda su vida y obra por su vocación y afecto por la solución de los problemas España. Pero, ahora, en estos años, interviene en el terreno de la acción política con el convencimiento de instruir a una sociedad iletrada, que en muchos casos se debió al descuido de los gobiernos de la Restauración<sup>1</sup>. La teoría política de Ortega se sujeta al análisis de su momento histórico y a las demandas de mejora y bienestar en la sociedad del porvenir. Sobre la base de la educación, Ortega postula la actividad política como una buena guía para las prácticas del Estado y como inquietud que satisfaga las necesidades vitales de los ciudadanos y se comprometa con la organización social y la cuestión de la identidad nacional. En el pensamiento orteguiano la firme intención de modernizar el país pasa por el atrevimiento de una reforma política con voluntad de formar culturalmente a los individuos en la responsabilidad de la participación política. La tarea que Ortega se propone como filósofo es la de definir la realidad, y en esta realidad concurrirán acontecimientos históricos que lo supeditarán a la política. Esto no quiere decir que Ortega confunda fi-

\* Este trabajo se integra en los resultados del proyecto de investigación FFI2009-11449, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

<sup>1</sup> Si bien algunos autores destacan que hubo un considerable incremento de alfabetización en tiempos de la Restauración, hay que tener en cuenta que el analfabetismo en España del primer tercio del siglo XX era de los más elevados de Europa, contexto al que se ciñe la crítica política orteguiana. Para la visión historiográfica de los índices de alfabetización, *vid.* Mercedes CABRERA y Fernando DEL REY REGUILLO, *El poder de los empresarios: política e intereses económicos en la España contemporánea (1875-2000)*. Madrid: Taurus, 2002; Juan Pablo FUSI y Jordi PALAFOX, *España 1808-1996: El desafío de la modernidad*. Madrid: Espasa, 1998; Javier MORENO LUZÓN (ed.), *Alfonso XIII: un político en el trono*. Madrid: Marcial Pons, 2003.

lososfía y política, más bien se debe a que los problemas le sobrevienen por el mero hecho de ser español y estos problemas no pueden separarse de la filosofía. Y su reflexión filosófica, que ante todo ha de ser fiel a la verdad, servirá por ello de salvación a las adversidades de la política y la sociedad<sup>2</sup>.

El europeísmo que defenderá la Liga de Educación Política Española (LEP) implica la oportunidad de hacer ciencia y elevar el nivel cultural hasta el grado de los países de vanguardia, y renuncia a modelos pedagógicos que no garanticen el vigor nacional o la apuesta por el fomento y la inversión en programas de verdadera pedagogía social y política. El argumento que planeará en el ambiente en que se sumergirán Ortega y los intelectuales que le acompañan en el proyecto político de la Liga es el de la educación como una labor que no puede ser propia de la espontaneidad sino de la reflexión, del ideal que conforma la conciencia ciudadana y el cuidado por los intereses generales. Ortega insistirá, por eso, en que la función más importante que debe acometer la renovación pública es la de una política pedagógica, cuyo fin apunte hacia la oferta de una educación sensibilizada con la formación de los ciudadanos para que éstos dispongan de propósitos reales de futuro. La desatención a una reforma de esta naturaleza ha supuesto una crisis política en las bases de la Restauración, que puede superarse con una política educativa dirigida al enriquecimiento cultural de cada individuo a la vez que al de la sociedad. Y es que, por un lado, la Restauración ha paralizado la historia de España por no haber sabido resolver las reformas sociales que urgían al país, que lo dejarán en 1917, por ejemplo, en la disyuntiva de revolución o dictadura; y, por otro, la sociedad civil, dañada por los efectos de la política impostora, no era consciente de ello<sup>3</sup>.

Para Ortega, una cultura modernizada tiene que adjudicar a la política un ejemplar papel pedagógico, y entenderá que una política hecha con ideas lleva a una realidad más justa e impulsa una mejor forma de vivir. Un gobierno, como instrumento del Estado, debe confiar sus servicios en aprecio a la ciudadanía, de ahí que el planteamiento reformista de la tesis orteguiana prevenga de una política dedicada a su supervivencia y autoservicio y se encamine hacia la prosperidad que corresponde a una sociedad. El liberalismo que acuñarán los intelectuales miembros de la LEP concibe la actividad política en el marco de las instituciones del Estado que se moldean con la finalidad de amparar y potenciar las posibilidades vitales de los ciudadanos. Esta concepción sobre el funcionamiento del Estado alberga la de su deber de socorrer al débil en

<sup>2</sup> Javier SAN MARTÍN, *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2012, p. 188.

<sup>3</sup> Pedro CEREZO GALÁN, "Introducción", en José ORTEGA Y GASSET, *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007, pp. 22-26.

el conflicto social<sup>4</sup>. La actitud abierta del liberalismo por instaurar nuevos ideales con los que aumentar la justicia social le había encaminado a Ortega hacia presupuestos socialistas, porque veía en el socialismo el procedimiento por el que el Estado implanta la cultura y afianza la justicia y el establecimiento de la igualdad de oportunidades, y, en consecuencia, una sociedad basada en la concordia y la colaboración. Pero, en estos tiempos de la Liga, Ortega procura limitar cualquier entrada del Estado en esferas propias del individuo y busca más el sostén del liberalismo democrático<sup>5</sup>.

Los hombres que toman partido y se posicionan en la atmósfera política a partir de 1912 creen en una España con recursos científicos con los que responder a las escaseces de su pueblo. Proclaman, por tanto, la competencia, que no puede dejarse a la casualidad ni a los buenos deseos, sino que debe getarse sin miedo en la educación de ideas porque las personas con ideas aportan más conocimientos con los que saber hacer algo y traerán siempre mayores beneficios para la sociedad en la que habitan. En este sentido, el panorama político requiere hombres preparados y con sensibilidad social. Pero no hay un ápice de competencia en una vida política donde los partidos justifican su actividad en favores que se deben el uno al otro y rehúyen con ello la presentación de programas de pedagogía política. En este momento histórico Ortega ya ha expresado esquemas fundamentales de su pensamiento político y ha adoptado premisas de la pedagogía política de Natorp y Pestalozzi. Con su puesta en escena, Ortega trata de llevar a la práctica lo que por escrito razonaba: el estímulo de potenciar todas las posibilidades del ente social por medio de la formación científica en orden a la consecución de programas educativos que deben guiar la construcción de la sociedad. Y es que la convivencia y el orden social no vienen establecidos, todos los ciudadanos tienen la misión de hallar la conciencia cívica por medio de la educación y los saberes culturales.

La entrada de Ortega en la política se produce con una conferencia pronunciada en el Teatro de la Comedia el 23 de marzo de 1914. El texto, que apareció después como *Vieja y nueva política*, exponía los aspectos clave de la nueva cultura política del filósofo madrileño y la LEP. Aunque la Liga tenía una clara pretensión de formar minorías, los ingredientes esenciales de esa cultura política contemplan la enseñanza científica con objetivos sociales de incitar una conciencia cívica y la educación política con objetivos programáticos de parti-

<sup>4</sup> Salvador FORNER MUÑOZ, *Canalejas y el Partido Liberal Democrático*. Madrid: Cátedra, 1993, p. 35.

<sup>5</sup> Este liberalismo abanderado por cabezas como las de Maeztu y Ortega era, en cierta medida, continuador del credo reformista de Azcárate y Melquíades Álvarez, que reforzaban en su ideario nuevos estilos de asistencia social, a fin de debilitar la posición liberal clásica del siglo XIX que había llevado a sucesos como los de 1909 en Barcelona. *Ibid.*, pp. 21 y 37-39.

cipación ciudadana y gestión prudente del Estado. Ortega es consciente de que hay un auditorio afectado por la salud de la vida política nacional, y ese auditorio, dada la vasta repercusión en la prensa, está receptivo también fuera de la Comedia: se descubre en las cafeterías de la Gran Vía, en los bufetes de los abogados, en los jóvenes que estudian en la Universidad, en las casas de cada región o comarca, o, simplemente, en los que “cavan un hoyo”. A todos ellos Ortega les ofrenda la nueva teoría política originada en el inconformismo con la política desarrollada por la Restauración y cuya honestidad estaba en entredicho. La filosofía política orteguiana en 1914 pivota sobre los fundamentos de una modernización de España siguiendo el modelo europeo y oponiéndose a la experiencia restauradora, una identidad nacional que abandone las causas expansionistas del Imperio fenecido y el lamento del Desastre y precise un concepto de nación entendido como el proyecto común de los individuos que pertenecen una comunidad, la construcción de una opinión pública juiciosa y cultivada para la toma racional de decisiones políticas y, en último término, una educación política que promueva una ciudadanía crítica con la degeneración de las instituciones y la insuficiente moralidad pública<sup>6</sup>.

*Vieja y nueva política* es el discurso del filósofo educador de la sociedad que observa los obstáculos para una España mejor y funda una cultura política con voluntad de cambio y una nueva idiosincrasia ciudadana en el espacio político. Su reflexión revela el profundo conocimiento que tenía de la sociedad de su tiempo, y remarca el compromiso político como una tarea formativa en el seno de la cultura y la educación científica. Había en Ortega la desazón de una reparación intelectual y moral para la maduración de una conciencia cívica. En este contexto no es baladí la relación de Ortega con el Partido Reformista de Melquíades Álvarez. Aunque la amistad entre Ortega y el reformismo llegó hasta 1916, a pesar de que el partido desapareció tardíamente, una vez iniciada la Segunda República, tuvieron en sus comienzos vasos comunicantes a la hora de esbozar una política renovada: las posturas anticaciquiles, el enfrentamiento a las corruptelas o la abstención del rey de la actuación parlamentaria. Aquellos jóvenes intelectuales de la LEP hicieron por eso guiños a un Partido Reformista prometedor; se declaraban como élite capacitada para la cohesión de la sociedad y la elevación del nivel político que asegurara los remedios de las dificultades de España. En esta encrucijada, se explica la preocupación política de Ortega y la fuerza impregnada en la conferencia de ese 23 de marzo, cuyos efectos serán de enorme propagación.

<sup>6</sup> M.<sup>a</sup> Teresa LÓPEZ DE LA VIEJA, *Política y sociedad en José Ortega y Gasset. En torno a “Vieja y nueva política”*. Barcelona: Anthropos, 1997, pp. 9-12.

## I. La escena pública: reparto de los papeles

### El primer tanteo

En el empeño por acabar con el problema de España, Ortega habla de élite conductora del pueblo, que mediante la ejemplaridad podría instruir ese esfuerzo que significa la responsabilidad de crear su historia por verdadera vocación, por sentir que le corresponde semejante empresa. Corría el año 1912 cuando Ortega se persuade de que hay que intervenir en política para concretar los elementos de la europeización, la ciencia, la cultura..., en definitiva, el hallazgo de una vida individual y social mejor<sup>7</sup>. Unos meses antes, a finales de 1911, Ortega escribe a Luis de Zulueta (filósofo y diputado por Barcelona entre 1910 y 1914) desde Marburgo; del contenido se desprende el camino que parece inevitable hacia la acción política. Comenta que están ante un público político de brutalidad instintiva y de ahí la falta de fe política actual. Reconoce tener confianza en sus teoremas, pero falta un programa. El mensaje que lanza a Zulueta es tan intenso como claro y directo, confiesa la necesidad de formar un grupo fuerte, en unión fraternal, que cada vez ponga más ahínco en la ciencia y la cultura, que son las armas que repelerían el ambiente destructor, y así irían configurando España como fenómeno científico. Ortega no ve posibilidad de encuentro con los republicanos, ni tampoco con los liberales, de los que opina que son un partido de principios agotados. Desde Marburgo, el 16 de noviembre de 1911 escribe:

¿Qué cosa es España? Mirémosla cara a cara. ¿Qué hallamos? Una mitad de hombres abyectos, de sinvergüenzas, de gentes sin honor y sin un escrúpulo de seriedad intelectual. La otra mitad moral e intelectualmente inertes: inercia moral que es cobardía, inercia intelectual que es superstición y es hallarse dispuesto a entregarse a los gritos, a las maledicencias, a las guapezas ideológicas de aquella otra mitad. Tal vez de esta mitad pudiéramos sacar unos cientos de muchachos capaces de energía cultural. No tal vez: seguro. Pero justamente hay que hacerles: esa es nuestra labor. Esto en cuanto a la *élite*. Queda el pueblo pero con el pueblo ni se ha hecho jamás política ni se hará nunca. El pueblo es sólo un arma en una mano. Falta la mano. Y sobre todo el problema español no se arregla con un arma, con una revolución. [...]

<sup>7</sup> Javier ZAMORA BONILLA, *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza & Janés, 2002, pp. 119-120. Según San Martín, Ortega se convenció desde muy joven de que debía contribuir al desarrollo de su país, ya que en el período de su formación se produjo el año del Desastre del 98 y respiró el ambiente regeneracionista que vivía España como un país enfermo y la toma de conciencia de la renovación y el resurgir de España. Javier SAN MARTÍN, ob. cit., pp. 186-187.

Hay que hacer desde luego política —sí desde luego, claro está, que política de hoy, por tanto, más o menos, la que hoy se llama política. Esta segunda parte me es ajena y procuraré apartarme de ella si las circunstancias de la vida no me imponen meterme en ella.

En “Nuevo libro de *Azorín*”, publicado en *El Imparcial* entre junio y julio de 1912, Ortega exclamará que la realidad política ofrece una serie de percances que obliga a los individuos a tomar decisiones sobre el transcurrir diario. Adoptar una conducta únicamente conservadora o únicamente liberal revela irresponsabilidad porque no resuelve los contratiempos (I, 535). Distingue con ello, en “De puerta de tierra. La opinión pública. II”, publicado en *El Imparcial* el 20 de septiembre de 1912, la política que sólo se queda en los efectos de la que acude a las causas y las ataja. Si bien el pequeño político es codicioso y egoísta, y le interesa que triunfen sus propias opiniones, el político con alteza de miras, el magnánimo, adivina la opinión pública, aquella que reside en el trasfondo de cada momento histórico y de la que derivan las opiniones particulares (I, 552). El filósofo madrileño se perfila de este modo como un personaje de influencia notoria en los asuntos nacionales a finales del verano de 1912. Introduce en su terminología un europeísmo con matices distintos al del regeneracionismo costista, un europeísmo que arraigue más en la ciencia racionalista y el socialismo fabiano y no tanto en una recomposición de España dentro del cerco europeo. El profesor de literatura española Federico de Onís le comenta, en carta desde Salamanca el 23 de septiembre de 1912, que fue a finales del siglo XVIII cuando hubo un intento, y sólo en Salamanca, de aproximación a Europa, de ahí que en los primeros años del siglo XX la europeización de España siga siendo un escollo como lo era para los humanistas de los siglos XV y XVI y los reformadores del XVIII. Por esta misma razón, Onís insiste en que no claudicará ante los que están en contra del europeísmo; en su postura inmutablemente europeísta “hay que atacar a los *extranjerizantes* que confunden lo extranjero con lo europeo”.

Documentos:

Fotografía de José Ortega y Gasset en 1912.



Fotografía de José Ortega y Gasset con su hijo Miguel en 1912.



Carta de José Ortega y Gasset a Luis de Zulueta. Marburgo, 16 de noviembre de 1911.

Carta de Federico de Onís a José Ortega y Gasset. Salamanca, 23 de septiembre de 1912.

EL INFE  
DE LA  
FACULTAD UNIVERSITARIA  
DE  
SALAMANCA - 23. Set. 1912.

Querido Ortega: por Usamama y sus acompañantes me escribe que ayer regresaba V. a Madrid. Mucho me alegraría de que esta larga estancia en el campo le haya repercutido del todo y que haya quedado fresco y contento tanto V. como su mujer y su niño. Yo he mellé hace cinco o seis días del campo y me preparo para emprender el viaje a Oriado el día 29. Aunque no he podido gozar de un reposo absoluto estoy bastante bien de salud.

En el campo he escrito a Usamama y barranca el discurso de apertura que no me ha salido mal del todo. Apenas tenga ejemplares se lo enviaré a V. (aunque creo que no le tendrá hasta el 1.º de Oct.) y en lo envié borrado porque no me he quedado con él. Creo que va lógico y fuerte; el único la forma un borrador histórico de las Universidades de Salamanca y Alcalá, ambas que realta que ninguna de las dos fue nunca una Universidad modesta, que el Usamamismo fue en ellas extenuo y pagabazgo y misa algunas veces me mudé en una la estructura en el aspecto de alguna Universidad de la zona había, que

Esta finis del siglo XVIII (y esto vale en Salamanca) se ha escrito en este de acceso a tiempo; y que por lo tanto tenemos hoy el mismo problema de la humanista del siglo XV y XVI y de la reorganización del siglo XVIII. Se ha podido hacer un perfil de tiempo y por falta de claridad en sus ideas, el capital final de institución para el presente. En fin, el 1912 y 7.º se dice lo que le parece. Supongo que a la mayor parte de la gente le parecerá muy mal; aunque accedimos algo la nota de expansión contra los europeos de usamama. No crea V. por esto que transijo en lo más mínimo con la gente anti-europea; mi posición en este. Solo porque lea la nota la misma, se relativamente sorprendente. Ahora que ya se que por las mismas, y porque es verdad, lo que ataca a la estampación que confunde la estampación en la estampación.

Bueno, no gregos de más; cuando le la lea no escribiré extensamente y si hay algo en que estampación me ya me hará V. pensar sobre ello.

Ahora voy a ver si al mismo tiempo que voy en preparación de carácter general voy publicando en poco tiempo la libro de filología que tengo hecho y me que la se ciudad de enciclopedia.

Del trabajo posterior ya habíamos por carta con de esta en Oriado.

No he logrado que Usamama me hable explícitamente de la conversación que tuvo con V. en el tema. Solo se que hablamos V. de un, y que

dice Usamama de V. que se alegra de haberle encontrado por que "le ha encontrado a V. más humano" lo es todo, y que le ha prometido V. venir a Salamanca. No le hablaba con el mismo momento.

En el discurso hablando de él, se puede recordar lo que le debo de cuando con algunas cosas pongo los puntos sobre los de, en lo del griego y del Williamovitz y en su posición anti-cultural.

A Oriado me escribe V. a la Universidad.

Muy triste al pensar que no puedo verte este año (a no ser que haga alguna escapada) le envié un abrazo con recuerdos a su familia y a su hijo, de buen amigo Federico de Onís

## El contacto con el Partido Reformista

En la observación del día a día político no destaca Ortega a ningún hombre dispuesto a experimentar nuevas fórmulas como el europeísmo. Exceptúa casos como los de Francisco Giner de los Ríos o Pablo Iglesias, pero no cree que haya sujetos ni dentro ni fuera de la política emprendedores de tamaña idea porque, para prescribir esta aspiración, son necesarios hombres que tengan la firme voluntad de estatuir cosas de esta envergadura, y también hombres con el deseo de cumplirlas. Y para Ortega un elemento que debe incluirse en el juego político es el verbo ensayar, que es lo más fecundo en la organización de la sociedad y corresponde a competentes y admiradores de lo nacional. Lo primordial en quien haya sido llamado al oficio de gobierno es ajustar un programa político que estructure la nación en su proyección histórica, y ésta no es la inclinación del Partido Conservador ni del Partido Liberal. Así lo hace constar en “Ni legislar ni gobernar” y en “Sencillas reflexiones”, en *El Imparcial*, 25 de septiembre de 1912 y 10 de enero de 1913, respectivamente (I, 562-563 y 597). El lenguaje del que se sirve Ortega en estos años es más realista que el de acento idealista empleado en su cercanía al socialismo en 1906. El término “ensayo” representa, en consecuencia, lo que para Montaigne significaba inicialmente, justificación de nuevos argumentos, y que Ortega adopta para su diseño de política experimental de corte reformista y progresista. El reformismo también se acogía a este tono experimentalista que no implicaba una política de carácter abrupto o revolucionario sino distinta a la de los partidos dinásticos<sup>8</sup>.

En confluencia con esta visión de ensayar y experimentar, el Partido Reformista se presenta, con un discurso de Melquíades Álvarez en el Hotel Palace el 24 de octubre de 1912, como una alternativa del turnismo de la Restauración e inspirador de la nueva política que España requería. Los miembros de este partido se distinguían como tecnócratas actuales que podían reanimar el pueblo con sus conocimientos; esta novedad atrajo la atención al famoso banquete del Palace de una gran parte de la intelectualidad: Benito Pérez Galdós, Fernando de los Ríos, Enrique Díez-Canedo, Federico de Onís, Luis de Tapia, José Ortega y Gasset, etcétera<sup>9</sup>. El Partido Reformista se mostraba abierto a una rectificación constitucional que incluyera la democratización del régimen monárquico, y para ello era menester ganar también el apoyo de rey. En diversos debates de 1913 sobre esta cuestión, los reformistas presentaron un programa audaz al respecto, de ahí que profesionales e intelectuales como

<sup>8</sup> Pedro CEREZO GALÁN, ob. cit., pp. 14-15.

<sup>9</sup> Manuel SUÁREZ CORTINA, *El reformismo en España*. Madrid: Siglo XXI, pp. 104-105 y 116.

Azaña y Ortega simpatizaran con esta ideología<sup>10</sup>. Los reformistas tenían además el respaldo de sectores obreros, pues la agrupación de Melquíades Álvarez se había involucrado en temas como la neutralización de procesos de huelga de agosto y septiembre de 1911, cuya causa la veían en la incapacidad de Canalejas para resolver el conflicto<sup>11</sup>.

En este contexto de búsqueda y organización nacionales, es donde Ortega agradece a la Corona la llamada a Palacio de Gumersindo de Azcárate como presidente del Instituto de Reformas Sociales, Santiago Ramón y Cajal como presidente de la Junta para Ampliación de Estudios, y Manuel Bartolomé Cossío como director del Museo Pedagógico Nacional; esto simbolizaba para Ortega una predisposición europeizadora de la Monarquía, que implicaba con ello su nacionalización. Y así, en su artículo "Competencia" del 8 de febrero de 1913, juzga a sus predecesores de no haber pretendido la nacionalización de España, y a cambio fingieron otra irreal y engañosa, sin arquetipos europeizadores.

El logro del bienestar social y el capital cultural son, en Ortega, factores de un pueblo con conocimientos, competencias e ideas políticas, que conservadores y liberales no protegen por estar concentrados en sus negocios privados. Con "De un estorbo nacional" Ortega arremete duramente contra el Partido Liberal, lo estima una fuerza política sin doctrina, sin ideas, sin un rumbo dirigido al bien común. Es abril de 1913, Ortega firma así su discrepancia con el liberalismo del Partido Liberal, y le cuesta el deshucio de *El Imparcial*. La segunda parte del artículo hubo de divulgarla en *El País*. Existe un borrador de esta segunda entrega que sólo coincide en algunas líneas del primer párrafo con la versión que salió en prensa, aunque en suma venía a insistir en las insuficiencias del Partido Liberal<sup>12</sup>.

Un día después de su publicación, el 13 de mayo, *El País* le encumbra con un elogioso artículo, "Alas anquilosadas. Los partidos del turno". El periódico presenta a Ortega como el filósofo de la nueva generación, a la que considera nacida en 1909 y de la que dice que despuntan otros nombres como los de Ramón Pérez de Ayala, Sánchez Ocaña o Luis Araquistáin. La define como hi-

<sup>10</sup> Javier MORENO LUZÓN, "Partidos y Parlamento en la crisis de la Restauración", en Mercedes CABRERA (dir.), *Con luz y taquígrafos. El Parlamento en la Restauración (1915-1925)*. Madrid: Taurus, 1998, p. 78. Para Villacañas, el nuevo partido trataba de normalizar relaciones con el rey a fin de iniciar el cambio constitucional, y esto influiría en cierta medida en la organización de la LEP. José Luis VILLACAÑAS, "Introducción: La primera singladura de Ortega", en José ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004, p. 22.

<sup>11</sup> Manuel SUÁREZ CORTINA, ob. cit., pp. 66-67.

<sup>12</sup> Gran parte de estas torpezas se debían a que, tras el asesinato de Canalejas en noviembre de 1912, en el Partido Liberal crecían las desavenencias por los problemas de unidad ante la ausencia de un líder. Y en esta coyuntura se daba por finalizado el turnismo pacífico de la Restauración del que Maura tenía previsto su recomposición, pero del que desistió por no aceptar el nombramiento de Dato. *Ibid.*, pp. 85-87.

ja de la de 1898 (en la que ubica a protagonistas tales como *Azorín*, Valle-Inclán, Maeztu o Zulueta) y nieta de la de 1884 (Dicenta, Blasco Ibáñez, Menéndez Pallarés, entre otros). De la Generación de 1884 dice que es la inquietud que ensaya resultados extranjeros, de los hombres de 1898 que son una generación contradictoria y que bucea sólo en el alma nacional, y en la de 1909 pone sus esperanzas de que puede ser la afirmación. Resalta que esta nueva generación, que a la postre será conocida como la de 1914, es la que puede abrir el camino si se lo permiten algunos periódicos y partidos con miramiento. *El País* subraya del artículo de Ortega que los partidos políticos en España están anquilosados, que en nada se diferencian y que es el compadreo el que los mantiene en pie. De nada sirve, entonces, que el Rey tenga puntos en común con la nueva generación si no expiran los antiguos partidos.

Entrado el otoño de 1913 estos jóvenes intelectuales de incipiente generación se constituían en Liga de Educación Política Española. La Liga surge con la asunción del papel de élite encargada de la formación de los individuos en las diversas áreas del conocimiento, porque está convencida de que educar hace más humanos a los individuos y despierta el interés político de la sociedad. Esta sociedad, una vez labrada en virtudes culturales, ha de inquirir los defectos de su pueblo no para pregonarlos con desprecio, sino para reconocer las imperfecciones y subsanar el fallo con honradez. El manifiesto constitucional, redactado por Ortega, se da a conocer en forma de folleto en octubre, después se incorporará como "Prospecto de la *Liga de Educación Política Española*" al texto de *Vieja y nueva política* que editará Renacimiento. Ortega se estaba tomando en serio el que la participación en la vida pública sirviera para encauzar los designios de la patria. Una vez rematado el manifiesto con el que se presentaría la Liga debió de convocar algunas reuniones en las que se acordara la independencia de aquellos órganos políticos que se probaban fracasados o la obligación de atender al destino generacional.

La LEP se distanciaba de partidos políticos que estimaba inútiles y buscaba afinidades con los que compartiera ideas, como era el caso del Partido Reformista de Melquíades Álvarez. Promulgaba, entonces, el fundamento político de que todos los ciudadanos tienen que sopesar la educación y la formación como un deber humano. Esta moralidad social permitiría a los hombres enfrentarse a sus quehaceres públicos y sociales. La teoría educativa, por eso, ha de estar sustentada por la pedagogía política, pues ésta la entiende Ortega como el mecanismo con el que se conquista el bienestar de una sociedad en la que se pueda desarrollar el individuo con dignidad.

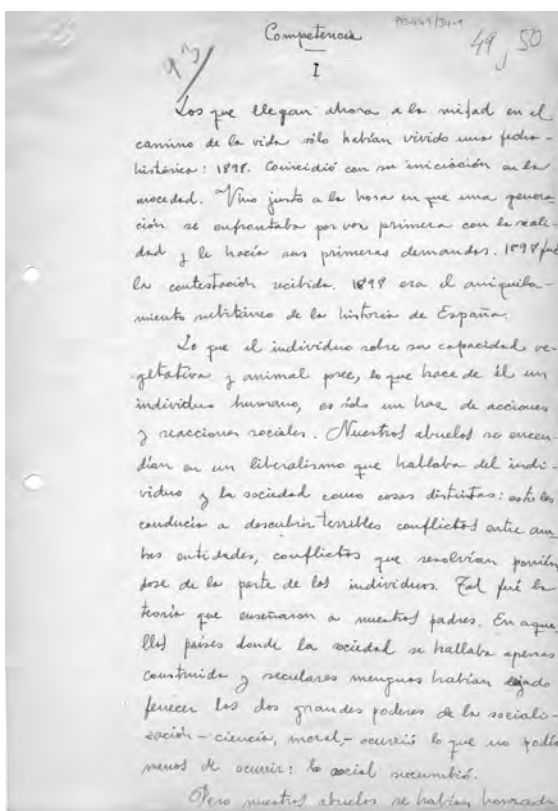
*Para nosotros, por tanto, es lo primero fomentar la organización de una minoría encargada de la educación política de las masas. No cabe empujar a España hacia ninguna mejora apreciable mientras el obrero en la urbe, el labrie-*

go en el campo, la clase media en la villa y en las capitales no hayan aprendido a imponer la voluntad áspera de sus propios deseos, por una parte; a desear un porvenir claro, concreto y serio, por otra. La verdadera educación nacional es esta educación política que a la vez cultiva los arranques y los pensamientos. [...]

Los fines de nuestra Asociación, más nuevos en su espíritu que en su letra, necesitan abrirse vías nuevas y distintas de las acostumbradas por nuestra vieja política. Pero al lado de esta actuación lenta y peculiar, hemos de buscar, en todo momento, las brechas que nos ofrezca la política vigente para insertar nuestro influjo, sea éste mínimo. Nos aproximaremos, pues, como contingente auxiliar a aquellos partidos de gobierno que circunstancialmente coincidan con nuestras opiniones o que menos las contradigan. Dispuestos a no divinizar vocablos, vemos en la eficacia la norma de la acción pública (I, 739-740 y 743).

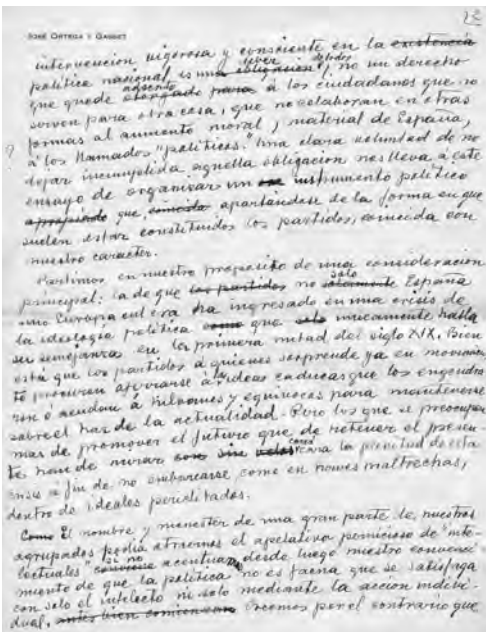
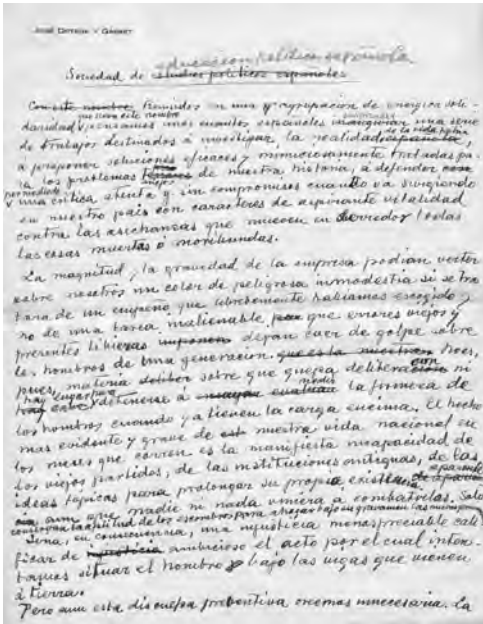
#### Documentos:

Primera página del manuscrito del artículo "Competencia". 1913.

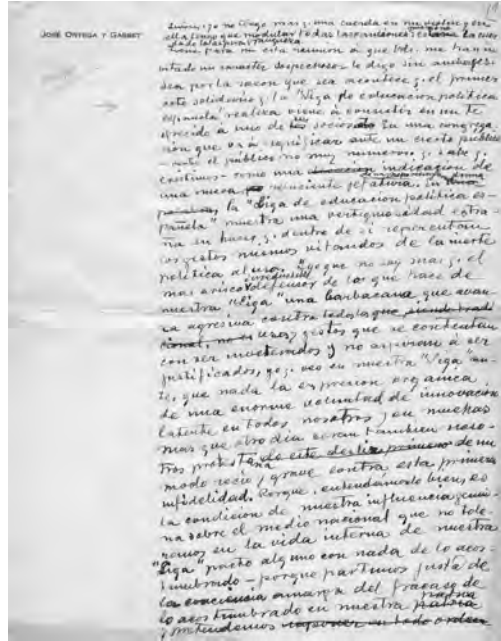




Primera y segunda páginas del manuscrito del "Prospecto de la «Liga de Educación Política Española»" titulado originariamente "Sociedad de Educación Política Española". [1913].



Primera página del manuscrito de “[Notas para dos reuniones de la Liga de Educación Política Española]”. [1913].



Circular mecanografiada de la Liga de Educación Política. [1913].

Impreso del prospecto oficial de la Liga de Educación Política. [1913].

Escritos de la Liga de Educación Política Española. 1913.

Trabajos enviados a José Ortega y Gasset por diversas personas con motivo de la LEP. [S. f.].

## La Liga entra en acción

El “Prospecto” fue firmado por una larga serie de intelectuales de la nueva generación, a la que se sumaron otros de la Generación del 98 como Ramiro de Maeztu o Antonio Machado, atraídos todos por la determinación de hacer una nación más sólida y poderosa. Algunos nombres que pueden destacarse son: Manuel Azaña, Pablo Azcárate, Francisco Bernis, Américo Castro, José Carreño España, Enrique Díez-Canedo, Manuel García Morente (en calidad de secretario de la LEP), Lorenzo Luzuriaga, Salvador Madariaga, Tomás Navarro Tomás, Federico de Onís, Antonio Onieva, José Ortega y Gasset, Ramón Pérez de Ayala<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Puede consultarse la lista completa en I, 986-987.

Desde Londres escribe Ramiro de Maeztu a Ortega el 23 de octubre de 1913 y afirma que el manifiesto de la Liga es bastante impreciso porque la tesis sobre el liberalismo que defiende puede suscribirla igualmente un conservador que un liberal, de ahí que no le parezca bien la conveniencia con el reformismo. Sin embargo, para Maeztu es precisa y verdaderamente importante hacer de la Liga una referencia de la cultura política, el faro que alumbre nacientes ideas políticas. Maeztu se comprometía sin duda a formar parte de esa élite que mediara en la transformación cultural y educativa de la ciudadanía. Un día antes de esa carta enviaba un telegrama a Ortega en el que decía: “adhesión y abrazo”.

En aras de forjar un país con futuro, Ortega trata de acercarse a la circunstancia de España con el fin de saber con qué apoyo social de esa población contaría. Pide un informe al ingeniero agrónomo José Cascón, concedor de la situación agraria de Castilla por sus investigaciones en una granja de Palencia. Cascón escribe a Ortega desde Palencia el 13 de noviembre y le informa de que el modo de proceder de la agricultura en Castilla no admite posibilidad alguna de progreso, porque gran parte de los propietarios latifundistas ha puesto su ímpetu en que sus hijos se dediquen al politiquero de servir al cacique máximo, lo cual hace imposible la disposición de unos cuantos intelectuales independientes con la habilidad de despertar a las masas. Concluye que la miseria es creciente y que la solución pasa por la instrucción de las clases trabajadoras.

Sucesivas cartas de otros intelectuales y amigos de Ortega inciden en el nerviosismo por movilizarse y diseminar las ideas de la LEP. Federico de Onís le hace saber el enorme entusiasmo por la labor emprendida por la Liga y que ha estado en contacto con jóvenes de Salamanca, León y Oviedo (desde donde escribe a Ortega el 16 de noviembre) con la pretensión de llevar a cabo actos públicos en los que mostrarían el sentido de sus objetivos. Por su parte, Fernando de los Ríos escribe a Ortega desde Granada el 19 de noviembre preguntándole si hay noticias sobre si la Liga ingresará en el Partido Reformista de Melquíades Álvarez. Para De los Ríos, el reformismo ha dado un giro, en esos meses finales de 1913, hacia los viejos partidos y esto ha creado escepticismo, pues el rey no ha llamado a don Melquíades a consulta. Le notifica, además, que ha formado una cooperativa en Granada, la cual ha excitado el ánimo de los obreros. De los Ríos confía en las facultades de la Liga, de ahí que pida cierta cautela con el reformismo. Al parecer, Ortega debió de escribir a don Fernando indicándole que le gustaba lo que aseveraba el manifiesto reformista, sobre todo la nota de que Romanones abandonaría el poder. Sin embargo, en otras misivas de los primeros meses de 1914, De los Ríos coincide con Ortega en estimar al reformismo como una corriente con un futuro posible y di-

ce que hay que valorar a los hombres que la componen. Desde Canarias, Agustín González Rebollar denuncia en su epístola el caciquismo implantado en Tenerife. Todas estas cartas son muestras de la inquietud política de la nueva generación y de su intento de plasmar su proyecto en la Liga.

#### Documentos:

Telegrama de Ramiro de Maeztu a José Ortega y Gasset. Londres, 22 de octubre de 1913.



Carta de Ramiro de Maeztu a José Ortega y Gasset. Londres, 23 de octubre de 1913.

Carta de José Cascón a José Ortega y Gasset. Palencia, 13 de noviembre de 1913.

Carta de Federico de Onís a José Ortega y Gasset. Oviedo, 16 de noviembre de 1913.

Carta de José Ortega y Gasset a Fernando de los Ríos. [S. l.], 1913.

Carta de Fernando de los Ríos a José Ortega y Gasset. Granada, 19 de noviembre de 1913.

Granada 19. Novbre.  
1913

Inolvidable Pepe

Nada he vuelto a saber de la vida y  
hazañas de nuestra Liga.

Necesito que me ponga el  
unos renglones o más de unos cuantos  
de tu tiempo de lo permite contestáidros  
entre otras cosas a esta: La Liga; ha  
dicho a Melquiades que ingresa en el  
reformismo o ha dado algún paso en  
este sentido? Melquiades viene a esta  
y me urge saber la situación del  
grupo porque me incitan a que tome  
parte en el meeting que aquí habrá

Desde que nos separamos, el Reformis-  
mo no ha hecho más que perder pues ha  
concertado alianzas con los viejos partidos  
y ha abonado los motivos de escepticismo  
que existían con respecto a él. Lo veía  
ll. que general es la impresión de que  
el intento del Reformismo es vano En vir-  
ta de la actitud del Rey no llama-  
dole a consulta! Lo en provincias  
le perjudica enormemente

El Martes de la semana  
proxima valdra a la Calle en Granada  
el pan de la Cooperativa que he logra-  
do formar. Hay mucho entusiasmo entre  
los obreros. Pero corporaciones hacen pres-  
tamos y el resto del capital inicial lo

logramos mediante acciones de cinco  
pestaes sin prima y no reembolsables pero  
que dan derecho a disfrutar de los benefi-  
cios de una Caja de Socorro y a los dos  
años de ser consumidor de otro obrero.  
El sábado dare una conferencia sobre  
Capitalismo y Cooperativismo.  
¿Que hacen ustedes?

Salude a Nora en nombre de Gloria y  
mío.

Trabajo mucho y con gran  
des ilusiones de que puede alcanzarse  
algo para nuestra vida nacional,  
pero querido Pepe, creo precisa una  
cautela extraordinaria respecto del  
Reformismo

Suyo muy de corazón  
Fernando

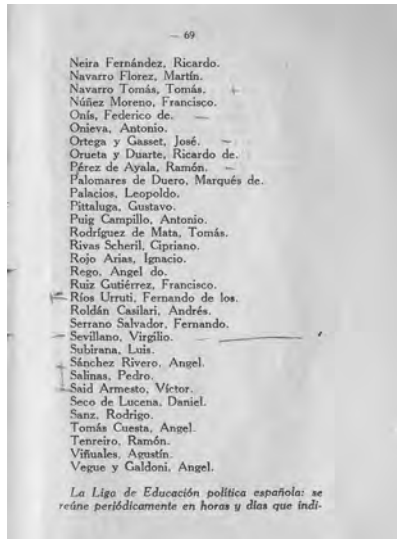
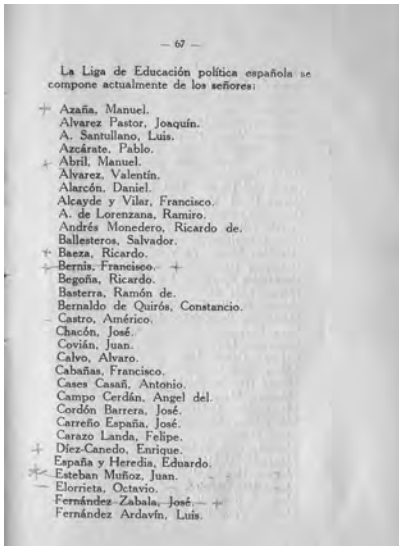
Carta de Fernando de los Ríos a José Ortega y Gasset. Granada, 7 de febrero de 1914.

Carta de Fernando de los Ríos a José Ortega y Gasset. Granada, 2 de marzo de 1914.

Carta de Agustín González Rebollar a José Ortega y Gasset. La Laguna, 12 de enero de 1914.

Impreso de la lista de afiliados a la Liga de Educación Política Española de la edición de *Vieja y nueva política*. 1914.

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



## II. Se abre el telón de la Comedia: “Hay que matar bien a los muertos”

### Alcance de la conferencia

El día 23 de marzo de 1914 Ortega pronuncia en el Teatro de la Comedia la conferencia “Vieja y nueva política”, de esta forma se dan a conocer las directrices del plan de actuación de la Liga de Educación Política Española. El discurso, publicado después, en ese mismo año, junto con el “Prospecto”, tuvo una trascendencia palmaria. Ortega analizó la política de la Restauración borbónica y la expuso como un régimen de incompetencia y de viejos partidos que poco podían garantizar, y profesaba la formación cultural de la masa social y la posibilidad de su participación política. La política era un juego parlamentario donde discutían sobre el poder y por eso era momento de inyectarla en el tejido social. La Liga tendía la mano a los reformistas, los consideraba la única esperanza. Maura era ya un político caduco del sistema, los socialistas estaban encorsetados en su doctrina de clase, los republicanos no daban señales de eficacia política y los radicales se acogían sólo a eslóganes impactantes, pero tan impactantes como simples. Ortega entendía que la Monarquía se debía a la nación, y por ello no habría ninguna lealtad monárquica ya que cualquier forma de gobierno era accidental. Los aires renovadores de la LEP defendían la nacionalización de instituciones, no en sentido económico sino social, para provecho del pueblo, y el liberalismo como aval de la libertad y del progreso<sup>14</sup>.

Numerosos diarios se hicieron eco al día siguiente de la disertación de Ortega en la Comedia. *ABC*, con el titular “Educación política”, aludía a los intelectuales de la Liga como unos españoles del mañana, decía de ellos que serían catedráticos o escritores ricos de no dedicarse a la política. Destacó que en la conferencia se emplearon bellas palabras que emocionaron al público, y que comenzaba así la cruzada de Ortega contra la política restauradora. En otra sección del mismo día denominada “Vieja y nueva política”, especificó que al acto acudieron toda la juventud intelectual madrileña y un nutrido número de mujeres, además de catedráticos y distinguidos políticos como Amós Salvador (entonces ex ministro de Instrucción Pública y Bellas Artes), el general Concas, Azcárate, Ossorio y Gallardo y Giner de los Ríos.

El periódico *La Mañana* obsequió a los lectores con una amplia reseña: “Vieja y nueva política. Habla Ortega y Gasset”. Se refirió a la conferencia como un

<sup>14</sup> Javier ZAMORA BONILLA, ob. cit., pp. 139-141. Así lo indica también Suárez Cortina cuando afirma que la LEP representaba un nuevo proyecto nacional cuya regeneración política contrastaba con los planteamientos de la vieja política de liberales y conservadores y de republicanos y monárquicos, los cuales eran los que habían llevado a España una enfermedad que se sanaría con el estudio profundo de la política española para la transformación de la sociedad entera. Manuel SUÁREZ CORTINA, ob. cit., pp. 122-123.

hermoso y notabilísimo discurso, en el que se diferenció nítidamente la España oficial de los políticos tradicionales de la España vital que debe hacerse un hueco en la historia. Hizo hincapié en cómo Ortega describió los procedimientos de la Restauración y la única preocupación política de Cánovas: la lealtad monárquica, que heredó Maura en 1907 al afirmar “así como para rezar se necesita una imagen, así la idea de la Patria no se concibe sin el Rey”.

*El País* respaldó los argumentos políticos de Ortega (“En la Comedia una conferencia del Sr. Ortega y Gasset. «Vieja y nueva política»”). Con sus mismos términos, se refirió a la política como obra de pensamiento y de voluntad, condiciones de las que había carecido la vieja política bien por falta de cultura, bien por falta de valor. Enfatizó que los partidos conservador y liberal son restos podridos que habían acabado con España, y remarcó los estruendosos aplausos de reconocimiento a la oratoria de Ortega, aunque le acusó de su invocación al reformismo y a la Monarquía. En este sentido, *El País* no se explicaba cómo pueden darse “párrafos sonoros de fe dinástica, incomprensibles en quien modo tan concluyente había señalado los males que aquejan a la nacionalidad y de modo tan rotundo, categórico y enérgico acaba de ser el severo fiscal de los gobernantes monárquicos”.

El diario *El Liberal*, en “Conferencia de José Ortega y Gasset en el Teatro de la Comedia”, ensalzó el contenido de “Vieja y nueva política” y juzgó la conferencia como el instante en que el filósofo madrileño salta a la escena pública. Exclamó que intelectuales de la talla de Ortega no deben permanecer ajenos a la política y han de tener el coraje de inmiscuirse en el cuerpo de la administración. Prueba del calado del pensamiento político de Ortega es que “conservadores, liberales, republicanos de todas las fracciones, socialistas y neutros oyeron y ovacionaron la hermosa conferencia, de una serenidad, de una sensatez y reveladora de un espíritu crítico admirable, por lo atinado, tranquilo y perfectamente desapasionado”.

Extensa fue la reseña que le brindó su casa solariega, a pesar de que ya no publicaba allí. En *El Imparcial* (“La conferencia de Ortega y Gasset. Vieja y nueva política”) se entendió con justicia la agitación política de la Liga, cuya exposición en la conferencia de Ortega justificaba el eje central de su existencia: reparación y corrección de la política al uso. Para *El Imparcial*, el alegato de ese 23 de marzo se componía de elocución abundante y frases lapidarias que llevaban al efecto inmediato de grandes palmas que se hacían cómplices de la condena a la Restauración. Ortega identificó a Cánovas como la interrupción de la historia de España por mantener un Partido Liberal partícipe del turnismo, que, a fin de hacer perdurar la paz restauradora, no entró de lleno en la resolución de ningún asunto público. El artículo de *El Imparcial* opinaba que el traspaso de poder de un partido a otro y que a la Monarquía le pasaran inad-

vertidas las carencias de la nación fueron la causa del Desastre del 98, de ahí que Ortega buscara coincidencias con otras fuerzas como el reformismo de Melquíades Álvarez y sometiera a la Monarquía a una razón de ser distinta de la que había tenido con los viejos partidos. El problema de Marruecos se debía ahora a la misma actitud que había tenido la Restauración en el caso de Cuba, la de ignorar lo que sucede y por qué se ha ido allí, de igual forma que no se sabía por qué se había ido a tierras antillanas.

Al tiempo que las ideas políticas de Ortega contaban con la acogida y el beneplácito de gran parte de la prensa, y Manuel García Morente se estaba encargando de los trámites para la copia taquigráfica y traducción de “Vieja y nueva política”, otros reprobaban sus razonamientos. En algunos sectores afines al socialismo abandonado por Ortega pocos años atrás, si bien se admitía que el filósofo madrileño tenía dotes sobradas para tratarse con cualquier jefe de partido o que influía sobre otros intelectuales de renombre, decían que no por ello contaría con muchos afiliados ni congregaría núcleos en las provincias, más que nada porque sus máximos seguidores eran la vieja política, ya que, por aceptar la Monarquía, los partidos criados al amparo de la Restauración eran los primeros en patrocinar los presupuestos de Ortega pues encontrarían en éstos las bases de sus propios ideales. Es lo que decía Andrés Saborit el 28 de marzo en *Acción Socialista*, en “Ortega y Gasset, monárquico”. Sin embargo, para Juan Guixé, la conferencia de la Comedia ponía de manifiesto el talante de los hombres de la Generación del 14, los cuales significaban una resurrección española (“Glosas a una conferencia”, *El Mercantil Valenciano*).

El escritor extremeño Francisco Valdés, en un artículo titulado “José Ortega y Gasset”, resalta a modo de loa la mirada penetrante de Ortega a la crisis social y política. El juicio sobre una patria en agonía posicionaba a Ortega como el sabio profesor dispuesto a sacrificarse por servir a su pueblo. Para Valdés, la ausencia de un ideal científico común a pensadores agrupados en un mismo sistema filosófico extendido por todas las dimensiones de la cultura española al estilo, por ejemplo, de la Academia platónica en Grecia o el neokantismo en Alemania es lo que lleva a concluir la inexistencia de filosofía en España. Según él, ha habido algún destello tímido con personalidades al cobijo de Carlos III o entre 1870 y 1880, o en Ganivet, Costa e Iglesias, pero es Ortega el primer filósofo español, que, sin ser político, se atreve a enlazar filosofía con política para remediar los males de España.

Los portugueses, a través del *Diario de Noticias* del 2 de abril de 1914, con el artículo “Crónica de Madrid”, tienen primicias de un orador joven que se exhibe con buenas y limpias intenciones; les parece Ortega el relevo de la política española tras subirse a las tablas del teatro. Y es que durante el tiempo en que se expuso “Vieja y nueva política”, políticos de todos los signos celebraron

sin reservas la peroración, delineada sobre la base de la claridad que acomodó cada palabra a su idea. Ortega, según la reseña, clamó por una política tranquila y sin gritos, sin partidos nefastos que se recreen en una vida ficticia, en suma, sin Restauración, en la cual Cánovas era representante de la corrupción y la incompetencia. La Liga de Educación Política Española se convertía, pues, en la entidad cualificada para la transformación nacional. Los alemanes comentan también, en una crítica que lleva por título “Spanien”, el dictamen de Ortega sobre Cánovas, y centran su atención en lo sucedido en Barcelona en 1909.

Documentos:

Recorte de prensa del diario *ABC*: “Educación | política”. 24 de marzo de 1914.



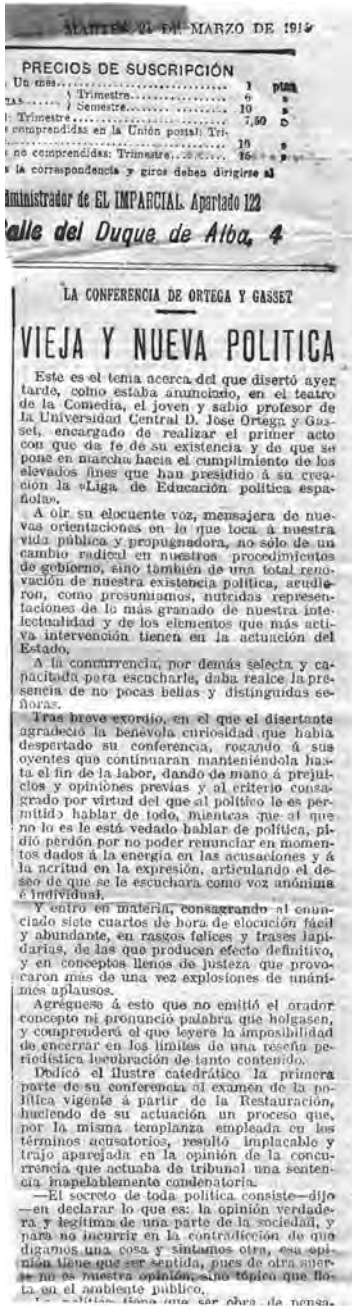
*ABC*: “Vieja y nueva | política”. 24 de marzo de 1914.

*La Mañana*: “Vieja y nueva política | Habla Ortega y Gasset”. 24 de marzo de 1914.

*El País*: “En la Comedia | Una conferencia | del Sr. Ortega y Gasset | «Vieja y nueva política»”. 24 de marzo de 1914.

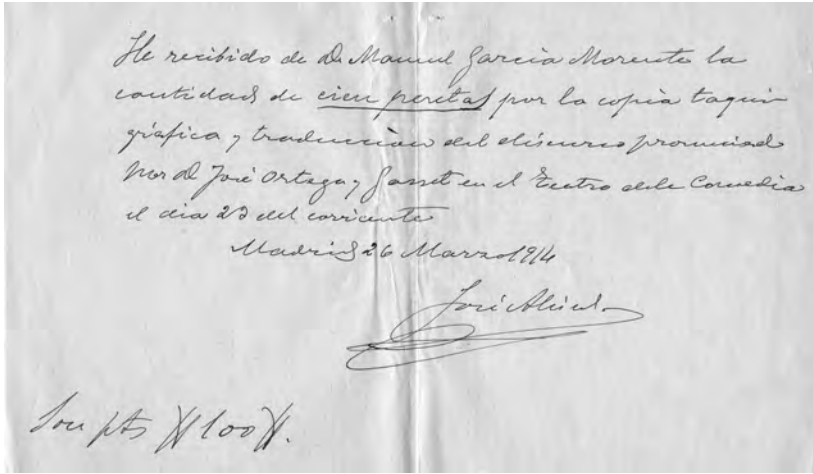
*El Liberal*: “Conferencia de José Ortega y Gasset | en el Teatro de la Comedia”. 24 de marzo de 1914.

Recorte de prensa del diario *El Imparcial*: "La conferencia de Ortega y Gasset | Vieja y nueva política". 24 de marzo de 1914.



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

Recibo por la copia taquigráfica y traducción de "Vieja y nueva política". Madrid, 26 de marzo de 1914.



Recorte de prensa del diario *Acción Socialista*: "Ortega y Gasset, monárquico". Artículo firmado por Andrés Saborit. 28 de marzo de 1914.



DOCUMENTOS DE ARCHIVO

*El Mercantil Valenciano*: "Glosas a una conferencia". Artículo firmado por Juan Guixé. 28 de marzo de 1914.

Recorte de prensa sin nombre del diario: "José Ortega y Gasset". Artículo firmado por Francisco Valdés. Marzo de 1914.

Recorte de prensa del *Diario de Noticias*: "Crónica de Madrid". Artículo firmado por Caiel. 2 de abril de 1914.

## Crónica de Madrid

(Do correspondente particular do DIARIO DE NOTÍCIAS)

Uma conferencia do professor Ortega y Gasset — A política velha e a política nova — Glosas que se ouvem raras vezes — Maneira personalíssima de dizi-las — A Liga de Educação Política Española.

Madrid, 25. — A figura mais saliente que esta semana aparece no cenário madrileño é a de D. José Ortega y Gasset, catedrático de Metafísica da Universidade Central, cátedra em que sucedeu no inolvidável Salmerón.

Deve ser um dos lentes mais moços de toda a corpo universitária espanhola. Ortega y Gasset, apesar do seu aspecto de precoces intelectual, um tanto quebrado, pouco passará dos trinta anos.

Lembro-me de ter já falado ao leitor nesta personalidade «hors ligne». Foi a propósito de uma série de conferencias dadas no Ateneu de Madrid, creio que no curso passado. É possível que o leitor nem conserve memória do nome. Estas crónicas jornalísticas, rabiscadas febrilmente ao caprichoso desdobrar dos acontecimentos diários, são uma estranha massa informe, onde o pouco que vale a pena anda baralhado e perdido na multidão das cousas banais que só tem um valor sintomático transitório.

E foi hoje outra vez no professor Ortega y Gasset porque este perfil acaba de delinear-se com um relevo extraordinário, projectando de si uma atmosfera de luz intensa no plano sombrio da política española.

É um dos fundadores da «Liga de Educação Política Española», recém-nascida em Madrid; e inaugurou a acção publica deste organismo com uma conferencia dada no teatro da Comedia no dia 23, sobre o título «Vieja y nueva política».

Enchen-se completamente o teatro da Comedia para ouvir esta conferencia. Entre a concorrência compacta havia gente de todas as politicas, muita juventude — no sentido velho e verdadeiro da palavra — e algumas senhoras.

«O que levava ali aquelle publico heterogeneo?»

As qualidades excepçónais do orador? Não é isso. É que a nação está anclada por «algo» que seja novo, que seja verdadeiro, que seja sabido, e que venha com intenção boa e limpa.

Os extractos dos jornais são da ideia imperfeita, vaga e remotissima, da qualidade de vibrações intensas e belas contidas no trabalho do professor Ortega y Gasset. Extractar um discurso do conteúdo compacto, que durou hora e meia, será sempre obra difficil; mas aqui, se não me engano, transcrevo uma pontinha de má vontade, cuidadosamente tapada com elogios, aquella voz tranquilla, serenamente inalteravel, que exige responsabilidades graves a todas as velharias cristalizadas, nos jornais tambem:

«Tão pouco os politicos de todas as cores, congregados no dia 23 no teatro da Comedia, podiam aplaudir sem reservas o joven professor. Isto seria sobrehumano. O prazer de applaudir ali sem reservas só podiam disfrutá-lo os adolescentes e as mulhères, quase unicos séres sem responsabilidade nessa triste resultante de muitos factores tristes — o crescente abatimento nacional desde o periodo historico chamado por casual ironia «a Restauração», fenómeno central, enfocado admiravelmente pela terca critica do orador.

Apesar de todas as precauções, aquelle publico heterogeneo esteve durante hora e meia pendente dos labios de quem sabia dizer tão ardentes «verdades» num tom de voz grave e sereno em que é quasi inconcebivel que aqui se possa falar de politica.

Os esquetes, partindo de um espirito germanicamente disciplinado, chegavam aos ouvintes envoltos numa claridade tão diáfana, mercê da maravilhosa acomodação do vocabulário a ideia, que aquella discurso, composto de harmoniosa beleza, actouo naturalmente como a vara do donador: — domou, subjugou a terra.

Ortega y Gasset tem o raro hom-gosto de odlar os gritos. Confessa e pratica este odio. Que deliciosa condição para ouvidos peninsulares, de continuo ofendidos pela epidémica nevrose do melhor tipo dos seus discursadores! A sua palavra fincíssima, apesar de esteticamente faceteda, nunca sai do tom moderado, «tom de cortinas», a que se obriga, ainda quando diz as cousas mais revulsivas. É placidamente grato escutar aquella palavra, tão aviventada de radiante calor interno, que nunca se abandona ás feias asperezas do grito. O costume nacional de gritar estentoreamente quando se pretende entrar fundó pela alma do auditorio. O apurado sentido estético de Ortega y Gasset leva-o por outro caminho. Tem que dizer alguma cousa particularmente grave, severamente dura, implacavelmente justiciera? O orador toma uma attitude, se é possível, mais repousada — a da platitude da paz que invade um espirito penetrado de alguma verdade scientifica —; mete a mão esquerda na algibeira e, com um gesto breve e discreto da mão direita, leva a voz, em gradação suave, quase ao tom confidencial.

Foi assim que, na ultima conferencia, elle nos contou as desditas da actual geração española, derrocando, por um processo lógico que desarticula, velhos organismos nefastos que persistem em viver vida ficticia, vida criminosa, porque esse delitto comun-representa o «arranjo» de muita gente que não foi educada para sentir escrupulos.

Não é para estranhar que em grupos, em organismos diversos, lavre para ali neste momento, mais ou menos solapado, um sentimento hostil contra Ortega y Gasset.

Recorte de prensa sin nombre del diario: "Spanien". 2 de abril de 1914.

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



DOCUMENTOS DE ARCHIVO

Portada de la edición de *Vieja y nueva política*. 1914.



### Recepción privada de la conferencia

No tardaron en llegar felicitaciones de otros intelectuales amigos y seguidores de Ortega. A José Castillejo (en carta del 24 de marzo de 1914) le pareció el acto de la Comedia un ejemplo de explorar los asuntos públicos con el sosiego que se requiere para ello. Piensa que dada la buena acogida de los oyentes y la prensa tal vez pueda lograrse así un grupo de gente con voluntad de cambios en el ente social. El secretario de la Asociación de la Prensa de Madrid, Mariano Martín Fernández, informa a Ortega (también en carta del 24 de marzo) de que estuvo presente entre los espectadores, y le trasmite su admiración y felicitación. Un amigo, Fernando Peña, le hace saber desde El Escorial que estuvo muy pendiente de su discurso, del cual pudo tener noticias a través de *El Imparcial*.

Federico de Onís, desde Oviedo, en carta del 25 de marzo, le da cuenta de que toda la prensa madrileña lleva entre sus páginas el éxito de “Vieja y nueva política”, lo que conlleva un avance para la Liga. Le transmite que la política local de Melquíades Álvarez en Asturias ha sido penosa y que su fuerza moral ha quedado cuestionada. Añade una felicitación por el nacimiento de su hija,

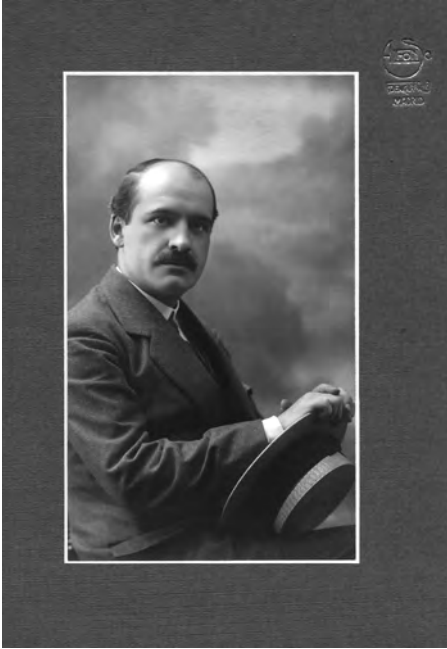
dice que, si tiene la misma fibra que la conferencia pronunciada, bien puede estar satisfecho. Félix Lorenzo (editorialista de *El Imparcial*), en un breve mensaje del 26 de marzo, se suma a la admiración aunque confía en que haya un día con un ambiente más propicio que el que todavía persistía. José de Acuña (Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes) agradece haber sido citado en su disertación por un hombre de tan alta autoridad intelectual como Ortega, según cuenta en carta del 27 de marzo. Antonio Juan Onieva le dice a Ortega, también en carta del día 27, que en tres meses se desplazará a una provincia para ejercer su profesión (posiblemente se refiera a Asturias, donde desempeñaría el cargo de inspector de Primera Enseñanza), pero antes de su marcha pretende ingresar en la LEP, y así es como se lo comunica a García Morente. Francisco Alcántara no dio sus clases por asistir a la Comedia, y quedó encantado; piensa que el fondo de la conferencia debía de ser el adecuado cuando *El Imparcial* y *El País* coincidían en sus alabanzas. Un comandante del Ejército, Antonio García Pérez, quiere hacer algunas correcciones a lo recitado por Ortega en cuanto al llamamiento de la joven oficialidad de la milicia. Relata, desde Badajoz, en carta del 25 de marzo, sus sacrificios personales y profesionales a lo largo de su vida y carrera militar y, sin embargo, se lamenta de que todavía no ha recibido nunca honores por parte de la juventud, a pesar de haber combatido en Cuba y doctorarse en la carrera de Infantería. A su juicio, los jóvenes militares no tienen deseos de ampliar horizontes formándose, prefieren conseguir sólo influencias para su propio acomodo, y por eso piensa que deben emplear los medios, de los cuales disponen, para solucionar estas debilidades.

Desde Barcelona, Eugeni d'Ors le dice a Ortega, en carta del 28 de marzo, que saben de la emoción y del éxito acontecidos en la Comedia y desean tener pronto entre sus manos el texto de la disertación tras haber conocido lo que la prensa había venido divulgando y dada la devoción que sienten por él. Por su parte, Pablo Cavestany le comenta, en carta del día 31, que en Argentina han leído vastos compendios reunidos por *La Prensa* y hace llegar a Ortega calurosas felicitaciones por su entrada de lleno en política, al cual cree capaz de corregirla y modernizarla.

Para Antonio Machado, que escribe a Ortega desde Baeza el 18 de mayo, es apropiado el espíritu de "Vieja y nueva política", dice que el problema nacional pasa por la ineficacia y la incompetencia y esto parece angustiar a pocos, de ahí que haya que instalar el rigor necesario hasta dar con una España nueva.

## Documentos:

Fotografía de José Ortega y Gasset en 1914. Foto de "Alfonso", Madrid.



Fotografía de Rosa Spottorno con sus hijos Miguel y Soledad en 1914.





en la que ya tiene - comprometida y  
 una, la tesis de Vosotros sobre el  
 positivismo e idealismo e la ciencia  
 del lenguaje, precedida por Hume y  
 Kant, uno de los ensayos de Tasso  
 me ha convencido "El estado actual de  
 la ciencia", por lo que, Dios bendito,  
 otro, en el espíritu de Dostoyevski sobre  
 "la filosofía francesa contemporánea"  
 que ya he leído y, por fin, como  
 compañero de Viajes sobre "El  
 Gran Hombre" (La 3ª a París, e  
 París una vez más de estudiantes  
 sur a París). Lo he traducido con  
 libertad al de él, que me lo  
 que usted conoce.

A otro punto, según con  
 un gran interés, sobre el idioma,  
 en la cultura, etc. por lo que  
 el momento actual, etc. y también,  
 etc. Tendré que centrarme un  
 capítulo en bien tal vez por la  
 elección y redacción un prospecto  
 económico, económico de la  
 ciencia, etc. con lo de "Estudio" de  
 otro - está unido con la  
 condición en que ya he trabajado  
 en la Universidad - (P. 1), etc. etc.

Luego queda un apéndice por la  
 cuestión de Dostoyevski e la ciencia  
 española. Yo recibí un tanto  
 por volumen entregado y tiene  
 que entregar uno por más. Como  
 de un ciento de libros y, como  
 a. Mucha la cultura, producen me  
 la autorización, por lo que cuando  
 en relación, etc. lo que me lo  
 de "Estudio" podría parecer  
 condiciones similares y, etc. me  
 que está un tanto - etc. sobre,  
 profundo - que el tipo de de  
 hecho por volumen y un  
 materia de un ensayo, etc. presento  
 lo vol. de tener por y el otro, lo  
 de tener un impreso.

Queremos un tanto un punto  
 sobre el proyecto, en que me  
 superior por calidad de  
 la especie. Naturalmente a la  
 vida y por él y en medio según  
 etc.

Siempre de todo, reciba y un  
 muy. Day 11-03

Carta de Pablo Cavestany a José Ortega y Gasset. Río Negro, 31 de marzo de 1914.

Carta de Antonio Machado a José Ortega y Gasset. Baeza, 18 de mayo de 1914.

## Ortega, entre Costa y el Partido Reformista

Las resonancias de "Vieja y nueva política" invitan a reflexionar desde latitudes canarias a Hipólito González Rebollar, notario y discípulo de Joaquín Costa. La motivación de su maestro no había sido más que un sentir patriótico que el pueblo, sumido en la tragedia del 98, no secundó. Costa se quedó solo demandando actuación social en la cátedra, en la literatura o en las profesiones técnicas. Los políticos se atrincheraron en sus oficios de carácter casi hereditario y los intelectuales despreciaron, desde la pesquisa superior de su ministerio, los estímulos regeneradores. González Rebollar concede a Ortega el potencial suficiente para la continuación del legado costista, y señala en "La nueva política" (*Diario de Tenerife*, abril de 1914) que al haber bebido de sus fuentes, éstas le suministran el armamento con que socorrer a la vida política española:

Es indispensable una renovación de los métodos políticos para el mejor aprovechamiento de nuestra potencia mental en la obra de patriotismo, y para abrir camino a todas las actividades en el empeño de levantar a Es-

paña, estúpidamente monopolizado hasta hoy por la política profesional al uso. [...]

El estudio de los asuntos más trascendentales en orden a nuestra nivelación cultural con los países próceres en las artes de gobierno, está completamente abandonado a los políticos pseudo-intelectuales, sin preparación y acaso sin otra capacidad que la que ellos mismos jactaciosamente se atribuyen, tan sólo por haber heredado un nombre con arraigo en los tentáculos del caciquismo. [...]

Es preciso que toda España se dé cuenta de este generoso movimiento que se inicia por obra de Ortega y Gasset, a quien aspiro a presentar como digno sucesor de Costa.

Poco después, el hijo del notario, Agustín González Rebollar, en carta del 6 de abril, quiere que Ortega sepa la expectación que ha causado en Tenerife la conferencia de la Comedia. Pero observa diferencias entre el manifiesto de la LEP en octubre y su discurso del 23 de marzo con respecto al reformismo. Así, pide al filósofo madrileño que encare su actividad política sin estrechar lazos con el Partido Reformista porque Melquíades Álvarez le parece un vil cacique leal a la Restauración, incompetente y de poco talento, prueba de ello sería la impopularidad mostrada en las elecciones celebradas en Asturias algunas semanas atrás. Además, le desconcierta el monarquismo de la Liga, y afirma que una seria experiencia republicana facilitaría de verdad el regeneracionismo espiritual de la nación, pues sólo de este modo reaviviría el pueblo la política.

Mas Ortega ya había subrayado que es la accidentalidad de la forma de gobierno la que debe enmarcarse en la circunstancia política<sup>15</sup>. Y en *Vieja y nueva política* dice:

Aquel apartamiento de la política de las nuevas generaciones, esa senilidad, esa desintegración fatal de los partidos vigentes, esa conducta de fantasmas que llevan los organismos de la España oficial frente a la nueva, debían recibir una sencilla denominación histórica; eso tiene un nombre, hay que ponérselo: es que asistimos al fin de la crisis de la Restauración, crisis de sus hombres, de sus partidos, de sus periódicos, de sus procedimientos, de sus ideas, de sus gustos y hasta de su vocabulario; en estos años, en estos meses concluye la Restauración la liquidación de su ajuar; y si se obstina en no morir definitivamente, yo os diría a vosotros -de quienes tengo derecho a suponer exigencias de reflexión y conciencia elevadamente culta-, yo os diría que nuestra bandera tendría que ser ésta: "la muerte de la Restauración": "Hay que matar bien a los muertos" (I, 719).

<sup>15</sup> La accidentalidad de las formas de gobierno era una pieza importante en el pensamiento político de Ortega al igual que lo era para el Partido Reformista, es por eso por lo que mantenían todavía alianzas ambas facciones. Manuel SUÁREZ CORTINA, ob. cit., p. 126.

En abril de 1914 el Partido Reformista nombrará la Junta Nacional. Al ser Ortega socio, Melquíades Álvarez se dirige a él para que se suscriba con una cantidad inicial con el fin de sustentar los gastos del partido. El profesor de Filosofía piensa en estos momentos que el consenso con las partes interesadas puede reorganizar la ciudadanía, y su apuesta es el vínculo con el reformismo para la quiebra de la Restauración, causante del vacío nacional. Puesto que ya estaba metido de lleno en los entresijos del funcionamiento de la política española, Ortega había pedido a Luis Olariaga, especialista en Economía, un informe sobre el Banco de España para conocer tanto los detalles como los principios de la problemática territorial. Olariaga responde, desde Berlín, en carta del 18 de abril, con un dilatado estudio en que desvela las rentas que obtiene el Banco de España en sus operaciones con el Estado, refuta las tesis marxistas y aboga por una profunda reforma que no se atenga a criterios colectivistas<sup>16</sup>.

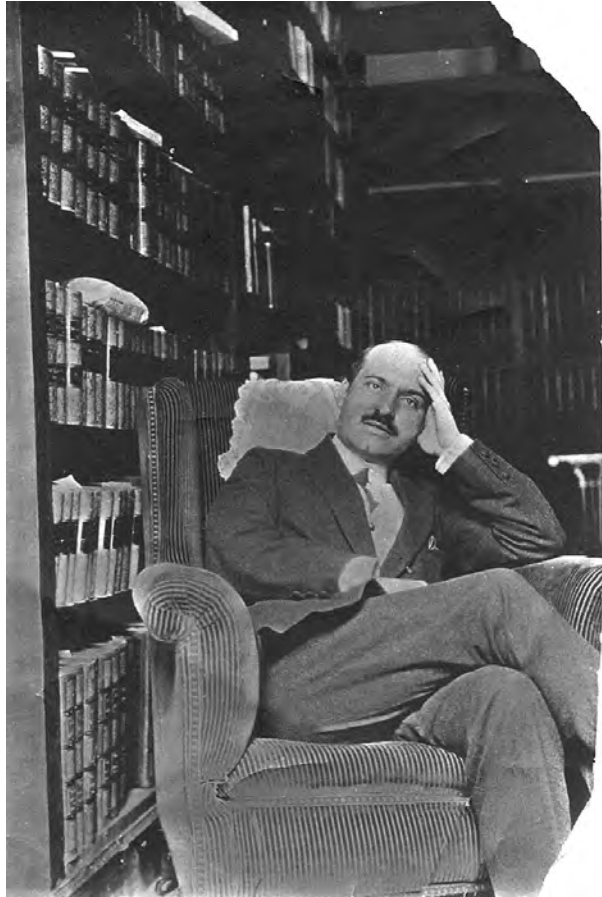
Por su parte, Gabriel Maura se pone en contacto con Ortega el 15 de mayo para darle su visión de la política actual, acepta que los partidos de la Restauración han fracasado y asegura que las coincidencias entre ambos son mayores de lo que pudiera pensarse. Invita a Ortega a examinar cómo su padre buscó una transformación del Partido Conservador, a la vez que se imponga al reformismo porque transcurre por los mismos derroteros de la Restauración. Pero en el ínterin de la llegada de esta misiva de Maura, el filósofo madrileño es convocado por la Junta Nacional del Partido Reformista a una reunión el 24 de mayo para tratar asuntos sobre un discurso de Melquíades Álvarez.

---

<sup>16</sup> Para la carta que Ortega hubo de enviar a Olariaga, *vid.* Juan VELARDE FUENTES, "Luis Olariaga en su centenario", *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 63 (1986), p. 293. Su redacción consta con fecha del 6 de abril de 1914.

## Documentos:

Fotografía de José Ortega y Gasset en 1914 en su despacho de la calle Zurbano de Madrid.



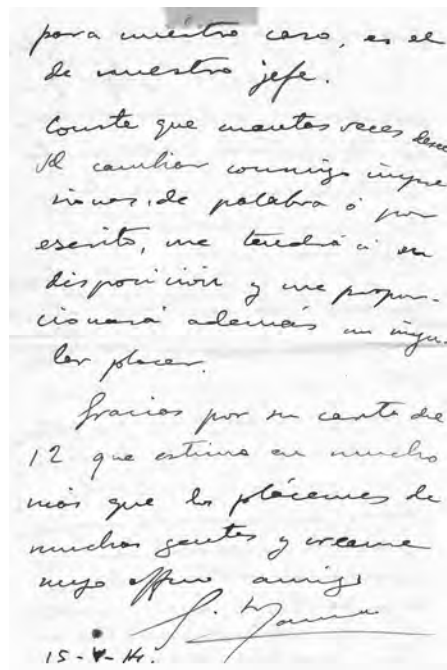
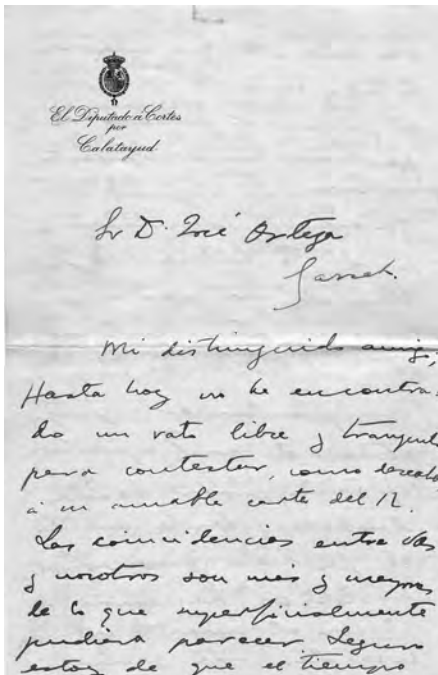
*Diario de Tenerife*: "La nueva política". Artículo firmado por Hipólito González Rebollar. Abril de 1914.

Carta de Agustín González Rebollar a José Ortega y Gasset. Tenerife, 6 de abril de 1914.

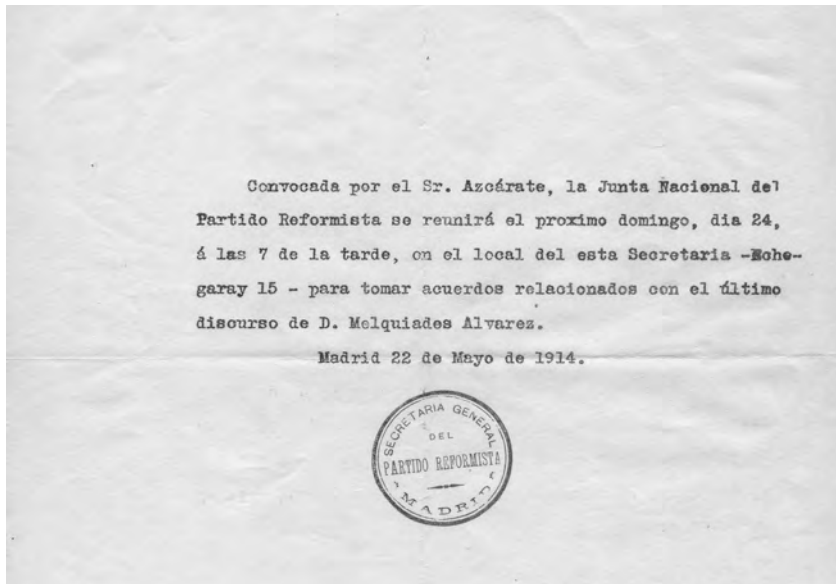
Carta de Melquíades Álvarez a José Ortega y Gasset. Madrid, 15 de abril de 1914.



Carta de Luis Olariaga a José Ortega y Gasset. Berlín, 18 de abril de 1914. Primera y última páginas de la carta de Gabriel Maura a José Ortega y Gasset. [S. l.], 15 de mayo de 1914.



## Convocatoria del Partido Reformista. Madrid, 22 de mayo de 1914.



## III. El desenlace: la ruptura con el reformismo

## Nuevos modos de expresión de la Liga y la Gran Guerra

Durante muchos meses del año 1914 Ortega estuvo gran parte del tiempo en El Escorial redactando su obra *Meditaciones del Quijote*, y con un nuevo proyecto entre manos, la revista *España*, pero sobre todo realizando viajes a Oviedo, Bilbao y Salamanca, en los que proclamaba el ideario de la LEP, que quedaba unido al esquema del Partido Reformista. Tras el horripilante estallido de la Primera Guerra Mundial, en carta del 20 de agosto Melquiádes Álvarez llama a Ortega para acudir a Asturias a una reunión de la Junta del partido, se encuentran allí muchos de los miembros de la Comisión Ejecutiva y, puesto que Dato no convocaba Cortes en Madrid, creía que era buen momento para trazar las líneas de su planteamiento ante el hecho histórico que estaba aconteciendo. En un mismo sentido, incide el secretario del partido Luis de Zulueta, en carta del día 25.

De vuelta a Madrid Ortega está contrariado por la impasibilidad de la sociedad ante una cosa tan terrible como la guerra. Según Fernando de los Ríos, en carta del 9 de octubre, el manifiesto del socialismo reformista y sindicalismo revolucionario italiano marcaba un punto de inflexión hacia el socialismo estatista y la guerra podía suponer su abandono definitivo, y, a pesar de que el

capitalismo ha deteriorado sus fundamentos, el mundo obrero necesitaba nuevos ideales. En caso de que España enviara tropas a la batalla, habría que especificar además otros puntos en la desgastada política española.

Pero este periplo político contuvo también alborotos de otra índole: en septiembre se produjo la destitución de Unamuno como rector de Salamanca por una aparente irregularidad con algunos alumnos extranjeros. Ortega se pondrá del lado de don Miguel y, junto con Zulueta y García Morente, llevará a cabo una campaña a su favor. Hizo una apología de Unamuno en su artículo "La destitución de Unamuno", publicado en *El País* el 17 de septiembre, y en la conferencia del 11 de octubre "En defensa de Unamuno", en Bilbao, como parte del programa propagandístico del Partido Reformista<sup>17</sup>. Ortega se desplazará a Salamanca para asistir a diversos actos de apoyo al rector salmantino a finales de este mes de octubre, invitado por la Sociedad de Dependientes de Comercio e Industria de Salamanca. La ocasión servirá a la Liga para que asiente sus cimientos en las provincias, y el Partido Reformista aprovechará la coyuntura para rendir homenaje a Ortega, como le hacía constar Francisco Bernis en carta del día 29 (VII, 881-882).

Pero la Liga de Educación Política Española naufragó ya que no eran suficientes los medios por los que se expresaban, las cátedras y otras plataformas diversas, y la actividad política estaba enfocada intensamente en la guerra. Era menester un órgano periodístico con el que canalizar sus ideas de manera prolongada. Nace de este modo la revista *España* en enero de 1915, de la que Ortega será el director y a la que dedicará un buen grueso de sus trabajos periodísticos<sup>18</sup>. Desde Londres, en carta del 21 de abril, le escribe su amigo Ramiro de Maeztu, asegura solidarizarse con Ortega cuando opina que la sociedad está pasiva ante la guerra europea. Ramiro confía en que Inglaterra ganará la guerra y prefiere poner sus esfuerzos de parte del socialismo gremial, a pesar de que era una causa inglesa y que él no tenía nada que le atara a razones anglosajonas, que de parte de España, de la cual no cree que acierte rumbo alguno.

<sup>17</sup> Javier ZAMORA BONILLA, ob. cit., pp. 148-149.

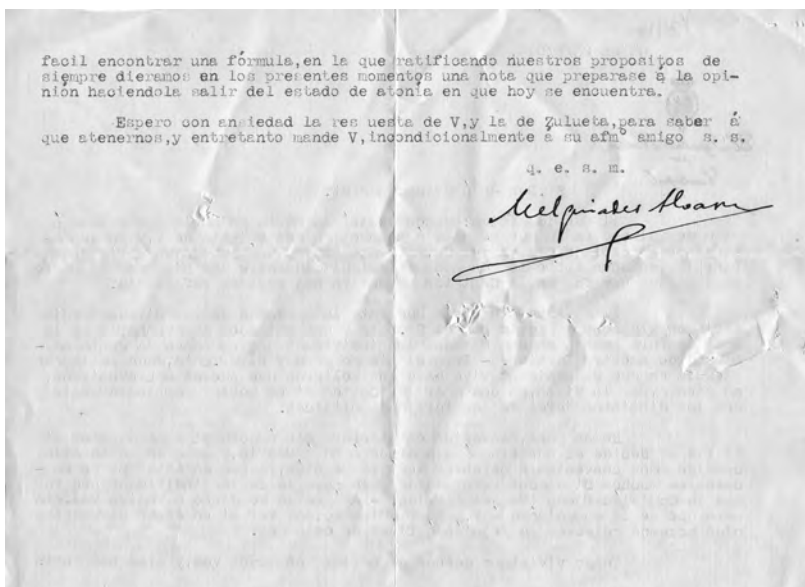
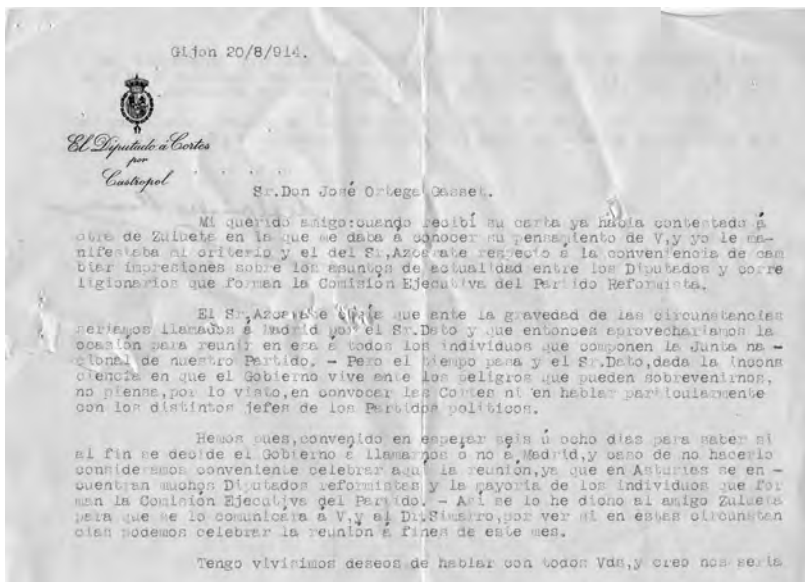
<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 152-153. Por su parte, Cerezo resalta la problemática del lugar político en que desembocaban las actividades de la Liga, que era el Partido Reformista. Aunque éste no se incorporaba a las formas dinásticas de la acción política, tampoco hacía una ruptura clara con ellas, y esta incertidumbre llevaba a la agrupación de Melquíades Álvarez a que fuera aminorando paulatinamente sus aspiraciones y participara del liberalismo dinástico. Y es en este entorno donde Ortega no encuentra su espacio de expresión política. Pedro CEREZO GALÁN, ob. cit., pp. 72-74. Villacañas apunta que la invitación de Melquíades Álvarez al rey para que fuera el guía del intento reformador es lo que hizo que el reformismo fuera presa del sistema restaurador, y afirma que Ortega trataría de ponerse, entonces, al frente del Partido Reformista para transformar desde dentro la opción liberal española. José Luis VILLACAÑAS, ob. cit., pp. 69-70.

## Documentos:

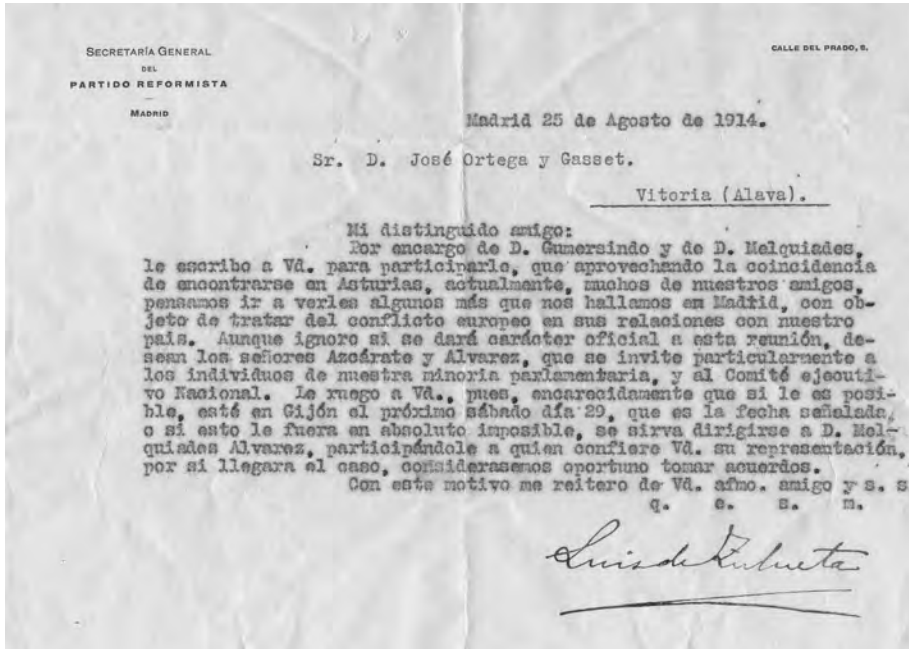
Fotografías de José Ortega y Gasset en 1914 en la esquina de la plaza de Salamanca y la calle Lista (hoy calle José Ortega y Gasset), el día de declaración de la Primera Guerra Mundial.



Carta de Melquíades Álvarez a José Ortega y Gasset. Gijón, 20 de agosto de 1914.



Carta de Luis de Zulueta a José Ortega y Gasset. Madrid, 25 de agosto de 1914.

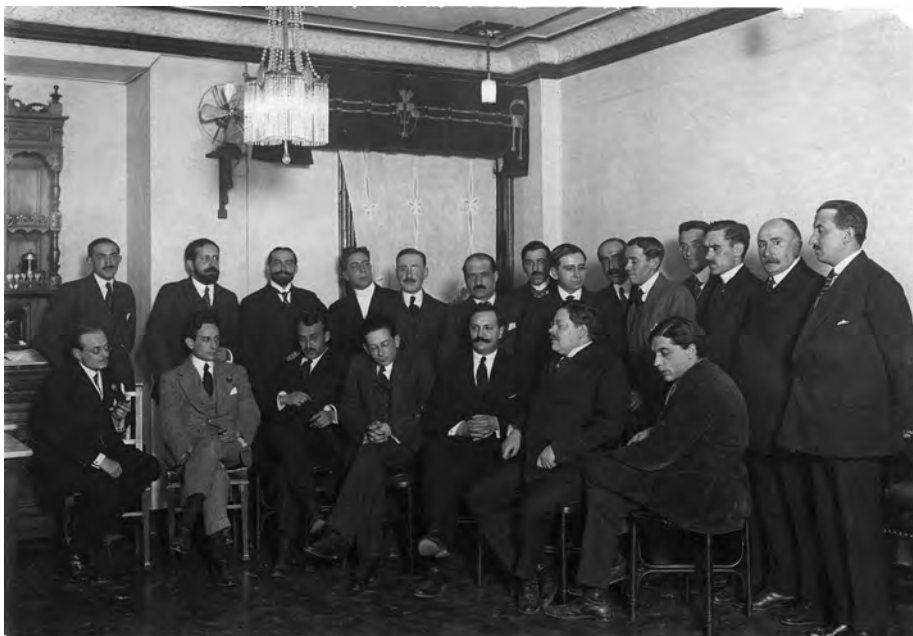


Carta de Fernando de los Ríos a José Ortega y Gasset. Granada, 9 de octubre de 1914.

Carta de Francisco Bernis a José Ortega y Gasset. Salamanca, 29 de octubre de 1914.

Carta de Ramiro de Maeztu a José Ortega y Gasset. Londres, 21 de abril de 1915.

Fotografía de la redacción de la revista *España* en 1915. De pie, de izquierda a derecha respectivamente: primero y segundo, José Tudela y Américo Castro; cuarto, quinto y sexto, Enrique Díez-Canedo, Gabriel Miró y José Ortega y Gasset; y noveno, décimo y undécimo, José Ruiz Castillo, Ramón Pérez de Ayala y Luis de Zulueta. Sentados, de izquierda a derecha: primero, tercero y séptimo, Gustavo Pittaluga, Lorenzo Luzuriaga y Luis Bagaría.



### Ortega se distancia de Zulueta y Melquíades Álvarez

En una carta de Ortega a Gumersindo de Azcárate, de la que puede presuponerse escrita en la primavera de 1915, el filósofo español ya está pensando en dimitir de la Junta Nacional del Partido Reformista. Dice que la imagen que están dando a la nación es la de ir de la mano de Romanones, debido sobre todo a la neutralidad ante la guerra. Luis de Zulueta comunica a Ortega el 12 de mayo que ha mantenido una conversación con Melquíades Álvarez, le hace saber que éste ha leído su artículo (debe de ser posiblemente el publicado en *España* el 7 de mayo con el título "Un discurso", allí cita el mitin de don Melquíades en Granada) y que no le ha molestado pero considera al filósofo madrileño equivocado en su postura. Don Melquíades piensa que algunos verían chocante, entonces, la

situación de Ortega en el partido. Añade que de presentar la dimisión, ésta sería tratada por la Junta. Pero al tiempo que enviaba a la imprenta "Un discurso", Ortega informa de su dimisión a Melquíades Álvarez. Las razones por las que difiere no son distintas de las ya manifestadas en Gijón con respecto a la política exterior. Don Melquíades responde lo que ya le había anticipado Zulueta, aprecia sus cualidades morales y asegura que su voto será contrario cuando se examine la dimisión en la Junta porque no ve "en el artículo ninguna divergencia de principio, sino sólo una disparidad en cuanto a la táctica y a los procedimientos".

Ortega estaba de parte de los aliados, aunque no aceptaba que España se pusiera a disposición de los deseos de Inglaterra, según dijo Melquíades Álvarez en Granada, ni que el reformismo subsidiara al Partido Liberal<sup>19</sup>. Así lo aseverará en "Un discurso de resignación" el 14 de mayo y en "Más literatura resignada" el 4 de junio; en este último, además, critica el acercamiento de Zulueta al Partido Liberal. En una carta con tono alicaído, Ortega hubiera querido contar a Zulueta que sus formas de pensar divergen cada vez más, aunque tiene la percepción de que le sucede también con otros que creía colaboradores<sup>20</sup>.

Yo sostenía que la aproximación al partido liberal anunciada por el jefe del reformismo desviaba la trayectoria y el sentido de esta nueva agrupación política. El señor Zulueta, empero, cree todo lo contrario. En su opinión, el partido reformista nació pura y exclusivamente para aproximarse al partido liberal.

Me parece que al presentar esta teoría paradójica -un partido que nace sin otra misión que la de auxiliar a otro partido- Luis de Zulueta vocabuliza un poco. Lo que él llama "problema del partido liberal" encierra un equívoco. Debiera decir "problema de la política liberal". Hay en su artículo una deplorable tendencia, entre jurídica y teológica, a buscar el concierto de palabras de ayer con palabras de hoy, y cierta voluntaria renuncia a mirar las cosas cara a cara (I, 879).

<sup>19</sup> Los liberales representaban para Melquíades Álvarez el viejo espíritu de la Restauración, pero el jefe del reformismo reconocía que la diferencia entre los liberales y el Partido Reformista era apenas notoria, simplemente se distinguían en que aquéllos eran la política vieja y éste la política nueva. Manuel SUÁREZ CORTINA, ob. cit., p. 107.

<sup>20</sup> Según nota de Archivo, esta carta autógrafa de Ortega con fecha del 24 de junio de 1915 nunca se envió, apareció en 1975 cerrada y con sello.



Carta de Melquíades Álvarez a José Ortega y Gasset. Madrid, 15 de mayo de 1915.

Carta de José Ortega y Gasset a Luis de Zulueta. El Escorial, 24 de junio de 1915.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

El Escorial - Mayo 24 - Junio 1915

Amigo Zulueta: su artículo que me pareció un ataque personal desde la primera lectura, como tuve ocasión de indicarle, me lo pareció más aún en la segunda y la tercera. Yo no podía ni puedo aceptar que el me ataque públicamente por ligero y por iluro sin inmediata corrección.

Desde hace tiempo sharro que, desgraciadamente, nuestros caminos se van separando demasiado por manera de pensar cada vez más discrepantes. Debo añadir, sin embargo, que esta me ocurre respecto a los que hasta ahora han sido mis círculos de relaciones, no solo con Ud. Mi impresión de "España" ha acabado de rebelarme que, primo de distinta suerte que aquello con quienes yo era, poder calabarar. Si esta discrepancia es definitiva u obedece solo a que aun no se han libertado completamente de ciertos topases escudados untrapios de nuestra generación y de nuestro tiempo es cosa que no puedo saber. Como menos todavía, si seran los d'aire y el que va derivando en error.

Suyo

Ortega

Manuscrito del artículo "Un discurso". 1915.

Manuscrito del artículo "Un discurso de resignación". 1915.

Manuscrito del artículo "Más literatura resignada". 1915.

## Fin del vínculo con el Partido Reformista

Eduardo Dato mantuvo a España en esa posición de neutralidad durante los años de la Guerra Mundial, pero este hecho, para Ortega, obedecía a que España ni quería ni podía entrar en la contienda, lo cual evidenciaba un fiasco de la política española. Ortega termina saliendo de la revista *España* a finales del año 1915, posiblemente por no sentir acogedora la situación nacional<sup>21</sup>, aunque seguirá publicando algunos artículos durante varios meses de 1916. Pero se acercaban nuevas posibles intervenciones públicas. Romanones disuelve las Cortes con el decreto del rey y convoca elecciones para la primavera de 1916. Puesto que Ortega no se había distanciado del todo del Partido Reformista, Fernando de los Ríos y Pablo de Azcárate trataron de convencerlo para que se presentara por el distrito granadino de Albuñol. De los Ríos cree firmemente, tal y como comenta en sucesivas cartas del mes de enero, que Ortega podría hacerse sin problema con la circunscripción, incluso aunque rivalice por la misma comarca Santiago Alba, que en esos momentos ocupaba la cartera de Gobernación. De los Ríos tiene a Ortega por un hombre cuya representación política sanearía el liberalismo y piensa que hay una consideración social positiva por él, lo que haría a Alba dudar de disputar por Albuñol.

Pablo de Azcárate le aconseja en varias cartas de enero que, para asegurar el éxito en los comicios, la campaña electoral no debe focalizarse tanto en la propaganda como en la situación real del país. Tenía la certeza de que la sola presencia del filósofo en Albuñol crearía un ambiente de tranquilidad en el distrito a pesar de la adhesión de éste a Natalio Rivas (que había sido secretario y hombre de confianza de Segismundo Moret). Como Azcárate, De los Ríos sugiere, en cartas del 3 y 29 de febrero, que hay que comenzar a luchar cuanto antes para no echar a perder la posibilidad de ganar ese territorio, pero Ortega cesa su actividad política y no acude a ganar ese escaño. La ruptura con el reformismo quedaba consumada. Aquel telón de la Comedia bajaba ahora para dar fin a su actuación política. Habrá que esperar a que la historia le nomine para otra función.

<sup>21</sup> Tal vez coadyuvaban también otras circunstancias como que la revista *España* tuviera una recepción inferior a la que se había estimado, lo que provocaría una escisión en el grupo de redacción y el rechazo a depender de subvenciones aliadas que no permitirían la independencia editorial. Todo ello haría que la revista no se convirtiera en el trampolín de la Liga. Antonio ELORZA, *La razón y la sombra: una lectura política de Ortega y Gasset*. Barcelona: Anagrama, 1984, pp. 86-87.



Carta de Fernando de los Ríos a José Ortega y Gasset. Granada, 3 de febrero de 1916.

Carta de Fernando de los Ríos a José Ortega y Gasset. Granada, 29 de febrero de 1916.

Carta de Pablo de Azcárate a José Ortega y Gasset. Granada, 22 de enero de 1916.

Carta de Pablo de Azcárate a José Ortega y Gasset. Granada, 30 de enero de 1916.

Fotografía de José Ortega y Gasset, Leonardo Coimbra y Manuel García Morente en 1916. Foto de "Kaulak", Madrid.



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



# Artículos

< Buenos Aires, 1940. Foto: Thorlichen.

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

---

*Pátbos, éthos, lógos (en homenaje a Antonio Rodríguez Huéscar)*  
Pedro Cerezo Galán

*Ortega y la "Psicología individual" de Adler. Una nota histórica*  
Helio Carpintero

*Algunas relaciones entre literatura y filosofía en la obra de Ortega*  
Ángel Rubén Pérez Martínez

*La influencia de Ortega en la estética de Ramón Gaya*  
Inmaculada Murcia Serrano

*Veracidad y sistema en Ortega*  
Alba Milagro Pinto

---

# Páthos, éthos, lógos (en homenaje a Antonio Rodríguez Huéscar)\*

Pedro Cerezo Galán

ORCID: 0000-0003-3297-6430

## Resumen

El presente ensayo analiza la estructura circular de estas tres dimensiones de la vida —páthos éthos lógos—, en relación de implicación y mutualidad, a partir de la constitución ontológica de la indigencia, según Ortega y Gasset. Sólo el ser indigente siente su penuria, hace por ser en su menesterosidad y necesita pensar en función de un “afuera” al que está abierto de modo constitutivo. Esta unidad pato-etológica de la vida humana es la réplica orteguiana al ser subsistente de la ontología clásica (ser como substancia), tal como se ha desarrollado desde Aristóteles a Leibniz, tanto en el realismo como en el idealismo. A esta unidad estructural se accede fenomenológicamente en aquella situación histórico/existencial de crisis radical, en que florece la filosofía. Vivir es ciertamente un acto traslúcido, un vivirse, darse-cuenta, pero tal acto no supone una autoconciencia en sí subsistente, como creyó Descartes, sino un darse cuenta, no objetivo sino ejecutivo, que abraza e implica las tres dimensiones, en tanto ejerce su nudo acto de ser sin previa razón constituyente (contingencia). Darse cuenta es así, a la vez y conjuntamente, un sentirse ya arrojado en la circunstancia —sentimiento originario de facticidad—, un activo resolverse a ser o hacer por ser —voluntad de auto-determinación práctica— y un percatarse de las posibilidades abiertas a mi proyecto de ser —pensar originario del mundo—. En la primera dimensión —orden del pathos—, es analizado el sentimiento de indigencia en confrontación con Heidegger, pues para Ortega es un sentimiento de enigmaticidad del estar-afuera, equívoco entre la angustia y el arrojado esperanzado. En la segunda dimensión, el acto volitivo (querer ser) es una resolución de ser originaria, que responde al instar de la circunstancia, transformando la necesidad (Not) en razón praxica (Grund). En la tercera, el lógos como pensar originario, interpreta la circunstancia (su sentido para la vida) y construye históricamente mundo.

## Palabras clave

José Ortega y Gasset, Antonio Rodríguez Huéscar, sentimiento de necesidad, facticidad y enigmaticidad, voluntad como auto-determinación constituyente, pensar originario como orientación e interpretación, razón vital: metafísica de la contingencia y ontopraxeología

## Abstract

The present essay aims to analyse the pato-etological structure of life, in the J. Ortega y Gasset's philosophy, as a circular relation of mutuality, from the ontological constitution of indigence. Only the indigent being feels his dearth, tries to be in his penury and needs to think in relation with an outside, which is opened to in a constitutive manner. This pato-etological unity of human being is the orteguian critical reply to the subsistent being of the classic ontology developed from Aristotle to Leibniz. The phenomenological access to this structural unity is made through that existential radical crisis of beliefs, in which philosophy breaks out. Living is certainly a translucent act, it is to live, to realize, but this act does not imply a subsistent self-consciousness, as Descartes believed, it means to become aware, not in an objective manner but in a executive one, that embraces and implies the three dimensions. To realize is at the same time a feeling of being thrown in the circumstance (original feeling of facticity, perplexity), it is an active resolution of being (a practical autodetermination of will), and it is to become aware of the options opened to my own project of being (original thought as construction of world).

## Keywords

José Ortega y Gasset, Antonio Rodríguez Huéscar, feeling of penury, facticity and perplexity, will as constitutive selfdetermination, metaphisic of indigence and contingency vital reason as ontopraxeologic

\* Texto basado en la conferencia inaugural pronunciada, el 15 de noviembre de 2011, en el Congreso Internacional *Ortega y Gasset. Nuevas lecturas. Nuevas perspectivas. A propósito de la nueva*

### Cómo citar este artículo:

Cerezo Galán, P. (2012). Páthos, éthos, lógos (en homenaje a Antonio Rodríguez Huéscar). *Revista de Estudios Orteguianos*, (24), 85-107.  
<https://doi.org/10.63487/reo.449>

Revista de  
Estudios Orteguianos  
Nº 24. 2012



Espero que a nadie se le oculte que tomo prestado este título del excelente libro póstumo fragmentario *Éthos y lógos* de Antonio Rodríguez Huéscar, filósofo de cuerpo entero, el más metafísico de los discípulos de Ortega y maestro de ilustres orteguianos, a quien quiero dedicarle hoy un homenaje de profundo reconocimiento. Tan sólo he añadido para completar la tríada constituyente el término “páthos”, y no por disentir de él, sino por asen- tir más radicalmente a su planteamiento. Se trata de dimensiones o funciones heterogéneas, que se encuentran entrelazadas necesariamente en una relación de “mutualidad”, por utilizar su expresión, formando lo que podríamos llamar la estructura pato-eto-lógica de la vida. Y este enlace im-plicativo *ad invicem* y com- plicativo o complexivo se produce sobre la base ontológica de la indigen- cia. “*Nada que sea sustantivo ha sido regalado al hombre* –subraya Ortega con ener- gía en su ensayo *Ensimismamiento y alteración*–. Todo tiene que hacérselo él” (V, 537)<sup>1</sup>, todo, es decir, incluso su “sí mismo”, incluso su razón, que no es una do- te natural sino una conquista histórica: el hacerse o devenir racional, como ya vio Kant. Sólo, pues, el ser indigente siente su penuria, hace por ser en su me- nesterosidad y necesita pensar. Estas tres funciones salvan a la vida *en* su indi- gencia y se salvan ellas mismas en la vida<sup>2</sup>. Wilhelm Dilthey se había referido a la circularidad interna entre las distintas figuras de vivencia (*Erlebniss*) –pá- ticas, representativas y volitivas–, en una “conexión estructural” (*Zusammen- hang*)<sup>3</sup>, término que retiene Ortega en sus últimas obras, pero reacuciándolo ontológicamente, más allá del psicologismo historicista en que se mueve Dilthey. Esta co-pertenencia e implicación recíproca de los tres radicales en la unidad interna de la vida ha sido reconocida, antes que en la filosofía, por la poesía. Puede valer como testimonio ejemplar por su valor literario un certero verso de Hölderlin:

---

*edición de sus Obras completas*. El Congreso contó con financiación del Ministerio de Ciencia e Innovación vía la Acción complementaria FF12011-13002-E.

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

<sup>2</sup> La mutualidad misma de su co-pertenencia en la vida salva a cada función de su hipertro- fía y aberración. El páthos es ciego sin lógos e incontinente sin éthos. El lógos, a su vez, sin páthos, es exangüe en su abstracción, e impotente sin éthos. Y en cuanto al éthos, si no tiene páth- os, se extravía en el puro deber abstracto y sin lógos en el puro esfuerzo insensato. Como es- cribió Antonio Machado, “el éthos no se purifica, sino que se empobrece por eliminación del páthos, y aunque el poeta debe saber distinguirlos, su misión es la reintegración de ambos en aquella zona de la conciencia en que se dan como inseparables” (“De un cancionero apócrifo: Abel Marrín” (CLXVII), en *Obras. Poesía y prosa*, ed. de Aurora de ALBORNOZ y Guillermo de TORRE. Buenos Aires: Losada, 1973, p. 331).

<sup>3</sup> Véase *El mundo histórico*, traducción y prólogo de Eugenio IMAZ. México: Fondo de Cultu- ra Económica, 1944, pp. 26-27, 253 y 269-270.

Quien piensa hondo, ama lo más vivo,

del poema “Sócrates y Alcibíades”, traído a cuento de la afición de Sócrates por el joven y brillante general ateniense. Frente a las disociaciones habituales en el platonismo, Hölderlin capta páthos y lógos en una unidad esencial, que remite a un éthos o forma de vida. El poema continúa:

Comprende la suprema juventud,  
quien ha indagado en el mundo,  
y muy a menudo los sabios  
se inclinan al final por lo bello<sup>4</sup>.

Se diría que este acorde definitivo expresa una cima de la vida lograda. Pero se da también en la sima más radical y profunda, como canta la elegía *Pan y vino*:

Así es el hombre, cuando la dicha está a su alcance  
y un dios en persona se la trae, no lo reconoce.  
Pero desde que sufre, sabe entonces nombrar lo que más quiere,  
entonces las palabras apropiadas se abren como flores<sup>5</sup>.

Esta fuerza del sentimiento de penuria como fuente de donde mana la palabra más clarividente me permite enlazar con un texto de Goethe, citado por Ortega, sobre el que se ha reparado poco y que constituye un primer criterio pático de orientación:

“Pero de sí mismo (el hombre) sabe sólo cuando goza y cuando sufre, y sólo sus sufrimientos y sus goces le instruyen sobre sí mismo, le enseñan lo que ha de buscar y lo que ha de evitar” (Goethe). [...] ¿Quién es este “sí mismo” –se pregunta Ortega– que sólo se aclara *a posteriori*, en el choque con lo que le va pasando? (V, 130-131).

Sobre esta cuestión va a centrarse mi pesquisa de hoy. José Lasaga, que ha llamado la atención sobre el texto, confiesa sentirse impresionado por la “fra-

<sup>4</sup> “Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste / Hohe Jugend versteht, wer in die Welt geblickt / Und es neigen die Weisen / Oft am Ende zu Schönem sich” (“Sócrates und Alcibíades”, en *Friedrich Hölderlin Werke*, I. Frankfurt: Insel, 1986, p. 69).

<sup>5</sup> “So ist der Mensch; wenn da ist das Gut, und es sorget mit Gaben / selber ein Gott für ihm, kennet und sieht er es nich / Tragen muss er zuvor; nun aber nennt es sein Liebstes / nun, nun müssen dafür Worte, wie Blumen, entstehn” (“Brot und Wein”, en *Werke*, ob. cit., I, p. 169).

gilidad” de este criterio, y aclara que la autenticidad de la vida moral “no se fía” a un sentimiento, sino a la entera experiencia de la vida<sup>6</sup>, lo cual es indudablemente cierto, pero conviene no pasar por alto la primaria función del sentimiento como percatación del valor. El sentimiento es la forma de nuestra apertura estimativa a la circunstancia, al mundo en derredor, el modo primario de estar-en realidad y de experimentar cómo nos va en ella. Sentir-se es conjuntamente sentir lo otro, esto es, padecer la realidad circundante en un determinado temple o disposición anímica (*Stimmung*), de distinta valencia afectivo/valorativa según los casos. Ortega se limita aquí a repetir una doctrina clásica relativa a la función de los afectos, que ya conocieron los estoicos, y que fue reelaborada luego en el neoestoicismo del XVII y en la analítica de los sentimientos morales del XVIII hasta la ética material de los valores. Y puesto que la vida tiene muchos lados, (*mehseitig*) según Dilthey, se presta también a muchos sabores –comenta Ortega– en las múltiples experiencias que de ella hacemos según la variabilidad de situaciones, edades y coyunturas.

## 1. El páthos de la indigencia

¿Cabría hablar, no obstante, de un sentimiento fundamental, que nos diera el sabor de la vida en cuanto tal? Pudiera parecer que esto es una vana y ociosa interrogación de los filósofos, pues habría para todos los gustos. Optimismo y pesimismo disputan desde antiguo la relevancia de su interpretación del mundo, sin otro derecho que la fuerza de su disposición básica respectiva, que tiñe de un color u otro nuestra experiencia de la realidad. Obviamente, el arte y la religión, saben mucho de estas experiencias páticas fundamentales, pero les falta la acribia de su originariedad. Ahora bien, de darse un primario y fundamental sabor de la vida, tiene que trascender, de un modo u otro, a través de los demás sabores, imponiendo de fondo su diapason afectivo. Y, sobre todo, sería reconocible en aquellas situaciones en que la vida queda más al desnudo, esto es, más descargada de interpretaciones culturales, que la cubren y encubren en su menesterosidad. Tales son las situaciones de crisis radical de las creencias, en que se apoya *a tergo* la vida. “El hombre de la crisis –precisa Ortega– se ha quedado sin mundo, entregado de nuevo al caso de la pura circunstancia, en lamentable desorientación” (VI, 423). En tales coyunturas extremas de crisis personal o colectiva suele florecer la extraña planta de la filosofía. La filosofía no es una ocupación espontánea con el mundo, que pudiéramos practicar al filo de

<sup>6</sup> *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma, 2005, p. 233, nota 11.

nuestros humores cotidianos; por su extrañeza con todo lo ordinario y habitual, necesita, por el contrario, partir de un estado de penuria y justificarse ante el tribunal de la vida. De ahí que la filosofía comience siempre con un páthos específico, en que la vida está más al “rojo vivo”, si se me permite la expresión, en su condición de extrema necesidad:

La vida es darme cuenta, enterarme de que estoy sumergido, náufrago en un elemento extraño a mí, donde no tengo más remedio que hacer siempre algo para sostenerme en él, para mantenerme a flote (VIII, 584).

Es, pues, según Ortega, la experiencia de un “naufrago”, retomando un simbolismo muy específico en la cultura barroca, especialmente en Baltasar Gracián, cuya novela *El Criticón*, libro de experiencias de crisis, se abre precisamente con el lamento del náufrago Critilo: “¡Oh vida, no habías de comenzar, pero ya que comenzaste, no habías de acabar! No hay cosa más deseada ni más frágil que tú eres, y el que una vez te pierde, tarde te recupera: desde hoy te estimaría como a perdida”<sup>7</sup>. Tengo la sospecha de que Ortega se inspira en este pasaje para su metáfora, y no tanto por el sabor ácido que destila, que algunos, como Schopenhauer, tomaron por pesimismo, sino justamente por lo contrario, por la disposición atrevida e ingeniosa que adopta el náufrago en su crisis:

De esta suerte hería los aires con suspiros, mientras azotaba las aguas con los brazos, acompañando la industria con Minerva<sup>8</sup>. Pareció ir sobrepujando el riesgo, que a los grandes hombres los mismos peligros les temen o les respetan; la muerte a veces recela el emprenderlos, y la fortuna les va guardando los aires<sup>9</sup>.

Al fin, Critilo, “fluctuando entre uno y otro elemento, equívoco entre la muerte y la vida, hecho víctima de su fortuna”, como describe su lucha Gracián, en un último esfuerzo de arribada, encontró una mano en que agarrarse, la de Andrenio, que representa simbólicamente la confianza ingenua en la vida. Tomando la actitud de ambos a una, pues son dos mitades simbólicas de la condición humana, queda definido un temple fundamental, que no es ni mera desesperación ni mera confianza instintiva, sino una mezcla de ambos,

<sup>7</sup> *El Criticón*, I, 1, edición de Santos ALONSO. Madrid: Cátedra, 2000, p. 66.

<sup>8</sup> Minerva designa la sabiduría, y, por tanto, al ingenio con que en esos apurados trances se pone a prueba. Lo de “guardarle el aire la fortuna” nos sabe hoy a Nietzsche, anticipado aquí como en tantos otros textos de Gracián.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 67.

puesto que el naufrago no se abandona a su mala suerte ni se entrega al paio de las olas, sino que lucha y bracea y se ingenia para mantenerse a flote en medio del peligro. Claro que Ortega suele atenuar el patetismo de la escena, y en alguna ocasión, toma el símbolo del naufragio para significar, no la crisis existencial, sino el vivir sonámbulo de la vida ordinaria, dormitando, como decía Heráclito, de la que viene a despertarnos, de tarde en tarde, precisamente en las situaciones críticas, un rayo de conciencia:

El hombre vive habitualmente sumergido en su vida, naufrago en ella, arrastrado instante tras instante por el torrente turbulento de su destino, es decir, que vive en estado de sonambulismo sólo interrumpido por momentáneos relámpagos de lucidez en que descubre confusamente la extraña faz que tiene este hecho de su vivir, como el rayo con su fulguración instantánea nos hace entrever, en un abrir y cerrar de ojos, los senos profundos de la nube negra que lo engendró (IX, 682-3).

A este sentimiento lo llama a veces Ortega “extrañamiento” (sentirse en tierra extraña), en el sentido preciso de desarraigo de la naturaleza como la tierra firme, en que ha quedado varada la vida animal. “Así, pues, este ser, precisamente el hombre, no sólo es extraño a la naturaleza, sino que ha partido de un extrañamiento” (VI, 813). Por decirlo de una vez, Adán no está en el paraíso, ni nunca estuvo en él, sino fuera, expulsado de la feliz Arcadia, en un elemento extraño, la circunstancia o el no-yo, sin rostro ni figura, esto es, sin determinación. En alguna ocasión, se refiere Ortega a este elemento como “el absoluto Fuera” (IX, 159), al que está abierto existencial o vitalmente el hombre, sin poder restañar nunca esta herida de su finitud. A diferencia del animal, el hombre sabe del Afuera, en el que nunca puede acampar definitivamente y que lo mantiene siempre allende de sus creaciones culturales y estrategias metódicas por dominarlo. Otras veces, lo caracteriza como “perplejidad” o caída en la duda, en un mar de dudas, que no es la metódica cartesiana, sino aquella otra duda existencial, dramática, de quien se encuentra, viviendo, en un elemento equívoco sin saber por qué ni para qué. “La duda es la entraña viviente de la verdad” (IX, 1156), porque ésta no es verificable sino en su calidad de respuesta ajustada al alvéolo previo de una cuestión. No obstante, Ortega declina tanto la versión barroca del engaño, porque supone demasiado –un genio maligno engañador, que nos hace perdernos en teologías–, como la científicista del problema, por ser demasiado objetiva y plana:

En este sentido digo que la realidad auténtica y primaria no tiene por sí figura. Por eso no cabe llamarla “mundo”. Es un enigma propuesto a nuestro

existir. Encontrarse viviendo es encontrarse irrevocablemente sumergido en lo enigmático (V, 677).

El enigma es más que un problema objetivo y menos que un misterio insondable. Sería más propio definirlo como un problema que envuelve al mismo que lo formula, y lo implica en todo trance. Podríamos decir, utilizando una temprana fórmula orteguiana, todavía de sentido neokantiano, “Adán, el hombre, es el problema de la vida” (II, 65), del sentido y valor de la vida universal, pero no, esto es mero humanismo. También Adán se ha vuelto problema para sí mismo, ha descubierto su destino opaco, irreductible e ineliminable. Su duda es por eso más universal y radical que la de Descartes, porque no admite residuos o presuposiciones, al extenderse a la totalidad de la herencia cultural de Occidente<sup>10</sup>. El problema que se plantea es, pues, un problema absoluto, ilimitado en extensión y radicalidad. “No sólo es el problema de lo absoluto, sino que es absolutamente problema” (VIII, 270), pues ha puesto en cuestión la creencia básica de todo intelectualismo de que lo real responde a las exigencias del puro pensamiento.

El término “enigma” es, como se sabe, un préstamo del vocabulario diltheyano, aun cuando Ortega encuentra su primer antecedente en la sentencia heraclíteica de que la “*physis* gusta de ocultarse”. “Dilthey –dice Ortega– había ya descubierto que la vida es *eben mehrseitig*, que la vida es «precisamente multilateral», que es siempre lo uno y lo otro, es decir, lo más radical del fenómeno Vida es su carácter equívoco, su sustancial problematicidad. De ahí viene todo, pero muy especialmente de ahí viene la filosofía” (IX, 1141). Según Dilthey, son la complejidad de la vida, la multilateralidad de sus aspectos y, sobre todo, la interna tensión de sus factores los determinantes del enigma:

Si contemplamos el conjunto de las cambiantes experiencias de la vida, surge la faz de la vida misma, llena de contradicción, al mismo tiempo, vida y ley, razón y arbitrariedad, mostrando siempre aspectos nuevos, y si clara acaso en los detalles, en su totalidad misteriosa. El alma trata de abarcar en un todo la trama vital y las experiencias que sobre ella se montan, y no puede<sup>11</sup>.

Para Ortega, en cambio, el enigma es de orden ontológico. El problema sustancial no está para él en la complejidad de la vida, y mucho menos en su

<sup>10</sup> Desfondando la duda metódica cartesiana, escribe Ortega: “Nosotros dudamos más radicalmente que Descartes: dudamos de que la duda sea, sin más ni más, *cogitatio*, pensamiento, dudamos de la noción escolástica, aristotélica y en general griega del existir y dudamos de la idea misma tradicional de verdad lógica” (IX, 678).

<sup>11</sup> *Teoría de la concepción del mundo*, edición y traducción de Eugenio IMAZ. México: Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 114.

interna contradicción, como cree el agonismo, sino en la propia constitución indigente. El fenómeno de la vida es de suyo sistémico, y no contradictorio, pero se presenta, como dije, con una herida de finitud, que no es la muerte, sino algo más profundo que la muerte misma: la dependencia de lo otro de sí, de lo irrebasable e irreductible. “Lo que verdaderamente *hay* y es dado es la *coexistencia* mía con las cosas, ese absoluto acontecimiento: un yo *en* sus circunstancias” (IX, 158). Este “ser-en” la circunstancia es forzoso y necesariamente vinculativo, pues entrelaza mi destino con la suerte del mundo. He aquí el *Faktum* originario en su nuda facticidad: mi vida, la realidad radical, “presencia, anuncio o síntoma de cualquier otra realidad” (IX, 1120) –dice Ortega– porque está cabe sí misma:

Vivir es esa realidad extraña, única que tiene el privilegio de existir para sí misma. Todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo –donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial, sino que es esa sorprendente presencia que su vida tiene para cada cual (VIII, 353).

Este originario “vivirse” o darse cuenta, de carácter ejecutivo, es la raíz común del sentirse, saberse y hacer por ser. Ahora bien, aun siendo la vida presencia a sí, y condición de cualquier otra presencia a ella y en ella, este lugar no es el fanal traslúcido de la conciencia, sino el turbio ámbito ejecutivo de un yo viviente confrontado con su circunstancia, que lo cerca y limita, que lo insta y fuerza a ejecutarse perentoriamente en su acto de ser. “No es un objetivo existir para sí” –puntualiza Ortega, lo que nos llevaría al idealismo–, “sino un activo existir para sí [...]”. La vida es *para sí* porque es por su propio esfuerzo, es lo que de sí haga” (VIII, 199). Su darse cuenta, su reflexividad es, pues, activa o ejecutiva, en tanto que ejerce su acto de ser en la circunstancia. Este elemento equívoco, la circunstancia, es insoslayable, en contra de la ilusión de todo idealismo de reducirlo a mero objeto de conciencia; se impone de por sí. Por eso la vida no es, no puede ser, primariamente conciencia ponente, sino experiencia dramática de esta im-posición. Como precisa Ortega frente a Husserl:

Lo “puesto por sí”, lo impuesto al pensamiento del filósofo, es aquello de donde éste viene, que lo engendra y, por lo mismo, queda a su espalda. El hacer filosófico es inseparable de lo que había antes de comenzar él y está unido a ello dialécticamente, tiene su verdad en lo prefilosófico (IX, 160).

Más certera y radicalmente aún, Feuerbach se había referido a lo *no-filosófico*, esto es, lo que en el hombre “no filosofa, más aún, lo que está en contra

de la filosofía, lo que se opone al pensamiento abstracto<sup>12</sup> porque resiste a lo trascendental y puro, a saber, la “miseria humana”, la carne sufriente del hombre, y no obstante, precisamente por eso, exige perentoriamente ser tomado en consideración. Este ser-ya-en, arrojado al mundo, o mejor, a la nuda circunstancia y en diálogo dramático con ella, es sentido y padecido como indigencia de ser. Y, sin embargo, el sentimiento originario de ella, siendo pasivo, como todo sentimiento, no es inhibitor en su ambigüedad, por moverse en un “elemento equívoco”, como lo define Gracián, y, por tanto, abierto a lo uno y a la otro. No es tan sólo de desesperación y angustia, aun teniendo parte de angor o constricción, sino también de arrojo esperanzado para afrontar el peligro y el riesgo de ser. De ahí el interés de Ortega por marcar su distancia con Heidegger. La angustia revela ciertamente la *Faktizität* del *Dasein* en su *Geworfenheit* o estado de yecto en el mundo, y a través de la experiencia de la falta de significatividad de todo lo intramundano, le hace aparecer la estructura misma ontológica de la mundanidad, según Heidegger<sup>13</sup>. Libera así al *Dasein* para su soledad y el afronte de su destino y lo muestra en cuanto proyecto/yecto, como un fundamento de nulidad para todos sus posibles, dados en una situación arrojada y referidos, en última instancia, a la posibilidad necesaria e ineluctable de la muerte (*sein zum Tode*). Pero, supuesta una nada en el ser –arguye Ortega–, esto no condena al viviente a la devaluación de su esfuerzo o cuidado por ser en su heroica resolución hacia la muerte:

Aun admitiendo –con reservas, cuya enunciación es aquí inoportuna– que la Vida es el fenómeno del ente mortal y, por tanto, peligro viviente y Nada existiendo, resulta que sólo puede ser esto *si es además* aceptación del peligro, consagración jovial y fecunda de la Muerte (IX, 1140).

Dicho en otros términos, la vida, según Ortega, no se proyecta resolutivamente hacia la muerte<sup>14</sup>, sino que se esfuerza en ser “más vida y más que vida”, según la fórmula de Georg Simmel, en dar razón de sí, aun en medio de su indigencia, incluso al precio de arrostrar la muerte, integrándola en la obra de la propia vida. En este sentido, el sentimiento originario es ambivalente o de doble faz:

<sup>12</sup> *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, en *Kleinere Schriften*, II. Berlín: Akademie Verlag, 1970, p. 254.

<sup>13</sup> *Sein und Zeit*, pr. 40, *Ser y tiempo*, trad. española de Jorge Eduardo RIVERA. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997, pp. 206-213.

<sup>14</sup> Según Ortega, “comenzar a vivir o terminar de vivir no pertenecen a la vida, no son conceptos que parezcan posibles bajo la óptica de la vida, precisamente porque son las dos cosas que no toleran reflexividad activa” (VIII, 200). Más directamente, la vida no conoce la muerte. Siente y sabe de su finitud, pero en cuanto vida sólo aspira a incrementar su propio caudal y a vivir de sí y para sí.

La vida es precisamente la unidad radical y antagónica de esas dos dimensiones entitativas: muerte y constante resurrección o voluntad de existir *malgré tout*, peligro y jocundo desafío al peligro, “desesperación” y fiesta, en suma, “angustia” y “deporte” (IX, 1140).

Se diría que lo extraño y enigmático de la circunstancia, con su constante “instancias” sobre la vida, como la denomina Rodríguez Huéscar<sup>15</sup>, lejos de repeler e inhibir el ansia vital, incita y excita a la vida a dar de sí en un valiente experimento y en una incisiva indagación; que al sentir la vida como peligro por estar en lo extraño, el naufrago “*cree que tiene fuerzas*” (V, 683), para arrostrarlo y se esfuerza en bracear para salvarse. No busca ninguna tabla de salvación en las viejas creencias, pues todas se le han ido a pique. Se encuentra irremediamente solo, “solo *con ellas*” –las cosas– (X, 165), sin más remedio que atenerse a sus propias fuerzas, que agarrarse al pensamiento, como dice Ortega gráficamente:

Pero en tal situación es cuando el hombre ejercita un extraño hacer que casi no parece tal: el hombre se pone a pensar [...]. Cuando todo en torno nuestro falla, nos queda, sin embargo, esa posibilidad de meditar sobre lo que nos falla. El intelecto es al aparato más próximo con que el hombre cuenta. Lo tiene siempre a mano. Mientras cree no suele usar de él, porque es un esfuerzo penoso. Pero al caer en la duda se agarra a él como un salvavidas (V, 671).

Pero esto implica ya una resolución por vivir. He aquí cómo desde la raíz misma del *páthema* se abre la doble función volitiva y pensante de la vida. Es el sentirse indigente lo que nos fuerza a un pensamiento radical y a una resolución originaria ante el jaque continuo del instar de la circunstancia. Todo posible “ideoma” depende del “draoma” o decisión resolutive, que surge desde este fondo necesitante e instado que es la indigencia humana. Y aun cuando el ideoma aporte un sentido a la acción, es el querer el que lo ha impulsado originariamente desde el padecimiento de la necesidad. Es “el acto primario y primitivo de mi voluntad –comenta Rodríguez Huéscar– el *querer vivir*, esto es, el de afirmarse *ante y contra* toda instancia hostil de la realidad. Pero para ello hay que comenzar por *aceptar* ésta. Ortega dirá que quien quiere vivir *quiere*, por ello mismo, todo lo que la vida le traiga”<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Véase su preciso análisis del tema en el párrafo tercero la “presencia como instancia”, en *Éthos y lógos*. Madrid: UNED, 1996, pp. 36-49.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 47.

## 2. El éthos de la contingencia

“La conciencia del náufrago –dice Ortega–, al ser la verdad de la vida, es ya la salvación. Por eso yo no creo más que en los pensamientos de los náufragos” (V, 122). Hasta tanto no se descubre esta verdad de la vida, esto es, su indigencia constitutiva, toda la cultura está en fraude. Lo que tiene de salvífico el pensamiento del náufrago, aparte de su radicalidad, es que remite, en la soledad irremediable, a la autenticidad con que el yo afronta su vida y pulsa de nuevo la necesidad originaria de la cultura:

Pero ésta no puede iniciarse sino desde el fondo sincerísimo y desnudo del propio yo personal. Tiene, pues, que volver a tomar contacto consigo mismo. Mas su yo culto, la cultura recibida, anquilosada y sin evidencia, se lo impide. Esta cosa que parece tan fácil –ser sí mismo– se convierte en un problema terrible. El hombre se ha distanciado y separado de sí merced a la cultura; ésta se interpone entre el verdadero mundo y su verdadera persona. No tiene, pues, más remedio que arremeter contra esa cultura, sacudírsela, desnudarse de ella, retirarse de ella, para ponerse de nuevo ante el universo en carne viva y volver a vivir de verdad (VI, 430-431).

Obviamente, vivir de verdad, sin autoengaños, es la condición ontológica para todo estar en la verdad. Sin esta disposición subjetiva no es posible establecer ninguna relación veritativa con la circunstancia. En este punto Ortega acierta con una fórmula admirable que lo acredita de gran pensador: “Me pierdo *en* las cosas porque *me* pierdo a mí. La solución, la salvación es encontrarse, volver a coincidir consigo, estar bien en claro sobre cuál es mi sincera actitud ante cada cosa” (VI, 437)<sup>17</sup>. La coincidencia del hombre consigo mismo, su veracidad y consecuencia interior, es el suelo de la coherencia mental y la coincidencia con la realidad. “La verdad no existe si no la piensa el sujeto –dice Ortega–, si no nace en nuestro ser orgánico el acto mental con su faceta ineludible de convicción íntima” (III, 581). Hay así una doble cara o faz de la verdad que es conjuntamente ético/existencial y mental/objetiva. Escindir las, como ha hecho el intelectualismo, separar la vida y la verdad, conduce a la falsificación de la vida por aceptación de ideas o creencias que ya no responden a su intrínseca necesidad de ser, a lo que verazmente se necesita para poder vivir.

<sup>17</sup> Sobre este punto remito a la fina hermenéutica de Jorge GARCÍA-GÓMEZ en *Caminos de la reflexión. La teoría orteguiana de las ideas y creencias en la Escuela de Madrid*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset, 2009, especialmente el capítulo segundo, pp. 45-86.

Sería un grave error tomar la indigencia como un estado de penuria vital, transitorio como todo estado, del que hubiera que salir. Como bien subraya José Lasaga, la indigencia no es un estado, sino una condición o modo de ser<sup>18</sup>. El “ser necesitado”, que es ahora el verdadero punto de partida frente al ser necesario de la ontoteología racionalista, se vivencia en su falta originaria de fundamento ontológico previo, en el vacío de sentido, en que se le hunde el mundo y se siente perdido el yo, y, conjuntamente, en el apremio de hacer por ser. No es el sentimiento de un caos, del que no fuera posible salir, pero sí, al menos de una matriz en sombra, de una experiencia de in-suficiencia en ser. Pero justamente en eso, porque sufre y en tanto que sufre, tiene la corroboración de su existencia. Paradójicamente, como ya vio certeramente Feuerbach en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*:

Sólo el ser necesitado (*das notleidende Wesen*) es el ser necesario (*das notwendige Wesen*). Una existencia sin necesidad (*Bedürfnislose Existenz*) es una existencia superflua. Lo que en general está libre de necesidad, tampoco tiene ninguna necesidad (*Bedürfnis*) de existir. Una existencia sin necesidad (*ohne Not*) es una existencia sin fundamento (*ohne Grund*)<sup>19</sup>.

Esta extrema paradoja de que la necesidad (*Not*) tenga que ser fundamento de sí (*Grund*) constituye el secreto de la contingencia. Literalmente, contingente es un hecho que no presenta de suyo razón de ser. Es pura facticidad, es decir, “*crudo hecho* irracional [...] este carácter de ser sin razón de ser, de puro acontecer, es la *contingentia*” (VI, 526) –dice Ortega. En este sentido radical metafísico, contingentes no son sólo las cosas que nos ocurren, sino, ante todo, la propia vida como “absoluto acontecimiento” (IX, 158), que todo lo envuelve y penetra. Viviendo nos pasa ser, estar ahí, sin necesidad lógica alguna, pero con necesidad vital de hacer por ser. Contingente no es sólo la “insurgencia” con que, en cada caso, nos asalta la circunstancia en el *hic et nunc*, por utilizar una expresión de Rodríguez Huéscar<sup>20</sup>, sino la in-mergencia con que, náufragos, nos encontramos en la vida, que nos ha sido disparada a quemarropa, sin pedirnos cuentas, y la im-pelencia, *sit venia verbo*, a “decidir lo que vamos a ser” (VIII, 358). Contingencia es también el modo de su presencia enigmática transida de no-ser, de su acaecer temporal, abierto extáticamente por el apremio del presente, la forzosidad del pasado y la inminencia del porvenir. No es, pues, extraño que ante el hecho nudo de la contingencia, tanto *ex parte rei* como *ex parte subiecti*, el pensamiento metafísico haya sufrido un escándalo mayúsculo y

<sup>18</sup> *Figuras de la vida humana*, ob. cit., p. 239.

<sup>19</sup> *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, en *Kleinere Schriften*, II, ob. cit., p. 253.

<sup>20</sup> *Éthos y lógos*, ob. cit., pp. 147-150.

procurado su atenuación, buscando una sustancia estable en el devenir, como en el pensamiento griego, o un fundamento de ser frente a la nada, en la filosofía cristiana. Leibniz sí se enfrentó con el crudo hecho del ser contingente, fuera de la nada y traspasado por ella, y trató hercúleamente de buscarle un fundamento en el orden de una necesidad esencial. Su expresión más alta es la metafísica de la modalidad, una compleja estrategia teórica de gran alcance para resolver el problema de la contingencia. “Tal vez –dice Ortega– el enigma más profundo de la filosofía se encuentre tras la relación entre posibilidad y realidad, como nos ha enseñado el inmortal Leibniz” (VI, 814). Para el racionalista la mera realidad fáctica sin razón compromete la confianza en la razón, en su capacidad de dar cuenta de lo real. ¿Cómo es posible que sea lo que no presenta de suyo una razón de ser? –se pregunta el racionalista, sin advertir que en la forma en que hace esta pregunta va ya envuelto un principio de solución. El obstáculo lo salva con una hipertrofia de la razón misma, convirtiéndola en absoluta. “De aquí –arguye Ortega– que sea preciso formular especialmente un imperativo de comportamiento intelectual que podría enunciarse así: a lo que se presenta sin razón o fundamento hay que buscárselo” (VI, 528). Es el *principium reddendae rationis*, como un postulado de la pura razón, que no puede aceptar, sin alterarse, que lo real sea i-rracional. Ciertamente, el mero hecho existente no exhibe de suyo una razón de ser. O no la tiene en absoluto, lo que lo hace literalmente impensable, o ha de advenirle desde un fundamento absoluto, que sostenga su deficiencia, es decir, que lo haga y mantenga en el ser. A este razonamiento subyace el axioma fundamental del racionalismo: el reino de la realidad se extiende hasta donde rigen los derechos de la idea. “La unidad del pensar es, pues, el criterio del ser a la vez que del conocer” (I, 649). Por tanto, lo imposible, esto es, lo impensable porque envuelve contradicción, no puede ser. A su vez, lo posible, cuyo estatuto es la no-contradicción de su idea, puede ser o no ser: está en un punto de encrucijada. Si pasa al ser, ha de ser en virtud de alguna razón. Leibniz la cifra en la *quantitas essentiae*, es decir, en el propio contenido inteligible, que ejerce una pretensión o *nixus ad existendum*. Y, puesto que no pueden darse todos los posibles, pues esa totalidad sería contradictoria, sólo lo com-possible exige un derecho a existir en razón de su perfección, entendiendo por ella la conjunción de la máxima riqueza cualitativa y de la máxima unidad. He aquí la genealogía lógico/metafísica de lo real.

Mirado inversamente el proceso: aun cuando lo real existente no exhiba de suyo su razón de ser, por lo cual es contingente, si ya es y en cuanto es ha de ser posible. “Ahora bien, esto implica –arguye Ortega– que es inteligible, que es en virtud de razones” (VI, 531). Todo esto supone, como declara la creencia racionalista, que el fundamento de la existencia está en el orden esencial de lo posible, y éste, para su traspaso a la existencia, dependa de un ser necesario, que

ya no puede no-ser, porque en su perfección tiene en sí su razón de ser (argumento ontológico). De ahí la necesidad lógica de referir la realidad existente a una esencia objetiva posible y preexistente idealmente, y puesto que hay muchos mundos posibles, en última instancia, a una com-posibilidad de lo posible, que implique la mayor perfección, entendida como derecho ontológico a ser. Esta remisión a lo posible lógico, buscando razones del existir, por ser puramente racional acontece en el seno de la mente divina. “*Cum Deus calculat, fit mundus*”: Sin el andamiaje metafísico de la ontoteología no es, pues, viable ni comprensible el mundo real. “Todo descansa, pues, —concluye Ortega— en que la tesis «lo “real” es posible» sea verdadera” (VI, 531). Ahora bien, si como sostiene Leibniz contra Descartes, no basta con admitir el concepto de ser-posible y el de ser-necesario como no contradictorios, sino que hay que probar que lo son, este proceso de prueba o bien se lleva a cabo *a priori*, demostrando sus condiciones de posibilidad, lo cual llevaría, en el mejor de los casos, a simples lógicos compatibles que ya no admiten prueba sino mera evidencia, o bien *a posteriori*, en un análisis progresivo de las verdades de hecho, que por su finitud quedaría siempre in-acabado. Como ya adelantaba una temprana crítica orteguiana:

El método de *analyse des concepts*, que Leibniz instauro no puede, según él mismo advierte, *mener l'analyse jusqu'au bout*. Esto es lo que hace inadmisibile el racionalismo para todo espíritu severo y veraz. Siempre acaba por descubrirse en él su carácter utópico, irrealizable, pretencioso y simplista. El método que propone acaba por negarse a sí mismo como todo falso personaje de tragedia, incapaz de llevar su misión *jusqu'au bout* (III, 720).

Desde este texto del ensayo “Ni vitalismo ni racionalismo” de 1924, se alcanza a comprender el ingente esfuerzo intelectual de *La idea de principio en Leibniz*, cuya pretensión no es otra que encarar la historia milenaria del pensamiento racionalista con su inconsistencia metódica, por conducir a la admisión, en su misma base operativa, de un elemento de irracionalidad. Por desgracia esta magna obra quedó también inacabada, aun cuando su alcance se deja ver en el ensayo/apéndice “Del optimismo en Leibniz”. Mostrar, como hace Ortega, que el principio de razón suficiente es, a la vez, paradójicamente “axioma y postulado” y su tesis de la inteligibilidad de lo real esencialmente “problemática, cuestionable, exige emprender una reforma radical de la noción misma de ser y trastornar de arriba abajo la ontología tradicional” (VI, 531). Allí formula la pregunta decisiva:

¿Por qué no dejamos a lo “real” en su desnudez de puro hecho sin fundamento y razón? ¿Por qué le suponemos esa razón que *prima facie* no tiene? (VI, 531).

Esto supone admitir, sin más, la realidad en su estricta condición de contingencia, en su nuda facticidad, irreductible a un *ordo rationum*. Con ello el concepto mismo de ser, heredado de la metafísica, “el ente [...] autárquico, [...] suficiente, [...] de suyo logro” (VI, 531) se viene abajo, es decir, nada menos que todo el orden trascendental del *ens verum et bonum*. Ortega invierte así radicalmente toda la teoría metafísica de la modalidad leibniziana. Lo que queda, como residuo del fracaso, “es un modo de ser –precisa Ortega– que consista en mero ensayo o conato de ser, el cual no incluye garantía alguna de que no se malogre, es decir, de que su intento de ser no sirva sólo para demostrar que es imposible” (VI, 531-2)<sup>21</sup>. Éste es precisamente “el inaudito enigma”, al que venimos llamando vida. La respuesta a este enigma no se le exige a la razón teórica, como en la ontoteología, sino primariamente a la razón práctica, es decir, a una ontopraxeología o metafísica de la praxis, como la iniciada por Kant y consumada en la *Doctrina de la ciencia* de Fichte. En Ortega, la primaria respuesta del naufragio de resolverse a vivir<sup>22</sup> supone un uso de la razón, que no consiste en explicar, sino en justificar su pretensión de ser:

No se puede vivir sin una interpretación de la vida. Es esta una extraña realidad que lleva en sí su propia interpretación. Esta interpretación es, a la par, justificación. Yo tengo, quiera o no, que justificar ante mí cada uno de mis actos. La vida humana es, pues, a un tiempo delito, reo y juez (VIII, 632).

Metafóricamente, no hay más delito que haber nacido, en sentido calderoniano de estar ya-en, arrojado en la circunstancia, como en un elemento extraño. Reo tan sólo en cuanto obligado, en mi indigencia, a dar cuenta de mi vida, y hacer la cuenta de sus experiencias, no tanto ante mí, sino ante el tribunal de la vida, cuyo juez infalible es Dionysos. El ser indigente, en cuanto ensayo, desde la experiencia de su necesidad, como decía Feuerbach, ha de convertir su indigencia o penuria de ser (*Not*) en fundamento (*Grund*) de sí, y esto significa darse a sí una razón de ser. Hay ciertamente un yo ejecutivo en el seno de la vida, pero le falta el suelo de un sí mismo, en que poder estribar. Necesita orientarse (hacia qué estrellas vivir) y justificar el rumbo de su singladura. El

<sup>21</sup> Sobre este tema ha llamado la atención José Lasaga, a propósito del problema ontológico del mal. “La nada pertenece al hiato de realidad absoluta que separa al yo y a la circunstancia” (*Figuras de la vida buena*, ob. cit., p. 240). Sobre la discusión del tema de la contingencia, puede verse el ensayo de Antonio RODRÍGUEZ HUÉSCAR, “La ecuación de la contingencia”, en *Éthos y lógos*, ob. cit., pp. 141-160 y la obra ya citada de José LASAGA, *Figuras de la vida buena*, ob. cit., pp. 222-242.

<sup>22</sup> Esta resolución por ser, desde el seno del naufragio, es una cuña que se introduce entre el orden del páthos y el del lógos, impidiendo su inmediatez. Así, pues, ni el páthos anega al lógos en actitudes patológicas o irracionales ni el lógos anula el páthos en un ascetismo formalista.

querer vivir del indigente es necesariamente la forzosidad de determinarse a sí desde su propia nadeidad. De ahí que la razón vital sea razón práctica, como sostiene Ortega en un apunte final de su “Anejo a mi folleto *Kant*” de 1929:

La razón práctica consiste en que el sujeto (moral) se determina a sí mismo absolutamente. Pero... ¿no es esto “nuestra vida” como tal? Mi vivir consiste en actitudes últimas –no parciales, espectrales, más o menos ficticias, como las actitudes *sensu stricto* teoréticas. *Toda vida es incondicional e incondicionada*. ¿Resultará ahora que bajo la especie de “razón pura” Kant descubre la razón vital? (IV, 286).

No es una ocurrencia ingeniosa. Kant inspira a Ortega más de lo que pudiera sospecharse. Si el aparato trascendental kantiano es la forma constituyente del mundo objetivo de los fenómenos, el imperativo moral abre el otro mundo inteligible de la obra de la libertad. Para Kant, uno es el mundo que el hombre construye objetivamente y otro el que hace o se hace por obra de su libertad. Pero este dualismo será luego superado en la filosofía fichteana de la praxis. Otro tanto ocurre en la obra de Ortega, donde ambos mundos están inseparablemente unidos, pues la vida es, conjuntamente, en su unidad radical, proyecto de ser y construcción de mundo (VI, 380-1). Me referí antes a una ontopraxeología y entiendo por tal una posición para la que la determinación del sentido de lo entitativo depende de la praxis vital. La trascendentalidad constituyente del mundo la ejerce ahora el proyecto existencial. La justificación, pues, de la vida tiene que ver con el sentido del proyecto del yo, que es también, por lo mismo, la clave arquitectónica de su mundo. Y el sentido exige una justificación o razón de ser. Tal justificación no implica una *regula morum* previa, ni siquiera un imperativo incondicionado, que le prescriba abstracta y formalmente su deber, sino el imperativo vital de aceptar el destino concreto, que es su vida, y tratar de descubrir, fundido con ella, el sentido de su vocación. Decía Dilthey, con frase que repite Ortega, que “la vida es una misteriosa trama de azar, destino y carácter” (VI, 226). Estos tres ingredientes definen la contingencia radical de la vida. El azar es lo que me pasa por el simple y nudo hecho de vivir en el medio extraño de la circunstancia, entretejido carnalmente con el mundo. Por ser indigente y necesitar ser con todo lo que ella no es, la vida es “constitutivamente azarosa” (X, 70), expuesta y vulnerable a los golpes del azar o la fortuna, como un “poder trascendente”. El destino, por su parte, designa lo que me encuentro siendo en aquellas determinaciones carnales, temporales y sociales, que me constituyen fatalmente: una sangre, (hoy diríamos una herencia genética) una lengua, un pueblo, un determinado nivel histórico. Destino es incluso la libertad como la forzosidad de tener que hacer la vida. Pero lo que quiero y puedo hacer con mis circuns-

tancias, lo que decido hacer en cada caso, soportando el azar y asumiendo mi destino, lo que hago efectivamente con ellas, es la propia obra de mi libertad, mi carácter, según Dilthey, en una expresión que procede de los estoicos y luego fue reacuñada por Kant, como carácter inteligible. No todo viene dado o impuesto fatalmente. Hay siempre huelgo suficiente para que el yo se resuelva a vivir, afrontando su circunstancia:

No se diga tampoco que la fatalidad no nos deja mejorar nuestras vidas, porque la belleza de la vida está precisamente no en que el destino nos sea favorable o adverso –ya que siempre es destino– sino en la gentileza con que le salgamos al paso y labremos de su materia fatal una figura noble (VIII, 372).

Para Ortega, carácter tiene la vida en la medida en que intenta realizar en y con las circunstancias, tramándola con el azar y el destino, su propia vocación. Como ha escrito Rodríguez Huéscar, “uno de los modos o aspectos cardinales del «instar» de la «instancia» consiste en que ésta *solicita, urge, clama o reclama*, no anárquicamente, por así decirlo, sino en un determinado «orden», «sentido» y «dirección». Este «reclamo» o «*llamada*» de la instancia es percibido o sentido como vocación”<sup>25</sup>. Tal demanda le adviene al yo, conjuntamente de la secreta solicitud de la circunstancia y de las profundidades de su fondo vital, de lo que siente ser su tarea esencial en la vida, su “programa íntegro e individual de existencia” (V, 126), su yo necesario e inexorable. La voz secreta de la vocación parece decirnos como la vida a Goethe: “No basta con *actuar*. Tienes que *hacer* tu yo, tu individualísimo destino. Tienes que resolverte... irrevocablemente. Vivir con plenitud es ser algo irrevocablemente” (V, 138). De ahí que Ortega tomara por lema de su *Ética* la sentencia de Píndaro: “*genoi' hoios essi* –llega ser el que eres” (IV, 304), el que necesitas ser y estás llamado a ser, so pena de ser infiel a ti mismo; es decir, realiza la medida interna de tu poder de ser. No se trata aquí de un deber-ser abstracto sino de un concreto e individual tener-que-ser. Se podría decir, en consecuencia, que la vocación juega en Ortega el papel de determinación intrínseca necesaria, que Kant concedía al imperativo categórico. Sólo por ella la vida escapa a la arbitrariedad, al estar anclada en una necesidad moral. La vocación es lo contrario tanto al simbolismo romántico de la mera disponibilidad vital como al necesitarismo naturalista. En puridad, no somos libres ante nuestra vocación, aun cuando seamos libres para seguir su voz y para realizarla, como tampoco lo somos ante el imperativo categórico como ley de la pura razón, pero una y otra nos liberan para el mejor poder-ser de sí mismo. La vocación es un imperativo formal de autorrealización en la verdad de sí mismo,

<sup>25</sup> *Éthos y lógos*, ob. cit., p. 131.

pero, a la vez, envuelve un núcleo material de valor o una personalidad moral. Con la vocación, por lo demás, busca Ortega superar la escisión kantiana de deber e inclinación, y concordar igualmente la tarea moral con la felicidad, sorteando los escollos respectivos del rigorismo y el hedonismo.

### 3. El lógos de la indagación

Quizá nos hemos precipitado un tanto en este planteamiento, por subrayar la primacía de la razón práctica, dejando desatendido el otro cabo de la razón teórica, hermenéutica e histórica. Es el caso que el proyecto vital que necesitamos trazar de antemano para el quehacer de la vida no puede concebirse sin contar con el lógos como comprensión de sentido<sup>24</sup>. “Mas porque la vida es perplejidad –precisa Ortega– y es tener que elegir nuestro hacer, ello nos obliga a comprender, esto es, a hacernos cargo de la circunstancia” (IX, 846). En realidad, el lógos no crea el proyecto, que es obra de la imaginación creadora, ni lo justifica, que es tarea, como acabo de decir, de la razón práctica, pero lo concibe en su posibilidad de ser. Señalaba antes que la circunstancia es una instancia que se nos enfrenta de modo ambivalente: de un lado resiste a la vida, como un límite al puro capricho, del otro, empero, la asiste facilitándole materiales para su tarea. Las meras cosas, piensa Ortega, antes de ser las cosas de la praxis vital, son puras dificultades o facilidades para nuestro quehacer. Es el lógos el que se encarga de escrutar lo que las cosas son para poder configurarlas como posibilidades efectivas de acción. Se trata, pues, del lógos de la indagación de lo que hay disponible en orden al proyecto, con que pretendo justificar, esto es, dar cuenta de mi propia vida.

En su dimensión primaria vivir es estar yo, el yo de cada cual, en la circunstancia y no tener mas remedio que habérselas con ella. Pero esto impone a la vida una segunda dimensión consistente en que no tiene más remedio que averiguar lo que la circunstancia es. En su primera dimensión lo que tenemos al vivir, es puro problema. En la segunda dimensión tenemos el esfuerzo o intento de resolver el problema (VI, 380-1).

Obviamente el problema de la vida, por ser de índole práctica acerca de para qué y cómo vivir, sólo admite una resolución práctica, pero ésta debe estar sustentada, para ser viable, sobre la función noética o cognoscitiva. La

<sup>24</sup> Como sostiene Rodríguez Huéscar, “en toda presencia se incoa un lógos, o bien, en toda instancia hay un momento lógico (es decir, toda instancia insta –entre otras cosas– a ser expresada, pensada, conocida dicha...)”, a lo que llama estructura de sentido para diferenciarla de la proto-estructura ética o dramática (*Éthos y lógos*, ob. cit., pp. 130-131).

“orientación” vital es, pues, obra conjunta de la razón práctica (o querer-ser originario) y la razón teórica, con su averiguación acerca de lo que hay y lo que cabe hacer con ello. Si la teórica ofrece las posibilidades, la práctica lleva a cabo la elección o de-cisión entre los posibles. Para la razón teórica usa Ortega la expresión “habérselas con las cosas”, esto es, saber conducirse respecto a ellas y poder tratarlas conforme a lo que son o pueden dar de sí, integrándolas en mi proyecto vital. En este sentido, el saber tiene ya una dimensión pragmática en su propia inspiración: no es el abstracto conocer objetivo ni tampoco el simple contar con, sino, según frase acuñada por Ortega, “saber a qué atenerse”.

Porque entonces el ser de las cosas no lo tendrán ellas por sí solas, sino que surgiría únicamente cuando un hombre se encuentra entre las cosas teniendo que habérselas con ellas, y a este fin necesita formarse un programa de su conducta frente a cada cosa, esto es, qué puede hacer con ella, qué puede no hacer, qué puede esperar de ella. En efecto, yo necesito saber a qué atenerme respecto a las cosas de mi circunstancia. Éste es el sentido verdadero, originario del saber: saber a qué atenerse. El ser de las cosas consistiría, según esto, en la fórmula de mi ateniencia con respecto a ellas (VI, 435-6).

También en este planteamiento acusa el lógos indagativo su carácter de función estructural de un ser indigente, que necesita conocer lo que las cosas son. Quien no ha menester de ellas, como Dios, asegura Ortega en similitud con Heidegger<sup>25</sup>, no precisa hacer ontología pues “tiene siempre las cosas a su disposición” (VI, 436). En cambio, el necesitado de ser tiene que proyectar un mundo como escenario de su realización y saber lo que, en función de su tarea vital, las cosas son o pueden llegar a ser. Su “ser” mismo supone su encuadre en el mundo del proyecto del yo, pero la posibilidad de tal encuadre es asunto del lógos. La mutualidad de éthos y lógos se muestra así en esta implicación de poder-ser realizativo y de ser disponible o fungible de la circunstancia, como vertientes del mundo único de la vida. De ahí que el lógos orteguiano sea propiamente, más que razón lógico/objetiva, una razón hermenéutica, que responde a la “necesidad de interpretar *lo que hay*” (IX, 1155) o comprender su ser o su sentido en el envolvente horizonte vital. “Todas las cosas –asevera Ortega–, sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerza en dar a lo que encuentra. El hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone” (VI, 64). Incluso el más alquitarado conocimiento científico es para Ortega meramente simbólico y conjetural, inseparable de los contextos práctico/activos del

---

<sup>25</sup> Véase *Kant y el problema de la metafísica*, parte cuarta. México: Fondo de Cultura Económica, 1954, pp. 171-205.

mundo de la vida. No hay, por tanto, una ciencia pura objetiva de lo que son las cosas de suyo y en sí. Pero aun admitiendo que la hubiera, tal conocimiento teórico no tendría para el hombre ningún alcance práctico normativo, salvo que revelara un orden objetivo de naturaleza, al que esté sujeto. Nada hay más contrario al espíritu y la letra de Ortega:

Pero el hombre no sólo tiene que hacerse a sí mismo, sino que lo más grave que tiene que hacer es determinar *lo que va a ser*. Es *causa sui* en segunda potencia (VI, 65).

Esta tesis auto-creativa del yo en su “sí mismo” no se compadece con un orden normativo abstracto. Atenerse, pues, a las cosas no es para regirse por ellas o tomarlas como guía de la conducta, sino para poder salvarlas. Ciertamente me salvo con ellas, pero no por ellas, sino en virtud de la justificación que doy a mi vida según a qué la entrego o a qué carta la pongo. Tal determinación de sí es fruto exclusivo de la razón práctica. El antiintelectualismo orteguiano implica un antiesencialismo antiplatónico.

Junto a esta razón hermenéutica, habría otro uso técnico del lógos, como posibilitador instrumental del proyecto de vida. Éste, como insiste Ortega, es “pre-técnico”, esto es, independiente y allende la técnica, aun cuando tenga que recurrir a ella como un órgano instrumental vicario de su realización. Aquí de nuevo el lógos técnico remite a la razón práctica y su programa vital, “la invención por excelencia, que es el *deseo original*” (V, 575). De él parten y a él remiten todas las demás invenciones, que son segundas:

En definitiva, los deseos referentes a cosas se mueven siempre dentro del perfil del hombre que deseamos ser. Éste es, por tanto, el *deseo radical*, fuente de todos los demás. Y cuando alguien es incapaz de desearse a sí mismo, porque no tiene claro un sí mismo que realizar, claro es que no tiene sino pseudo-deseos, espectros de apetitos sin necesidad ni vigor (V, 576)<sup>26</sup>.

Volvemos así, remitidos por la fuerza gravitatoria del problema, a enlazar con el magno y problemático tema de la vocación en Ortega. En él gira toda su filosofía sobre el gozne de la razón práctica, la clave única que dota de necesidad interna o determinación todo su planteamiento, salvándolo del subjetivismo y del idealismo. Pero aquí nos asaltan múltiples preguntas acerca de la “vocación”, cuyo tratamiento en pormenor sobrepasaría el marco de este ensayo. Ante todo, ¿es racional o moral la vocación? ¿No hay también vocaciones

<sup>26</sup> Los subrayados de V, 575 y 576 no pertenecen al texto y pretenden sólo destacar el alcance praxeológico de este deseo (o *conatus*), al que caracteriza Ortega de original y radical.

inmorales o perversas? De pasada y con intención paradójica, como ha señalado José Luis Aranguren<sup>27</sup>, señala Ortega la “vocación de ladrón”, en un “razonamiento *per impossibile*”, pues es claro que ser ladrón no responde a ninguna necesidad social ni a ninguna forma de humanidad, y si por acaso respondiera, si fuera ser ladrón por estado de necesidad o por remediar a los pobres, como el bandido generoso, o no es vocación en absoluto, en el primer caso, o es, en el segundo, una vocación moral, la del justiciero. No puede haber vocaciones perversas, pues resulta inconcebible una instancia o necesidad social, que demande para su remedio de actos negativos o destructivos, y, por ende, inmorales. Por lo demás, la vocación, en cuanto forma de vida, aun cuando no sea fundamentalmente moral, como en el caso de la vocación artística o la política, incluye siempre relaciones de valor desde un determinado escorzo práctico/individual. La vida es “*el hecho cósmico del altruismo*”, según la define Ortega, siguiendo a Simmel, “y existe sólo como perpetua emigración del Yo vital hacia lo Otro” (III, 601). Es, pues, trans-itiva desde su pura inmanencia y se siente disparada hacia un reino de objetividad ideal. Y, sin embargo, estos valores no se le im-ponen, sino que ella los pone o pro-pone desde sí. “No son, pues, los valores trascendentes quienes dan un sentido a la vida, sino, al revés, la admirable generosidad de ésta que necesita entusiasmarse con algo ajeno a ella” (III, 602). Cabe incluso en Ortega, en lugar de un imperativo formal abstracto, la idea de una vocación genérica humana en la esfera del valor, al modo como ha desarrollado la ética material de los valores de Max Scheler frente al formalismo moral kantiano.

Pero, supuesta la vocación, ¿cómo estar seguros de ella?, ¿cómo estribar en este punto en alguna certeza? Como en la doctrina protestante de la justificación por predestinación, no hay aquí ningún criterio *a priori* de haberla alcanzado, sino que todo se remite a los signos y barruntos que nos ofrece el curso de la vida. En este aspecto, la indagación del sentido, ahora referido al quicio de la propia vida, se hace más grave y acuciante. Se trata de saber si nuestro proyecto vital, imaginado y concebido en vistas a las circunstancias y ateniéndose a ellas, responde a la medida interna de nuestra vocación o yo inexorable. Hay, sin duda, dimensiones cognitivas envueltas en el tema de la vocación, como el conocimiento del medio social, del nivel histórico de la vida, y de la propia dotación psíquica e inclinación. Pero las dimensiones valorativas son, con todo, las determinantes. Como referí al principio, los sentimientos de satisfacción interna o de desagrado ofrecen pautas orientativas acerca del valor interno de nuestro que-hacer vital. Pero creo que es preciso ir más lejos y contrastar críticamente el

---

<sup>27</sup> “La ética de Ortega”, en *Obras Completas*, II, edición de Feliciano BLÁZQUEZ. Madrid: Trotta, 1994, p. 530.

sentido de nuestro quehacer, de un lado con la exigencia inapelable que nos llega del fondo de la vida social, reclamando como necesaria una determinada figura de existencia, y del otro, con nuestro originario poder/querer para llevarla a cabo. La conjunción de estas dos dimensiones es una prueba de que la vida está encontrando su quicio, aquella razón de ser que se da a sí misma en su indigencia. Se la da a sí misma, como el legislador moral la ley, en la medida en que la lleva incorporada en sí misma. De ella depende su exégesis y aplicación. Ortega no ha cedido a la tentación romántica de fiar la vocación a un sentimiento inmediato o a la convicción interior. Se trata, por el contrario, de un proceso de percatación, de autoanálisis incesante en que la vida se flexiona y reflexiona sobre sí, corrigiendo su rumbo:

Yo creo que todo hombre superior ha tenido esta facultad de asistir a su propia existencia, de vivir un poco inclinado sobre su propia vida, en actitud a la vez de espectador exigente y de investigador alerta, pronto a corregir una desviación o un desperfecto, presto al aplauso y al silbido. Y esto debe ser la vida de cada cual: a la vez *un armonioso espectáculo y un valiente experimento* (II, 295).

Las últimas expresiones subrayadas hacen referencia a la sinergia de razón hermenéutica y razón práctica respectivamente. Hay así un constante re-ajuste entre páthos, éthos y lógos, buscando su re-integración plenaria en la vida y modalizándose *ad invicem* en su interacción. Al cabo, el sentimiento originario de “nafragio” se modaliza tónicamente cuando sobre él incide la doble acción salvadora del querer y del pensamiento. Enlazando con la imagen con que abrí este ensayo y cediéndole una vez más la palabra a Ortega:

El mundo de nuevo es el horizonte vital que como la línea del mar encorva en torno nuestro su magnífica comba de ballesta y hace que nuestro corazón sienta afanes de flecha, él, que ya por sí mismo, cruento, es siempre herida de dolor o de delicia (VIII, 350-1).

De ahí que el signo más inequívoco de estar llegando a ser lo que ya se es no sea otro que la alegría creadora<sup>28</sup>. Es el sentimiento que atestigua que la unidad pato-eto-lógica de la vida se encuentra en su verdadero quicio. ●

*Fecha de recepción: 30/01/2012*  
*Fecha de aceptación: 11/04/2012*

<sup>28</sup> Inversamente, del malogro de la vida por infidelidad a la propia vocación sabemos por el sufrimiento de im-potencia y des-moralización con que la vida siente su fracaso.

## ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARANGUREN, J. L. (1994): "La ética de Ortega", en *Obras Completas*, ed. de BLÁZQUEZ, F. Madrid: Trotta.
- DILTHEY, W. (1944): *El mundo histórico*, trad. y prólogo de IMAZ, E. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1954): *Teoría de la concepción del mundo*, ed. y trad. de IMAZ, E. México: Fondo de Cultura Económica.
- FEUERBACH, L. (1970): *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, en *Kleinere Schriften*. Berlín: Akademie Verlag.
- GARCÍA-GÓMEZ, J. (2009): *Caminos de la reflexión. La teoría orteguiana de las ideas y creencias en la Escuela de Madrid*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset.
- GRACIÁN, B. (2000): *El Criticón*, ed. de ALONSO, S. Madrid: Cátedra.
- HEIDEGGER, M. (1954): *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1997): *Ser y tiempo*, trad. española de RIVERA, J. E. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- HÖLDERLIN, F. (1986): *Friedrich Hölderlin Werke*. Frankfurt: Insel.
- LASAGA MEDINA, J. (2005): *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma.
- MACHADO, A. (1973): *Obras. Poesía y prosa*, ed. de ALBORNOZ, A. de y TORRE, G. de. Buenos Aires: Losada.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1996): *Éthos y lógos*. Madrid: UNED.



# Ortega y la "Psicología individual" de Adler. Una nota histórica\*

Helio Carpintero Capell

ORCID: 0000-0003-2759-1704

## Resumen

El trabajo presenta una serie de coincidencias que indican una gran afinidad entre varios aspectos del pensamiento de Ortega con las doctrinas filosóficas y psicológicas elaboradas por Alfred Adler en su sistema de "Psicología individual", construcción psicoanalítica propuesta por su autor como alternativa al sistema de Sigmund Freud. Se examina, con tal objeto, una entrevista realizada por el psiquiatra y escritor Oliver Brachfeld a Ortega (1931), donde este último señalaría sus principales puntos de acuerdo con las tesis del psiquiatra.

## Palabras clave

José Ortega y Gasset, Alfred Adler, psicología de Ortega, "Psicología individual", socialización, "hombre-masa"

## Abstract

The paper presents a series of coincidences that may be found between various aspects of Ortega's thought and some characteristic ideas of Alfred Adler's "individual psychology". They seem to indicate an affinity between both intellectual constructions. Adler's system was proposed by his author as an alternative to Sigmund Freud's psychoanalysis. It is also analyzed here an interview made by the psychiatrist and writer F. Oliver Brachfeld to Ortega (in 1931), in which the latter would have summarized his main points of agreement with the Adlerian thesis.

## Keywords

José Ortega y Gasset, Alfred Adler, Ortega's psychology, "individual Psychology", socialization, "mass-man"

Es de sobra conocido el hecho de haber favorecido Ortega el conocimiento y difusión en España de las obras de Sigmund Freud, al recomendar, e incluso prologar, la edición de las mismas iniciada por la editorial Biblioteca Nueva, en 1922.

Aunque expresó en varias ocasiones sus discrepancias con algunas de las tesis básicas del psicoanálisis freudiano, no es menos cierto que percibió muy

\* Texto basado en la ponencia 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 Ciencia e Innovación vía la Acción complementaria FFI2011-13002-E.

### Cómo citar este artículo:

Carpintero Capell, H. (2012). Ortega y la "Psicología individual" de Adler. Una nota histórica. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (24), 109-126.  
<https://doi.org/10.63487/reo.450>

Revista de  
Estudios Ortegaianos  
Nº 24. 2012  
mayo-octubre



pronto el interés teórico de aquella obra, como lo dejó expresado en sus páginas de exposición y crítica, publicadas en *La Lectura* en 1911, donde acertó ya en su título a condensar el núcleo de máxima problematización que para él presentaba el nuevo sistema psicológico: “Psicoanálisis. Ciencia problemática”. Esa problemática condición epistemológica, desde entonces hasta hoy, ha sido uno de los principales caballos de batalla con que han tenido que lidiar psicólogos y científicos, atraídos por los aciertos y sugerencias de la teoría, pero insatisfechos ante el conjunto de su construcción conceptual (Eysenck, 1986; Grünbaum, 1984).

Su interés por los aspectos dinámicos del psiquismo, las dimensiones no conscientes de la personalidad, el peso de la dimensión sexual en la conducta humana, y la esencial condición simbólica de las acciones y los gestos expresivos, fueron temas que atrajeron a Ortega, para los que supo encontrar desarrollos propios en su obra filosófica y en sus intuiciones sobre la vida humana.

No era el único en sentirse insatisfecho con aspectos concretos de la obra freudiana. Fue también el caso de algunos de los más notables y sobresalientes colaboradores del psiquiatra vienés, que terminaron por distanciarse y asumir un rol de “heterodoxos”, dentro del campo de la psicología profunda que Freud había puesto en la primera línea de la consideración intelectual. Ahí están para probarlo los nombres de Alfred Adler, y de Carl G. Jung, un tiempo discípulos eminentes, y personas del círculo íntimo psicoanalítico, luego expulsados de éste y forzados a seguir sus caminos con total independencia.

Ambos despertaron, cada uno a su modo, el interés del filósofo madrileño, si bien tenemos de ello testimonios bastante diferentes. Obras suyas fueron incorporadas a colecciones dirigidas por aquel. Así *Conocimiento del hombre*, de Adler, apareció en 1931 en la “Colección de Ideas del Siglo XX”, en la editorial Espasa Calpe; Jung fue incluido en el catálogo editorial de la Revista de Occidente, y también en las páginas de la propia revista. Con todo, la relación entre Ortega y Adler quedó más difuminada. Basta buscar el nombre del psiquiatra austriaco en los índices de las sucesivas ediciones orteguianas, incluida la última, para advertir que en ellos brilla aquel nombre por su ausencia.

Hay, no obstante, algunos elementos que evidencian el interés que aquella obra despertó en el filósofo madrileño, y conviene recordar su sentido y su peso a la hora de valorar adecuadamente el impacto que las doctrinas de la psicología dinámica, entonces en ascenso, tuvieron sobre su pensamiento.

Consideraremos aquí, pues, algunos de los más destacados nexos que aparecen entre la obra de estas dos grandes figuras del pensamiento del siglo XX.

\* \* \*

Como acabo de decir, hay una llamativa ausencia de menciones al psiquiatra en las obras de Ortega. En el listado analítico de la reciente edición, al igual que en los de las anteriores, no aparece ese nombre. Pero hay, por otro lado, un texto de gran interés, aunque no exento de problematismo, que ha tenido alguna circulación en revistas de psicología adleriana, y que vendría a subsanar aquella ausencia. Se trata de una entrevista con Ortega que publicó F. Oliver Brachfeld, psiquiatra húngaro asentado en España y luego en Hispanoamérica. En ella se incluye una declaración, en realidad un texto breve y entrecortado, en que el filósofo parece que manifiesta su afinidad con el pensamiento adleriano de forma muy explícita.

Por otro lado, hay algunas notorias coincidencias entre ambos sistemas, como trataré de hacer ver en lo que sigue. Y es, en fin, un hecho que en el primer tercio del siglo XX, cuando las ideas de la psicología profunda en sus varias versiones –freudiana, jungiana, adleriana– llegaron a difundirse por nuestro país, hubo aquí un singular movimiento de simpatía y coincidencia con las de este psiquiatra vienés, que parecían adecuarse bien a los problemas sociales tal como se los percibía desde nuestra tradición cultural, y que vendrían a formar el contexto en que situar la mencionada relación.

Comencemos, pues, considerando la declaración orteguiana a que nos hemos referido.

### La entrevista de F. Oliver Brachfeld a Ortega

Ferenc Oliver Brachfeld (1908-1967) ha sido una figura que alcanzó cierta notoriedad como psiquiatra divulgador y promotor del conocimiento de la obra adleriana entre lectores de lengua española.

Húngaro de nacimiento, fue filósofo y psicólogo, formado en París, y luego discípulo de Adler en Viena. Se instaló en España en los años que precedieron a la guerra civil, trabajando en Barcelona como autor y traductor, y mantuvo estrecha relación con Ramón Sarró, catedrático de psiquiatría de la Universidad de Barcelona. Después de la guerra, alternó su estancia en la península con permanencias más o menos largas en Venezuela y otros países latinoamericanos. Fue unos años profesor en la Universidad de Los Andes, en Mérida (Venezuela), y más tarde obtuvo una cátedra en la Universidad de Münster, en Alemania. En uno de sus viajes al continente americano, le sorprendió la muerte en Quito (Perú). Realizó diversas publicaciones, siendo tal vez la más conocida un estudio sobre los sentimientos de inferioridad. También tradujo y escribió introducciones para estudios del pensamiento de su

maestro, como la biografía de Ph. Bottome, *Alfred Adler, apóstol de la libertad* (1952), o para la traducción del trabajo de aquel sobre *El problema del homosexualismo...* (1936).

En 1931, en una importante revista alemana, el *Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie*, publicó un breve artículo, “Ortega y Gasset über Alfred Adler und über die Individualpsychologie” (Oliver Brachfeld, 1931). En el mismo, refería que en la mentada entrevista, al llegar a un cierto punto, el filósofo había emprendido un singular monólogo, ante el cual el interlocutor se había apresurado a escuchar y a tomar nota del mismo. Y el resto del artículo aproximadamente una página de la publicación, ofrecía un texto entrecuillado en que Ortega resumía sus ideas sobre la obra de Adler. El texto, interesante por demás, ha sido reeditado en forma de un breve artículo con la firma de Ortega, y aparecido en el *Journal of Individual Psychology*, en 1971 (Ortega, 1971). En esta ocasión ha aparecido acompañado de otros artículos de especialistas coincidentes en examinar la relación entre esos dos pensadores (Stern, 1971; Waldman, 1971).

Retengamos ahora los principales puntos de esa declaración.

### La declaración de Ortega

Comienza Ortega diciendo que sus ideas (*Auffassung*) “coinciden completamente” con las de Adler, cuya obra conoce y ha seguido en su desarrollo. A su juicio, cree que la psicología debe investigar las líneas maestras que guían cada vida individual. Ha de ocuparse ante todo de las metas vitales de cada cual. Y desde ese conocimiento del todo vital es desde donde hay que plantear el sentido de los fenómenos y contenidos parciales.

La psique es el aparato que permite vivir. Por eso ha de ser estudiada de un modo, a la vez, dinámico, integral y concreto. Rechaza, pues, una psicología elementalista al igual que otra que esté puramente centrada en el estudio de las funciones psíquicas separadas o aisladas.

El tema de la psicología ha de ser la vida; será la ciencia del vivir mismo. Ello implica estudiar a la vez la psique y el mundo hacia el cual nos orientamos y en el cual y con el cual vivimos.

De este modo, y en forma sintética, declara su interés por la obra de Adler, que ve como una observación dinámica y holista de la vida psíquica, y que, como también piensa Ortega, hace de la psicología “la ciencia del vivir”. De este modo, en esas breves líneas, no sólo testimonia su aprecio al psiquiatra, sino que caracteriza con breves trazos todo un amplio cúmulo de reflexiones propias que a lo largo de muchos años dedicó a los temas psicológicos.

## Ortega y la psicología

Conviene tener presente el profundo y constante interés que sintió Ortega por los temas psicológicos. Recuérdese que ya en 1915 pronunció una serie de lecciones sobre “Sistema de la psicología”, en el Centro de Estudios Históricos de Madrid (VII, 429 y ss.), a la que siguieron otras, a que hace referencia en algunas ocasiones (e. g., II, 418 n.) y de las que tenemos prueba fehaciente en muchas páginas de *El Espectador* (II), y en otros lugares de sus obras (mencionemos, a guisa de ejemplo, “Vitalidad, alma, espíritu”, “Sobre la expresión, fenómeno cósmico”, “Estudios sobre el amor”, “Psicoanálisis, ciencia problemática”, entre otros). Incluso habló en alguna ocasión de “nosotros, los psicólogos”, y criticó la que consideraba como una “escandalosa” pobreza de conceptos que le parecía hallar en las obras psicológicas de su tiempo, haciendo esfuerzos por remediarla en sus clases (II, 419; VI, 155, 1.<sup>a</sup>) y en sus libros.

Y notemos también que incluso le cupo alguna parte en el proceso de institucionalización de la psicología en nuestro país. En efecto, tuvo importancia su participación en la fundación de los *Archivos de Neurobiología*, la primera revista especializada en España que incluyó la psicología entre sus campos temáticos. Colaboró en ello con sus amigos los psiquiatras G. Rodríguez Lafora y J. M. Sacristán (Carpintero, 2004). También incorporó artículos sobre psicología en su *Revista de Occidente*, y editó traducciones de obras psicológicas importantes en la editorial del mismo nombre. Ya he recordado su papel decisivo en la publicación de las obras completas de Freud en la editorial de su amigo José Ruiz Castillo, Biblioteca Nueva. También asesoró y apoyó a su amigo el psiquiatra y psicólogo José Germain, en la creación de la *Revista de Psicología General y Aplicada*, en 1946, y en sus esfuerzos por recuperar la psicología científica tras el descalabro que padeció con la guerra civil (Carpintero et al., 2000).

El interés por la psicología tenía motivaciones profundas. Su primera preocupación filosófica lo constituyó el idealismo y su posible superación. Cabe decir, de un modo simplificador, que desde los análisis de la conciencia intencional, de Brentano, y la fenomenología de Husserl, vino a parar a una idea de la subjetividad como estructura esencialmente abierta al mundo objetivo; otros estímulos, entre los que sobresale la biología de von Uexküll, por ejemplo, le permitieron alcanzar a ver la condición estructural y complementaria de esa unidad que forma cada organismo con su mundo circundante, y a mayor abundamiento, el hombre y su circunstancia (Marías, 1983, 350 y ss.). Al cabo, su meditación reflexiva le iba a llevar al descubrimiento de la vida, o mejor, de “mi vida”, como “realidad radical”, aquella en que todas las demás aparecen radicadas. Tanto el mundo como el propio yo se han de dar en mi vida para ser reales, y es mi vida el ámbito donde se constituye o al menos se anuncia toda otra

realidad. Todo ello lo condensa en su tesis básica, tan conocida, de las *Meditaciones del Quijote*, según la cual “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”.

Esa vida es una realidad dinámica, un sistema de interacciones con el mundo, “lo que hacemos y lo que nos pasa” al tratar con éste. “Vivir es, de cierto, tratar con el mundo, dirigirse a él, actuar en él, ocuparse de él” (II, 705); lo que sucede es que esa interacción se hace poniendo en juego unas estructuras y unas funciones que permiten la realización de ese drama vital, al posibilitar el trato con el mundo y la construcción personal. Abreviadamente, son las estructuras psicósomáticas, profundamente interconexas entre sí, las que posibilitan ese contacto con la circunstancia. De esta suerte, las dimensiones psicofísicas de la persona, que importan a la psicología, vendrían a tener un lugar “radicado” en la vida, como órganos mediacionales en la interacción yo-circunstancia.

El estudio de esas funciones psicológicas, tan determinantes de la concreción del proceso vivido, aparece aquí caracterizado con rasgos bien definidos. Ortega demanda una psicología centrada en el vivir, que sea dinámica, integral y concreta. De todo ello hallamos declaraciones semejantes en otras obras suyas, que confirman la validez de estas tesis.

En el trabajo que comentamos añade interesantes precisiones. Para empezar, ha de ser una psicología concreta, porque no hay más vida plena que la vida concreta, la vida de cada uno, la mía, la de cada cual. “No hay vida en abstracto” (V, 93) dice en otro de sus escritos de modo terminante.

También ha de ser integral. Esto ha de entenderse en el sentido de una concepción no elementalista, que no divida la psique en átomos –por ejemplo, las sensaciones– ni en funciones aisladas y diversas. Con toda energía hallamos dicho esto también en *El Espectador*: “yo creo superada en principio por la ciencia actual esa propensión mecanicista, y me parece más fecunda una teoría psicológica que no atomiza la conciencia explicándola como mero resultado de asociaciones y disociaciones entre elementos sueltos”. Y añade: “Vamos, en psicología como en biología general, a intentar el ensayo opuesto: partir del todo psíquico para explicar sus partes. No son las sensaciones –los átomos psíquicos– quienes pueden aclarar la estructura de la persona, sino viceversa: cada sensación es una especificación del Todo psíquico” (II, 567).

En buena medida, esas ideas se corresponden estrechamente con su conocida y manifiesta afinidad con las tesis de la Psicología de la *Gestalt*. Ésta había hecho famosa su tesis de que “el todo es más que la suma de sus partes”, y que había de ser desde la totalidad de la vivencia psíquica como se había de plantear el sentido de sus contenidos y elementos integrantes. Prueba evidente de tal afinidad la tenemos en la edición del libro de K. Koffka *Bases de la evo-*

*lución psíquica*, en Revista de Occidente (1926), o en el comentario a las conferencias de W. Köhler en España sobre las experiencias realizadas con chimpancés en Tenerife (IV, 170-174). Por otro lado, adviértase que la idea de que habría siempre que hacer un análisis *top-down* de los procesos psíquicos, yendo de la totalidad concreta para llegar a los elementos, era también una tesis central en el pensamiento de Dilthey, que le era sumamente afín, y que aparecía prolongado en buena medida en la obra de Spranger, hecha traducir y editar por Ortega en español.

La tercera característica es que ha de ser una psicología dinámica. Porque “cada uno de nosotros es ante todo una fuerza vital”, y la vitalidad, o “alma corporal”, será “el plinto de la estatua espiritual, la raíz del árbol consciente” (II, 568). Es una concepción del psiquismo organizado en “estratos” (*Schichtentheorie*), del que éste sería el más básico sobre el que reposarían los superiores. Esa fuerza vital choca con el mundo real, que resiste, y que aparece así como algo esencialmente resistente. Ortega habla en múltiples ocasiones de la realidad como lo resistente, una tesis que ya hallamos antes en figuras como Dilthey, y como Maine de Biran, y que, por otro lado, permite comprender las afinidades, limitadas pero positivas, que iba a mantener con la psicología dinámica de Freud, y también de Adler, que es lo que aquí interesa.

Ese dinamismo vital tiene un carácter singular: hay que actuar, hay que hacer algo, porque la vida “nos es dada vacía”, carente de ese sistema operativo que es el instinto o la “naturaleza” del animal y que da a éste una conducta prefijada y estructurada, ante sus diversas situaciones. En cambio, “el hombre tiene que inventarse sus quehaceres u ocupaciones”, de suerte que “existir se convierte para el hombre en una faena poética...: inventar a su existencia un argumento...” (VI, 271-272). Ahí está el núcleo de su esencial libertad. A esa libertad ha de darle un argumento, con sus correspondientes metas o fines desde las que habrá que tratar de entenderle, pues sólo desde esos fines o metas cobra la vida un sentido para cada uno.

En esa tarea de invención de sí mismo, cada uno comienza por aprovechar la interacción con las otras personas, los otros yoes, y los modelos que ahí encuentra. Se le presentan innumerables formas de ser persona, y hay que decidir la figura de la propia vida, desde la que las sucesivas etapas o pasos cobran sentido.

La vida elegida tiene una cierta figura de totalidad. Como gustó de decir en alguna conferencia: “Sean cuales fueren los motivos que les han movido, siempre consistirán en que han decidido ustedes hacer esto ahora –venir aquí, ser mis oyentes– porque piensan mañana hacer y ser tal otra cosa y esto, a su vez, porque para pasado mañana u otro día, premeditan otro hacer y otro ser, y así sucesivamente, con más o menos claridad y precisión, han anticipado ustedes

para decidir lo que iban a hacer esta tarde la línea entera de su vida tal y como hoy se presenta ante ustedes. Por eso, porque tenía sentido como eslabón en la cadena de su vida integral, han decidido este hacer que es oírme ahora. Queramos o no, decidir un acto implica para el hombre hallar la justificación de él ante su propio espíritu y esta justificación consiste en ver que este acto nuestro es un buen medio para lograr otro que aparece como fin de aquél, pero este otro, a su vez, es medio para otro, y así hasta el último que podemos anticipar.” (VI, 465).

De lo contrario, será la elección inconsistente, carente de fundamentación, al menos de toda fundamentación que no sea el mero capricho. Y el capricho en este tema lleva aneja la inautenticidad:

La vida es quehacer y la verdad de la vida, es decir, la vida auténtica de cada cual consistirá en hacer lo que hay que hacer y evitar el hacer cualquier cosa. Para mí un hombre vale en la medida que la serie de sus actos sea necesaria y no caprichosa (V, 86).

Frente al abanico mayor o menor de posibilidades en que la vida consiste, surgen dos actitudes extremas: la propia de la vida auténtica, que es la estrictamente propia de cada cual y llena de sentido para él, o la inauténtica, que haría de cada existencia la vida de “cualquiera”, esto es, una vida despersonalizada, traída y llevada por los impulsos del azar.

Los motivos que mueven a los hombres son diversos; pero en todo caso para Ortega la reducción de la motivación a la sexualidad –el “pansexualismo”, desde el que fue desde muy pronto interpretada la obra freudiana–, iba a representar una “grotesca ampliación de la génesis sexual a toda la vida de la conciencia” (II, 247 n.). Al entender la vida como una fuerza o un dinamismo originario, esa vida, dirá Ortega, “nos aparece siempre como un esfuerzo”, una tensión ejercida sobre el contorno. Se trata de una fuerza, de un esfuerzo, de una tensión de autorrealización. Lo interesante es que ese esfuerzo podrá ser hecho “por la simple delectación de hacerlo”, o bien como respuesta a una necesidad. En este contexto, con frecuencia recordará y citará el pensamiento de Goethe: “es el canto que canta la garganta el pago más gentil para el que canta” (II, 707). Al hacerlo, anticipaba finamente algunas tesis muy posteriores del psicólogo humanista Abraham Maslow, que vino a distinguir entre la motivación ligada a un déficit orgánico o psíquico frente a aquella otra nacida de la exuberancia y la originalidad creativas. Y ese despliegue de la propia potencia, que lleva anexo “el premio mejor”, en ningún caso se reduce a contenidos sexuales, sino a la propia autoafirmación y al despliegue creativo propio e irreductible de cada persona.

## Una primera coincidencia con Adler

Es bien sabido que en el desarrollo de la psicología dinámica, Adler es uno de los más notables pioneros que se sintieron atraídos por la visión del hombre como ser dinámico, que proclamaba la obra freudiana. Ésta ofrecía la idea de un ser constituido por un impulso, que busca satisfacer (principio de placer), y que ha de ajustarse a las condiciones y limitaciones de lo real (principio de realidad). Ese ajuste, si bien genera una adaptación consciente al mundo (conciencia), mantiene en las profundidades del inconsciente las raíces de esos impulsos, y aquellos otros cuya posible aparición generaría dolor y son por ello censurados, y se mantienen como origen de conflictos que pueden alcanzar a perturbar la vida consciente. El fondo de ese mundo impulsivo freudiano es instintivo, busca el automantenimiento, y en una dimensión esencial, se manifiesta como impulso sexual. En esas raíces sexuales encuentran su origen innumerables formas de patología psíquica. Sólo la superación del conflicto o conflictos latentes puede devolver al individuo a una existencia normal.

Adler por su parte halló que el conflicto radical surgía del enfrentamiento del sujeto con un mundo otro y en muchos casos hostil, y de resultados del cual nacía una autovaloración del sujeto, basada en la previa eficacia o ineficacia de sus respuestas. A partir del estudio de ciertos casos patológicos, singularmente las minusvalías o taras orgánicas, que generaban un proceso neurótico en quien las padecía y se sentía incapaz de dominarlas, fue ampliando esa visión del sujeto como ser activo. Lo veía esencialmente influido por su propia imagen y autoestima, y movido, por distintos caminos, a lograr la superación de la deficiencia, bien mediante la directa respuesta con éxito, o mediante los rodeos y suplantaciones, que buscan una compensación sustitutoria. En todo este proceso, la autoestima viene a ocupar el lugar central que antes tenía la libido freudiana.

Cada individuo ha de hallar su modo de enfrentar los problemas; ha de construir su propio "estilo vital". La finalidad de la psicología no será otra que el análisis de los modos posibles de surgir y superar los conflictos que asedian al ego con el mundo en torno. En esa ordenación de la vida, todos sus elementos cobran un "sentido", de suerte que toda vida, a última hora, está gobernada por el sentido, que incluye no sólo la meta vital sino las formas metódicas de resolución de los retos y dificultades. De ahí que lo importante para Adler sea el uso de los medios y recursos (una "psicología del uso") más que la simple posesión de facultades o habilidades (Adler, 1979, 86; Ansbacher y Ansbacher, 1964, 205).

Precisamente uno de los casos más notorios de deficiencia en el uso de los recursos, por parte de un individuo, aparece en el desarrollo de lo que se ha venido a llamar "el niño mimado".

## El niño mimado

Sucede que en la adquisición de los recursos con que enfrentar los problemas, la sociedad es el instrumento o recurso básico de que el individuo puede echar mano. En su nivel inicial, es el entorno familiar el que ayuda, protege –y en ocasiones estimula y reta–; en su seno surgen afectos básicos. La protección puede ser de tal naturaleza que incite al individuo a no salir al mundo exterior, y le empuje a permanecer encerrado en su círculo de infancia. La sobreprotección familiar al niño conduce, en innumerables casos, al surgimiento de un individuo neurótico, incapaz de afrontar el mundo adulto al que habría de ajustarse.

El niño mimado, así, tendería a perseverar en un mundo privado, holgado y familiar, dominado por un temor al choque con la realidad externa a ese círculo íntimo. En cambio, el ser “normal” habría llegado a asumir valores y modos de acción comunes a la sociedad en que se inserta, y con ello habría incorporado a su marco de valores y normas un factor clave de comunidad. Como dice en un cierto texto, “El sentimiento de inferioridad, la tendencia hacia la superación y el sentimiento de comunidad, son los pilares básicos de la investigación psicológicoindividual” (Adler, 1935, 30).

Para él, el “niño mimado” resultaba una buena figura o modelo para entender la personalidad neurótica. Se trata de un ser para el cual el mundo que le ha rodeado en su infancia ha sido todo facilidad, sin resistirse a capricho suyo alguno, de manera que la madre, generalmente pieza clave en la creación de esa atmósfera artificial, ha creado una situación que el niño va a vivir con “pro-pensión a desarrollarse en un sentido de parasitismo (explotación), esperándolo todo de los demás” (Adler, 1935, 125). Y añade: “deseará poner a todo el mundo a su servicio” (*ibid.*, 126). Esa pretensión por fuerza choca cuando se aplica a personas del mundo exterior al círculo de intimidad, y que por tanto no se sienten impulsadas a ceder a las exigencias que el niño les presenta. Ese niño criado en un espacio lleno de afecto consentidor, que a nada se opone ni nada rechaza, adquiere así una “manía de oprimir a todo el mundo” (*idem*). Lo que sucede es que el mundo normal y real, en que el niño, al desarrollarse, habría de incorporarse, y al que debería adaptarse, no se presta a tales demandas, y éstas resultan infructuosas, fallidas. A partir de ese choque con la realidad, y dado que ésta no se pliega, el niño mimado inicia la retirada, “antes o después de haber sufrido la correspondiente derrota” (*idem*). El resultado es un alejamiento del mundo, un enquistamiento en el pequeño mundo de la intimidad acogedora, y una vida emocionalmente alterada. “Como una persona que viviera continuamente en país enemigo, mostrará hipersensibilidad, impaciencia, falta de constancia, inclinación a explosiones afectivas, y una manera de ser ávida y avara” (*idem*).

Por otro lado, el niño acaba por transferir al mundo externo las actitudes y modos que emplea en su mundo familiar. Llega a creerse con derecho a reclamar con impertinencia lo que los demás no tienen por qué concederle, y en lugar de vivir orientado a la colaboración social, y asumir una comunidad de intereses y valores, se refugia en un “estilo vital” anómalo, patológico, en perpetuo choque emocional con lo que es el mundo real que le rodea.

En la comunidad se combinan, enfrentan y conciertan los distintos proyectos y pretensiones, y con ello, el fortalecimiento de cada autoestima está ligado a una consolidación, mayor o menor, de la “voluntad de poder” que ya señalara Nietzsche como núcleo de la persona (Ansbacher y Ansbacher, 1964, 111).

En realidad, ese poder va ligado al hecho de ser la vida una realidad dinámica en despliegue o desarrollo (“vivir quiere decir desenvolverse”, Adler, 1935, 227), y por ello mismo, orientada hacia alguna meta y dotada de un cierto “estilo de vida” que es “el movimiento consistente hacia una meta” (Ansbacher y Ansbacher, 1964, 173).

Es visible en todo esto la coincidencia que aparece entre estos dos pensadores. Dinamismo, proyectividad, autoestimación, autorrealización, orientación a la vida, concreción sobre la totalidad, son notas que muestran esa convergencia. Pero aún hay más.

En efecto, el tema del “niño mimado” (*pampered child*) también aparece en la obra orteguiana. Podemos verlo como un nuevo elemento concreto que explicita la relación entre ambas doctrinas.

En la obra orteguiana, este tema surge en el contexto de sus reflexiones sobre el “hombre masa”, en su obra central de *La rebelión de las masas*. En este estudio, Ortega se planteó, entre otras cosas, el describir el tipo humano que creía hallar dominando en las sociedades contemporáneas —en 1930, nótese bien—, y que denominó “hombre masa” (Carpintero, 1984). Y lo interesante es que allí declara, abiertamente, que el esquema del “niño mimado” sirve “como una cuadrícula para mirar a su través el alma de las masas actuales” (IV, 408).

Bastaría esta comparación para darse cuenta de que el tema que el filósofo se traía entre manos en aquel libro no se refería a clases sociales altas o bajas, ni a las masas sociales protagonistas de los “movimientos de masas”, sino que buscaba la descripción de un tipo peculiar de personalidad, la de un ser inerte y no creativo, imitador y despersonalizado, que en su opinión estaba llenando las sociedades occidentales de los años 30, y estaba muy lejos de aquel otro sujeto individualizado, activo, creador, que va movido por motivos y proyectos y vive desde sí como un ser auténtico.

Este estudio recoge rasgos del niño mimado muy semejantes a los adlerianos. Se lo ve, efectivamente, como un ser al que se le han permitido todos sus deseos, en un proceso de expansión sin freno, en que ha terminado por creer

que no debe nada a nadie, ni ha de cumplir ningún deber en compensación de todos los beneficios que ha obtenido. Le caracteriza, sobre todo, una “radical ingratitud” (*idem*). No se trata en este esquema de un niño cuya madre le malcria, sino de un niño que es educado en el seno de una sociedad que posee recursos, pero no impone normas, ni cree en los valores de la gratitud, del respeto, de la disciplina. Ciertamente, éste no es un ser neurótico, pero está muy cerca de ser un psicópata, en cuanto que no ha sido condicionado ni ha adquirido unas normas de disciplina ni unas reglas de conducta, y a todo ello une la carencia de un sentido de comunidad y de disciplina. Y hasta aquí las semejanzas y coincidencias.

### Psicologías del uso y naturaleza humana

Hay otra honda semejanza entre ambos pensadores, en relación con el problema de la naturaleza humana, que se plantea al hilo de la cuestión de las supuestas “facultades” psíquicas. Tradicionalmente se pensaba que éstas serían, en principio, dotes o capacidades que el sujeto posee como parte integrante de lo que sería su “naturaleza”, y de las que podría disponer para resolver las dificultades que le plantea la existencia. Serían su haber psicológico, y su reconocimiento vendría a constituir una “psicología del haber” fundada en una aceptación de una cierta “naturaleza” psíquica.

Resulta en cambio que ambos autores, cada uno a su modo, vinieron a rechazar el nativismo ínsito en esa doctrina, para declararse a favor de una concepción menos esencialista y más abierta a la condición autoconstructiva de la actividad del sujeto. Éste se iría determinando en su propio proceso en contacto con la situación.

Ortega sostuvo una conocida tesis radical, según la cual el ser del hombre no es una sustancia o naturaleza, sino que consiste en drama, en dinamismo: el drama de su vida. “El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama –su vida, un puro y universal acontecimiento” (VI, 64). Ni siquiera se trata de “dotes fijas”. Por ejemplo, reflexionando sobre la realidad del pensamiento, sostuvo que es una actividad que pone en contacto al hombre con lo real, y permite saber a qué atenerse. Sin embargo, el “quehacer” que éste representa puede llegar a cumplirse mediante múltiples operaciones. Así llega a decir, en *La idea de principio en Leibniz*, que “para los negros de África filosofar es bailar” (IX, 1131), porque es esa actividad la que a ellos les pone en relación con el ser trascendente, y de algún modo les da el saber que necesitan para estar seguros en su obrar.

En lugar de encontrarnos ante una psicología de las “dotes”, estamos ante otra bien distinta que ve el pensar como una “instrumentalidad” adquirida –obviamente por aprendizaje, incluso por aprendizaje de ensayo y error en muchos casos, y desde un determinado horizonte de creencias históricas. Antes que ser naturaleza, el hombre en realidad es historia.

¿Y qué sucede en el caso de Adler? Pues que también él se declara en favor de una psicología del “uso” (*Gebrauchpsychologie*) en vez de una psicología de la “posesión” (*Besitzpsychologie*). “La dirección y la utilización dirigida de los instintos, e impulsos, así como de las impresiones del medio y de la educación, son obra artística del niño y no pueden ser comprendidos en el sentido de una «psicología de la posesión», sino sólo en el de una psicología del uso” (Ansbacher y Ansbacher, 1964, 105). Es decir, el sentido de los impulsos que mueven a la acción no vendrá dado por un “mecanismo” o estructura que pertenezca y le haya sido dado al sujeto de modo innato, sino que se configura y dispone desde las acciones que un genérico sistema de respuesta pondrá en marcha y que se irá reorganizando a partir de sus resultados. “Nosotros nos determinamos a nosotros mismos mediante los sentidos que damos a las situaciones” (Ansbacher y Ansbacher, 1964, 208). La Psicología individual enfatiza la apropiación creativa de las experiencias, y por eso, “cualquiera puede lograr cualquier cosa” (*ibid.*, 400). Precisamente porque no están fijadas todas las piezas del mecanismo es por lo que se abre un margen a la innovación y creatividad, y nadie tiene ni el rumbo ni el techo marcados.

Ambas posiciones, pues, en mayor o menor grado, cuestionan la idea de la naturaleza humana, y ponen el acento en la flexibilidad operativa, y la dimensión creativa e innovadora de la conducta del sujeto humano, justamente debida al hecho de que en él no es tanto la herencia, sino el aprendizaje, el factor que construye la personalidad en continuo contacto con la realidad.

Ambas, ciertamente, se ajustaban plenamente al contexto de su época, a la cultura occidental de entreguerras, cuando un amplio sector de investigadores del comportamiento, entre los que habría también que incluir al conductista J. B. Watson y a otros pensadores empiristas, buscaban dar explicaciones de la conducta en términos de entrenamiento y aprendizaje (Watson, 1961, 100).

## El lugar de la autoestima

En un conocido estudio sobre *Los sentimientos de inferioridad*, Oliver Brachfeld, el mencionado discípulo de Adler, insiste en la proximidad intelectual entre Ortega y su maestro, en relación con el punto preciso de la autoestima y los sentimientos de inferioridad.

Toma para ello como base el ensayo orteguiano “Para una topografía de la soberbia española”, que apareció en 1923 en la *Revista de Occidente*. Allí, a cuenta del análisis de la pasión de la soberbia, formula su tesis de la existencia permanente en cada sujeto de un sistema de estimaciones que establece automáticamente –por tanto, en la mayoría de los casos, de un modo inconsciente– la posición jerárquica relativa en que los demás sujetos se hallan en relación a nosotros mismos.

Escribe:

“en el último fondo de nuestra persona llevamos, sin sospecharlo, un complicadísimo balance estimativo. No hay persona de nuestro contorno social que no esté en él inscrita juntamente con el logaritmo de su relación jerárquica con nosotros. Por lo visto, apenas sabemos de un prójimo, comienza tácitamente a funcionar la íntima oficina: sopesa el valor de aquél y decide si vale más, igual o menos que nuestra persona” (V, 176).

Ese mecanismo de estimación, prosigue, es el responsable de la puesta en marcha de los sentimientos de soberbia, o bien de humilde reconocimiento de una posición secundaria o subalterna en relación a aquellos otros con que nos comparamos. Ahora bien, éste es también el mecanismo que, a juicio de Oliver Brachfeld, toma Adler como pieza central en su sistema, al hacer de la inferioridad y la dependencia de la cría respecto de los otros un factor directivo de la existencia. Éste estaría operando a lo largo del desarrollo, y esencialmente vinculado a la capacidad mayor o menor de ajustarse socialmente a fines y metas colectivos. Del éxito social que se logre, en definitiva, viene a nacer el sentimiento y magnitud del propio valor (Ansbacher y Ansbacher, 1964, 155).

En ambos casos, hallamos un proceso autoevaluativo que determina la percepción subjetiva de un determinado “nivel” de competencia y valor. “Ese sentimiento del nivel –dice Oliver Brachfeld– es el que da lugar a los sentimientos de inferioridad”. Y añade: “discurriendo sobre el tema, Ortega llega al mismo resultado [...] que la escuela adleriana” (Oliver Brachfeld, 1944, 389). Ambos sistemas muestran también por ahí su dependencia o coincidencia con las doctrinas afirmadoras del lugar central del valor en la vida humana, como son las de un Nietzsche o un Scheler.

La preeminencia de la función autoevaluativa va ligada, en ambos casos, a una afirmación enérgica de la construcción social de la personalidad individual. Y con ello, de su radical historicidad.

## La sociedad y el poder. La dinámica generacional

Todavía cabría considerar algún otro aspecto del pensamiento orteguiano que me parece que guarda alguna relación, más o menos directa, con la visión dinámica adleriana de la realidad social. Me refiero a la dinámica generacional.

Se trata de una cuestión central en su pensamiento. Como es notorio, la teoría de las generaciones viene nada menos que a hacer posible un “galileismo” en la historia, y con ello un cierto apriorismo que robustezca su dimensión científica. Ésta es la cuestión central que plantea en su *En torno a Galileo* (VI, 367 y ss.). En la medida en que los individuos de una sociedad adquieren determinadas características comunes por su pertenencia a una determinada generación, a un cierto nivel en el tiempo histórico, resultará posible un apriorismo categorial en el estudio del devenir social. En efecto, la cuadrícula generacional vendría a aportar el esquema formal genérico dentro del que habría luego que inscribir las vidas singulares. Las generaciones, nótese bien, hacen posible así una verdadera ciencia de la historia.

Ahora bien, ese apriorismo viene dado porque el individuo adquiere un sentido de comunalidad que le sitúa en su grupo colectivo temporal correspondiente. Esa comunalidad no es sólo de contenidos “materiales” –experiencias compartidas, modas sociales, noticias y eventos presenciados a una cierta y semejante altura de la edad–, sino que, por encima de todo ello, la dinámica de las generaciones está esencialmente referida a la dimensión básica del poder social. La pertenencia a una generación no sólo marca al individuo con ciertas vivencias comunes, sino que lo sitúa dentro de un sistema relacional de dominio y poder social, por el cual, o bien se halla situado en el ejercicio de ese poder, o se moviliza juvenilmente para conquistarlo, o procura conservar los restos que de él le queden tras sufrir el derribo y desalojo llevado a cabo por la generación siguiente cuando llega al poder. Se trata de una dinámica de poder, de búsqueda, logro y sustitución en el ejercicio del dominio social, en que las generaciones se suceden, y en ella, inevitablemente, se ven sumidos los individuos, con todas las particularidades que cada caso individual lleva siempre consigo.

La contemplación de la dinámica social como dinámica de poder, mantiene hondas relaciones de analogía con las ideas adlerianas. El acento sobre el peso de la dimensión social de la vida humana le llevaría en ocasiones a Adler a decir que “La comunidad [...] eternamente nos llama, nos atrae y nos muestra el camino a seguir” (Bottome, 1952, 263); pero ese factor normativo no puede separarse de la interpretación dinámica general de la vida, que busca ir desde la insuficiencia o minusvalía al dominio y superación, no sólo en el plano individual sino también en el social. “En la psicología del grupo, tenemos ante todo

que contar con un esfuerzo por superar una situación de minusvalía (*a minus-situation*)” (cit. en Ansbacher y Ansbacher, 1964, 448). De esta suerte, la psicología de la vida social habría de combinar una clara construcción de una comunidad de sentimiento (*Gemeinschaftsgefühl*) con un proceso de aspiración y búsqueda del poder, como vía para superar aquella situación de “minusvalía” de carácter estructural, que afecta a todo grupo social que inicia su existencia histórica, y se encuentra bajo la dominación de “sus mayores”, esto es, de la generación precedente.

Es ésta, a mi juicio, una interesante similitud. Ciertamente, la sociología orteguiana no salió, por lo que sabemos, de las ideas adlerianas. Pero no cabe duda que, supuesto el interés que Ortega declaró tener acerca de las ideas del psiquiatra vienés, la visión de una dinámica de “agresión” y asalto al poder, y de comprensión de la convivencia desde el conflicto generacional, se combinaba bien con algunas de las ideas aquí mencionadas.

El interés por Adler atrajo en España a varios otros grupos intelectuales, dedicados unos a temas educativos –como Lorenzo Luzuriaga, o como Juan Jaen y José Peinado– o bien a otros jurídicos –como Luis Jiménez de Asúa, o Quintiliano Saldaña, entre otros– (Carpintero y Mestre, 1984). Tuvo como inmediata consecuencia matizar y modular el influjo inicialmente intenso del freudismo, potenciado por la edición que Ortega recomendó y apoyó. La diversa inspiración de esos sistemas por fuerza enriqueció las nacientes antropología y psicología de nuestro país.

Este capítulo, breve, de historia de las ideas, muestra cómo a través de Ortega, y de su enorme receptividad a las ideas novedosas de su tiempo, llegaron nuevos estímulos que mantuvieron a la sociedad española alerta a lo nuevo del tiempo y la cultura, durante unos años, antes del desastre representado por la guerra civil.

Y muestra también cómo, en su filosofía, encuentran eco muchas de las grandes ideas que hallamos arraigadas en la psicología y la antropología de nuestro tiempo. ●

*Fecha de recepción: 24/01/2012*

*Fecha de aceptación: 25/04/2012*

## ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADLER, A. (1935): *El sentido de la vida*. Barcelona: Miracle.
- (1936): *El problema del homosexualismo y otros estudios sexuales*. Barcelona: Apolo.
- (1975): *Conocimiento del hombre*, 6.ª ed. Madrid: Espasa Calpe (1.ª ed., 1931).
- (1979): *Superiority and social interest. A collection of later writings*, ed. de ANSBACHER, H. y ANSBACHER, R., 3.ª ed. New York: Norton.
- (1980): *Estudios sobre la inferioridad de los órganos*. Barcelona: Paidós.
- ANSBACHER, H. y ANSBACHER, R. (1964): *The Individual Psychology of Alfred Adler*. New York: Harper Torchbooks.
- BOTTOME, P. (1952): *Alfred Adler, apóstol de la libertad*. Barcelona: Miracle.
- CARPINTERO, H. (1984): "Ortega y su psicología del hombre-masa", en J. MARIAS, et al., *Un siglo de Ortega y Gasset*. Madrid: Editorial Mezquita, pp. 117-129.
- (2004): *Historia de la psicología en España*. Madrid: Pirámide.
- CARPINTERO, H. y MESTRE, M. V. (1984): *Freud en España*. Valencia: Promolibro.
- CARPINTERO, H., MIRANDA, E. y HERRERO, F. (2000): "Ortega y Germain. Una relación significativa en la influencia de Ortega en la reconstrucción de la psicología española de posguerra", *Revista de Estudios Orteguianos*, 1, pp. 67-94.
- EYSENCK, H. J. (1986): *Decline and fall of the Freudian Empire*. Harmondsworth: Penguin.
- GRÜNBAUM, A. (1984): *The foundations of psychoanalysis. A philosophical critique*. Berkeley: University California Press.
- MARIAS, J. (1983): Ortega. *Circunstancia y vocación*. Madrid: Alianza.
- MESTRE, M. V. y CARPINTERO, H. (1988): "Unas notas sobre la entrada de Adler en España", *Revista de Historia de la Psicología*, 1, pp. 47-64.
- OLIVER BRACHFELD, F. (1931): "Ortega y Gasset über Alfred Adler und über die Individualpsychologie", *International Zeitschrift für Individual Psychologie*, 9, pp. 139-140.
- (1936): "Prólogo", en A. ADLER, *El problema del homosexualismo y otros estudios sexuales*. Barcelona: Apolo.
- (1944): *Los sentimientos de inferioridad*. Barcelona: Apolo.
- (1952): "Adler y los destinos de la «Psicología del Individuo»", en P. BOTTOME, *Alfred Adler, apóstol de la libertad*. Barcelona: Miracle.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1971): "Adler's Psychology: Science of Living", *Journal of Individual Psychology*, 27(2), p. 134.
- (2004): *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- STERN, A. (1971): "Further considerations on Alfred Adler and Ortega y Gasset", *Journal of Individual Psychology*, 27(2), pp. 139-143.
- WALDMAN, R. (1971): "Convergence of concepts of Adler and Ortega y Gasset", *Journal of Individual Psychology*, 27(2), pp. 135-138.
- WATSON, J. B. (1961): *El conductismo*, 3.ª ed. Buenos Aires: Paidós.

## ADLER'S PSYCHOLOGY: SCIENCE OF LIVING<sup>1</sup> JOSÉ ORTEGA Y GASSET (1883-1955)

My views completely agree with those of Adler. I followed Adler's work from the beginning with great interest and have read all his books. Once a Spanish translation was discussed; but I had to travel and then nothing came of the matter and it was forgotten<sup>2</sup>.

You will probably know, if you have read my works, that I demanded from the start a dynamic and integral [holistic] conception of psychology, a self-consistent observation of the human psychic life, as I found it in Adler's psychology.

There is no doubt that the limitation of psychology to "elementaristic psychology", which considers only the *elements* of psychic life, was based on an error. Psychologist soon became aware of this and extended their studies to the *functions* of psychic life. For Külpe and his school psychic function was a reality. He did not realize that if one considers only the separate functions, one actually commits the same sacrilege as the elementarists.

The goal of a real psychology can only be to investigate the ultimate guiding lines of each individual life. The first basic condition is to start neither from elements nor from functions. What we need to know before anything else are *each man's vital goals*. How has he posited his goal, his life destinations? Only this can be our first question and our starting point. Only after we have solved this question may we go on and ask further questions. And only in this way are we capable of understanding also the partial phenomena of a psychic life and the meaning of all psychic contents.

Thus the three first and basic criteria psychology must meet are: it must be dynamic, it must be integral (aiming at consideration of the whole), and, what follows automatically from the first two preconditions, it must be concrete.

This attitude leads to a decisive step, which Adler has correctly recognized, namely, the discovery that psychology is not only the science of the psyche, but the science of living itself. The psyche is only one side of life, the apparatus through which one lives. Psychology must, however, beyond this, consider still something else, namely, the world toward which one lives (*el mundo hacia que se vive*). To live is to be occupied with the world, to turn towards the world.

<sup>1</sup> Interview by Oliver Brachfeld, in spanish, translated from the German version in *Int. Z. Indiv. Psychol.*, 1931, 9, 139-140.

<sup>2</sup> Since then, beginning with 1931, eight of Adler's books have been published in spanish.—Ed. note.

# Algunas relaciones entre literatura y filosofía en la obra de Ortega

Ángel Rubén Pérez Martínez

ORCID: 0000-0002-0584-3440

## Resumen

El siguiente trabajo es una aproximación a las relaciones entre los conceptos de filosofía y literatura en la obra orteguiana. Debido a los múltiples intereses de Ortega es común encontrar referencias literarias entre los hitos culturales que inspiran sus reflexiones. Ortega desarrolló una teoría de la literatura desde sus intereses filosóficos realizando distinciones, análisis y relacionando diversas áreas del discurso humanístico. Un trabajo donde se recogen algunas de estas semejanzas y diferencias resulta provechoso, teniendo como marco mayor y pendiente la definición de las mismas y el papel que la literatura supuso en el pensamiento orteguiano.

## Palabras clave

José Ortega y Gasset, filosofía del siglo XX, literatura, retórica, crítica literaria, teoría de la literatura

## Abstract

This work aims to charter the relation between philosophy and literature in José Ortega y Gasset's work. Due to his multiple interests, it is not rare to find literary references (among others) interwoven in Ortega's philosophical discourse. Moreover, it can be said that Ortega developed a literary theory based on his philosophical interests, making distinctions, analyzing and linking several areas of the humanities. It is certainly useful a work where these analogies and differences are mapped and pinpointed, but it should be noted that the definition of these links and the rôle that literature played in Ortega's thought remain untouched in this paper, waiting for further analysis.

## Keywords

José Ortega y Gasset, 20<sup>th</sup> century philosophy, literature, rhetoric, literary criticism, literary theory

**E**n los estudios sobre Ortega referentes a los temas de estilo y cuestiones filológicas se han tratado tangencialmente las relaciones entre las preocupaciones literarias de Ortega y su estilo filosófico<sup>1</sup>. Vale la pena dar una mirada a las intuiciones y señales que encontramos en el corpus orteguiano acerca de dichos vínculos. Este trabajo podría ser una forma de introducirnos a un trabajo más extenso que implicaría las definiciones de filosofía y literatura y el manejo de la palabra. A continuación presento una serie

<sup>1</sup> Como se puede observar en la bibliografía existen trabajos que tratan estos temas, pero ninguno que haya hecho las comparaciones de manera sistemática.

### Cómo citar este artículo:

Pérez Martínez, A. R. (2012). Some Connections Between Literature and Philosophy in Ortega's Work. *Revista de Estudios Ortegianos*, (24), 127-146.  
<https://doi.org/10.63487/reo.451>

Revista de  
Estudios Ortegianos  
Nº 24. 2012  
mayo-octubre



de menciones y señales agrupadas en el marco de semejanzas y diferencias trabajadas según edición de las *Obras completas* de la Revista de Occidente y Alianza Editorial.

Las conexiones entre filosofía y literatura en el pensamiento orteguiano son relaciones conceptuales que dependen de las numerosas menciones a las mismas en la obra orteguiana. Por ello una recopilación depende en gran medida de una lectura atenta y detallada de la misma. Esta, como otras lecturas, presenta las limitaciones de una sola perspectiva como diría el propio Ortega.

## 1. Semejanzas

### 1.1. El trémolo metafísico

La filosofía parte de la reflexión existencial sobre lo que sucede a nuestro alrededor. Desde una teoría sobre las preferencias del lector, Ortega se aproxima la literatura:

Cuando hemos leído ya mucha literatura y algunas heridas en el corazón nos han hecho incompatibles con la retórica, empezamos a no interesarnos más que en aquellas obras donde llega a nosotros gemebunda o riente la emoción que en el autor suscita la existencia. Y llamamos retórico, en el mal sentido de la palabra, a todo libro en cuyo fondo no resuene ese trémolo metafísico<sup>2</sup>.

La literatura es *Lebensspuren* (huellas de vida) como señala Ortega inspirándose en Goethe<sup>3</sup>. Se nutre de ellas y por esta razón entra en contacto con la vida misma. Es expresión de ella. Una literatura que no contenga en sí este latir vital se vuelve una literatura en decadencia<sup>4</sup> alejada de los intereses humanos y alzada tan sólo por un virtuosismo artificial. Este trémolo metafísico es la emoción propia de lo humano. Aquello que lleva a plantear las cosas de determinada manera.

En relación a la filosofía sucede algo análogo. Cuando Ortega analiza la actitud de Parménides, dirá que “usa el poema mitológico-místico sin creer ya en él, como mero instrumento de expresión, en suma, como vocabulario”<sup>5</sup>, Parménides utiliza la retórica y a la poética, los “*genera dicendi* –las maneras como

<sup>2</sup> Ver *Oc83*, II, 74.

<sup>3</sup> Acerca del término *Lebensspuren* el propio Goethe lo menciona como sinónimo de su obra literaria en el prólogo de sus obras completas.

<sup>4</sup> *Oc83*, I, 47.

<sup>5</sup> *Oc83*, IX, 400.

se pueden decir las cosas que queremos decir—<sup>6</sup>, la aplicación de la poesía a la filosofía es “una *necesidad estilística*. No es un capricho”<sup>7</sup>, y para hablar de las razones nos dirá Ortega:

Estilo es la deformación de la lengua común por motivos especiales que tiene el habla. Y el motivo más frecuente de la estilización es la emoción. Esta manipula la lengua tibia e insípida habitual hasta lograr que se caliente y afile y reverbere y se estremezca. Parménides no va sólo a decirnos sus averiguaciones, sino que éstas —ya veremos cuán justificadamente— le habrían producido una sorpresa tal, una emoción tan exaltada que tenían para él un valor místico<sup>8</sup>.

La emoción filosófica es producida por aquel súbito descubrimiento de un mundo hasta entonces desconocido. Emoción que tiene un paralelo ante ese “contarnos algo que nadie nos había contado”<sup>9</sup> del poeta, y es que “tal es la misteriosa paradoja que yace en el fondo de toda emoción literaria”<sup>10</sup>. Así el poeta y el filósofo viven la emoción de penetrar en lo misterioso de la existencia y darlo a conocer, lo cual es una relación en virtud de la exploración que los dos realizan en la vida misma.

Este trémolo metafísico se da, pues, en aquellos que buscan los fundamentos de la existencia. “Hace realmente metafísica el que se encuentra con la necesidad inexorable de hacerla, de buscar una realidad a su vida”<sup>11</sup>. Para ello debe partir en la aprehensión de las metafísicas ya desarrolladas y en la tarea de hacer la suya propia.

## 1.2. Lirismo

La filosofía ha de valerse de recursos líricos para poder expresar aquello contenido en ella. Lo ha de hacer porque el medio de expresión —la lengua— es de por sí “gesto, melodía, por tanto lirismo”<sup>12</sup>. El lirismo está vinculado a la emoción estética: es una proyección de ella, “de la tonalidad general de nuestros sentimientos”<sup>13</sup>. Esto supone que el filósofo no sólo ha de escribir con eficacia técnica, sino también con el corazón, de manera que presente su filosofía no sólo razonada; también vivida. Ortega describirá el lirismo así:

<sup>6</sup> *Idem.*

<sup>7</sup> *Idem.*

<sup>8</sup> *Oc83*, IX, 400-401.

<sup>9</sup> *Oc83*, III, 16.

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 16-17.

<sup>11</sup> *Oc83*, V, 178.

<sup>12</sup> *Oc83*, IX, 762.

<sup>13</sup> *Oc83*, I, 390.

El lirismo es la cosa más delicada del mundo. Supone una innata capacidad para lanzar al universo lo íntimo de nuestra persona. Mas, por lo mismo, es preciso que esta intimidad sea apta para semejante ostentación. Un ser cuyo secreto personal tenga más o menos carácter privado producirá una lírica trivial y prosaica. Hace falta que el último núcleo de nuestra persona sea de suyo como impersonal y esté, desde luego, constituido por materias trascendentes<sup>14</sup>.

La aproximación de Ortega en torno a la filosofía se aleja de algunos de los prejuicios actuales acerca de la materia: “yo prefiero que se acerque el curioso a la filosofía sin tomarla muy en serio, antes bien, con el temple de espíritu que lleva al ejercitar un deporte y ocuparse de un juego”<sup>15</sup>. Lo cual no quiere decir que no se tome en serio a la filosofía pues “si bien tiene un carácter intensamente dramático y patético, a ser teoría y mera combinación de ideas, su índole propia es jovial como corresponde a un juego”<sup>16</sup>. Y para ello el recurso lírico no sólo es válido sino necesario. Él parte de la vida misma, como nos dirá el filósofo:

Pero ahora es preciso más: recobrada la salud estética de las palabras, que es su capacidad ilimitada de expresión, salvado el cuerpo del verso, hace falta resucitar su alma lírica. Y el alma del verso es el alma del hombre que lo va componiendo. Y este alma no puede a su vez consistir en una estratificación de palabras, de metáforas, de ritmos. Tiene que ser un lugar por donde dé su aliento el universo, respiradero de la vida esencial, *spiraculum vitae*, como decían los místicos alemanes<sup>17</sup>.

La exageración del lirismo hace el estilo en algunos casos tan barroco que pudiera perderse del fondo de las cosas. En relación a ello es posible hablar de una ausencia de intencionalidad esencial desde una perspectiva tomista.

### 1.3. El ambiente estelar, la claridad

El elemento de la elevación de la vida hacia las cumbres es, para Ortega, constitutivo de la literatura. Pero se trata aquí no de una elevación gratuita o meramente lírica, se trata de aspirar a las alturas para que, por medio de la creación humana, nos llegue la claridad.

<sup>14</sup> *Oc83*, IV, 432-433.

<sup>15</sup> *Oc83*, VIII, 305.

<sup>16</sup> *Oc83*, VII, 347.

<sup>17</sup> *Oc83*, IV, 571.

Hay en los grandes estilos como un ambiente estelar o de alta sierra en que la vida se refracta vencida y superada, transida de claridad. El artista no se ha limitado a dar versos como flores en marzo el almendro: se ha levantado sobre sí mismo, sobre su espontaneidad vital; se ha cernido en majestuosos giros aguilieños sobre su propio corazón y la existencia en derredor. A través de sus ritmos, de sus armonías de color y de línea, de sus percepciones y de sus sentimientos descubrimos en él un fuerte poder de reflexión, de meditación. Bajo las formas más diversas, todo grande estilo encierra un fulgor de mediodía y es serenidad vertida sobre las borrascas<sup>18</sup>.

Gracias a esta elevación, las cosas se ven más claras, se encuentran “transidas de claridad”<sup>19</sup>. Y esta elevación a la que debe llevar el ejercicio de la escritura es retomada por Ortega en otras oportunidades. Quizás debiéramos decir que buscó esta característica mediante su propio ejercicio escribiera de lo que escribiera, especialmente de filosofía, la cual era su profesión, siempre elevando con la pluma la mente hacia la claridad. Igual que el ala<sup>20</sup>, la misión de la pluma es la de “la lucha sin cuartel contra la pesadumbre”<sup>21</sup>. Ellas dos, “tienen en el universo este destino aviático, aerostático”<sup>22</sup>. Lo cual definirá la misión del que escribe:

Amigos, no tenemos escape. La misión del escritor, del bípedo con pluma, es la de elevar hacia lo alto todo lo inerte y pesado. Cuando el escritor no logra, o por lo menos, no procura hacer esto, ¡ah!, entonces el escritor no es escritor, porque entonces la pluma no es pluma, que es plomo<sup>23</sup>.

El tema de la claridad es una constante en la filosofía de Ortega, a tal punto que Julián Marías menciona que ella es la “condición misma de la filosofía”<sup>24</sup>. Ortega siempre buscó que su exposición teórica fuera clara, a pesar de las complicaciones intrínsecas que pudiera tener la disciplina misma. Hay unos versos de Goethe que Ortega menciona repetidas veces:

<sup>18</sup> *Oc83*, I, 359.

<sup>19</sup> *Idem*.

<sup>20</sup> Y aquí recuerda el ala en mención a la reflexión socrática sobre la misión de ésta: “levantar lo pesado”. Podemos encontrar esta idea en el *Fedro*, 246d. PLATÓN, *Fedro*. Madrid: Editorial Gredos, 1997, p. 347.

<sup>21</sup> *Oc83*, VI, 233.

<sup>22</sup> *Idem*.

<sup>23</sup> *Idem*.

<sup>24</sup> Julián MARIÁS, *Ortega. Circunstancia y vocación*, en *Obras completas*, vol. 9. Madrid: Revista de Occidente, 1982, p. 474.

*Ich bekenne mich zu dem Geschlecht,  
das aus dem Dunkeln ins Helle strebt,  
(Yo me confieso del linaje de esos  
que de lo oscuro hacia lo claro aspiran)*

Explica Ortega en sus *Meditaciones del Quijote* las distintas profundidades<sup>25</sup> de la realidad. La presencia misma de la profundidad obliga a pensar en varias dimensiones de claridad. Citémoslo:

Algunos hombres se niegan a reconocer la profundidad de algo porque exigen de lo profundo que se manifieste como lo superficial. No aceptando que haya varias especies de claridad, se atiende exclusivamente a la peculiar claridad de las superficies. No se advierte que es a lo profundo esencial el ocultarse detrás de la superficie y presentarse sólo a través de ella, latiendo bajo ella<sup>26</sup>.

Existen las claridades de las superficies y las claridades de las profundidades y la palabra surgirá como un medio de encuentro con esa claridad.

#### 1.4. La sensibilidad

Acerca de la metáfora Ortega nos dirá que ella muestra cómo se logra el “hacer de nuestros sentimientos medios de expresión, precisamente en lo que tienen de inexpressables”<sup>27</sup>, de tal manera que “el sentimiento es en el arte también signo, medio expresivo, no lo expresado, material para una nueva corporeidad *sui generis*”<sup>28</sup>. Esta nueva corporeidad hace que “cada poeta verdadero, cuantioso o exiguo, es, por tal razón, insustituible”<sup>29</sup>. El sentimiento es una base expresiva importante para la creación.

Y en esa línea, el lector ha de realizar un esfuerzo para descubrir lo que el autor ha querido poner en su obra. Ese esfuerzo de descubrir esta novedad cargada de sensibilidad trascendente aumenta el bagaje epistemológico y sentimental del lector.

<sup>25</sup> Podríamos señalar que el tema de las profundidades de las cuales habla aquí Ortega se yuxtaponen al de las cumbres sin perjuicio de la una contra la otra. Las profundidades son los niveles de la realidad, a la manera de las hojas de una cebolla, vamos penetrando en ella de circunstancia en circunstancia. El buscar las cumbres se relaciona a la manera de expresión del filósofo o literato, siempre en los lugares claros de las cimas expresivas.

<sup>26</sup> *Oc83*, I, 332.

<sup>27</sup> *Oc83*, VI, 262.

<sup>28</sup> *Idem*.

<sup>29</sup> *Oc83*, VI, 263.

Yo leo para aumentar mi corazón y no para tener el gusto de contemplar cómo las reglas de gramática se cumplen una vez más en las páginas del libro. Una *tendance à nouvelles perceptions* me hace exigir de todo hombre y de todo libro que sea algo nuevo para mí y muy otro que yo. Hable, pues, quien no sea capaz de más, sobre las faltas de sintaxis que en Baroja pululan. Yo tengo que hablar de la sobra de su espíritu, de su individual postura ante ese temblor ubicuo que llamamos la vida. Y no hallo cuál pueda ser la finalidad de la crítica literaria si no consiste en enseñar a leer los libros, adaptando los ojos del lector a la intención del autor<sup>30</sup>.

El tema de la percepción se halla implícito aquí. La percepción es para Ortega el acto “en que nos es dada la presencia de un objeto”<sup>31</sup>, ha de señalarse que la imagen interior es un “sustituto del ser ausente”<sup>32</sup>. Esta imagen es el sello del contacto con la realidad, y este contacto es la percepción. De tal manera, según Ortega el acto de leer es un acto epistemológico.

Mientras que la cultura intelectual progresaba en Occidente “se desatendía por completo el cultivo de otras zonas del ser humano que no son intelecto, cabeza; sobre todo, se dejaba a la deriva el corazón, flotando sin disciplina ni pulimento sobre el haz de la vida”<sup>33</sup>. Esta disfunción entre mente y corazón es grave, “mientras no se logre una nivelación de ambas potencias y el agudo pensar quede asegurado, garantizado por un fino sentir, la cultura estará en peligro de muerte”<sup>34</sup>.

Quizás sean estas preocupaciones muestras de por qué el método de aproximación a la realidad orteguiana tiene como uno de sus ejes el sentimiento. “Para descubrir la faz verídica de las cosas necesitamos, ante todo, regular nuestro punto de vista sentimental”<sup>35</sup>. El sentimiento parece ser algo inservible en relación a lo externo, sin embargo “de clara eficacia si se mira hacia el centro íntimo de la vida. Porque, en resolución, ese pulso vital de que antes hablaba se nutre, potencia y regula a sí mismo por medio de emanaciones sentimentales”<sup>36</sup>.

Es el entusiasmo ardiente ráfaga íntima que cruza nuestro paisaje psíquico con todo el dinamismo exaltador de una primavera momentánea. Las porciones de la psique, que acaso estaban entumecidas y como solidificadas, vuelven

<sup>30</sup> *Oc*83, II, 77.

<sup>31</sup> *Ibid*, p. 66.

<sup>32</sup> *Oc*83, VI, 155.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 149.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 149-150.

<sup>35</sup> *Idem*.

<sup>36</sup> *Oc*83, IV, 80-83.

a licuarse y fluir bajo el nuevo calor. Nos parece haber perdido peso, nos sentimos capaces de todo, e, inertes un momento antes, advertimos con sorpresa en nosotros una súbita posibilidad de heroísmo<sup>37</sup>.

Y este heroísmo es aquel que permite enfrentar las grandes cuestiones de la vida. Aquellas que aparentemente –y a lo mejor– tienen un carácter insoluble, aquellas que nos producen asombro, y de las cuales vemos algunos visos de misterios.

### 1.5. La amplitud

Este saber global que comprende la vida toda es una de las inquietudes que vive Ortega. La ciencia no le basta, y la filosofía es una respuesta mucho más clara a sus interrogantes y anhelos de comprensión. La intelección primera es la filosofía; de ella se derivan los demás modos de conocimiento:

las ciencias, las técnicas de todo orden son particularizaciones de él y claro está, en la medida en que son restricciones de la patética curiosidad inicial, son ya relativas cegueras. Por esto no basta que el hombre “domine una ciencia” para que trascienda de él ese aire de señorío. El científico no suele estar claro sobre el resto de su vida; un resto que es siempre el todo<sup>38</sup>.

La filosofía es la “la pura síntesis”<sup>39</sup> que busca abarcar un conocimiento total. No necesariamente erudito, pero sí amplio y profundo. A ello se refiere el filósofo cuando dice “dos y sólo dos son, por tanto, las notas que definen la filosofía en cuanto función permanente e idéntica de la vida humana a lo largo de su historia: la totalidad como tema y la autonomía como modo”<sup>40</sup>. Y para la cuestión que late en la mente y corazón de Ortega, las ciencias no bastan, ya que a fuer de específicas pierden esa amplitud, esa conciencia filosófica “total”<sup>41</sup> que se le hace necesaria.

La literatura coincide con la filosofía en esa perspectiva amplia. El punto de vista en ella “no es espacial, sino espiritual; es un ser humano, un yo”<sup>42</sup> que permite una extensión hacia todo lo que sea propio de lo humano. La literatura, los géneros literarios son “amplias vistas que se toman sobre las vertientes cardinales de lo humano”<sup>43</sup>.

<sup>37</sup> *Idem.*

<sup>38</sup> *Oc83*, VI, 351.

<sup>39</sup> *Oc83*, I, 317.

<sup>40</sup> *Oc83*, VI, 202.

<sup>41</sup> *Idem.*

<sup>42</sup> *Oc83*, IV, 388.

<sup>43</sup> *Oc83*, I, 366.

Esta vastedad cognoscitiva, o expresiva en el caso de la literatura, es la base desde dónde otear la cultura humana, entenderla y criticarla, en ello también encontramos una semejanza con la filosofía.

## 2. Elementos distintivos entre filosofía y literatura

Las distinciones entre literatura y filosofía nos muestran una clara definición de una y otra en el pensamiento orteguiano. También son expresión de que a lo largo de su vida Ortega indagó en sus peculiaridades fundamentales y se interesó por delinear sus naturalezas.

### 2.1. Lo expansivo y lo hermético

En “Guillermo Dilthey y la idea de la vida”, Ortega se encarga de diferenciar entre la expresión filosófica y la literaria. Encontramos una cita adecuada para nuestra investigación. Comienza diciendo acerca de la literatura que:

ésta es expansiva, vuelca sobre el lector, sobre el oyente todo su significado y, a veces, más de lo que propiamente significa. Claro es que no podría hacer esto si su sentido fuese demasiado rico y de una riqueza precisa<sup>44</sup>.

Expansión que está relacionada con la lírica, con la carga de sentimiento propia del literato, y que incluso –sucede– a veces sobreabunda la propia referencia. Hay para Ortega una cierta falta de concreción que caracteriza a la literatura por su carácter expansivo. La conceptualización filosófica es diferente, tiene como característica un hermetismo natural: “La expresión filosófica, en cambio, es hermética; aún en el caso más favorable, del pensador más claro, las puertecitas de la frase se cierran hacia el exterior”<sup>45</sup>. Esa cerrazón de la filosofía apunta a la precisión necesaria de toda ciencia, a la búsqueda del vocablo que cierna sobre la realidad la determinación que la aprehende, que la captura. Es de tal manera aislada la expresión filosófica que “para entenderla, irremediabilmente, hay que entrar en ella”<sup>46</sup>, merece una acción de exploración por parte del lector. Una especie de buceo epistemológico, a la filosofía hay que salir a buscarla, mientras que la literatura nos llama desde su desbordamiento expresivo. En esa dinámica de internamiento, de aprendizaje, dirá Ortega sobre la palabra filosófica:

<sup>44</sup> *Oc*83, VI, 169-170.

<sup>45</sup> *Idem*.

<sup>46</sup> *Idem*.

al estar dentro comprendemos el porqué de esa extraña condición aneja a la frase filosófica, que siendo frase y, por tanto, un decir, es al mismo tiempo, y mucho más que eso silencio y secreto. El pensar filosófico es sistema, y en un sistema cada concepto incluye a los demás<sup>47</sup>.

La frase filosófica es el eslabón de un sistema, dice y calla al mismo tiempo pues deja implícita una concepción anterior o una idea que la precede. El pensamiento llega a ser lógico por el ordenamiento de los conceptos, que son pensamientos acuñados, precisados<sup>48</sup>. Por ello para conocer el pensamiento de un filósofo es necesario realizar un estudio del vocabulario relacional que utiliza. La filosofía busca ser un conocimiento global “pero el lenguaje no puede, en cada momento, decir sino algunas cosas, no puede de una vez decir las todas”<sup>49</sup>. Por eso, Ortega lo llama “discurso”<sup>50</sup>, la expresión filosófica es, “por esencia, inclusiva”<sup>51</sup>, lo cual no sucede únicamente con ella como señala a continuación:

Pasa con el amor o con el gran dolor, que cuando van a manifestarse, a decirse, se ahogan, estrangulada la garganta por la avalancha de cuanto habría que decir. El amor y el gran dolor son también, a su modo, sistemas y, consecuentemente, disciplinas de silencio y arcano<sup>52</sup>.

Hermetismo para la filosofía y expansión para literatura. Sin embargo, a pesar de la distinción surge una pregunta: ¿cómo se conjuga el lirismo necesario para la expresión filosófica sin que se difumine la precisión? Porque, como hemos señalado, la filosofía orteguiana tiene su cota de características literarias y de claridad.

## 2.2. Literatura o precisión

Ortega se cuida de deslindar las fronteras entre filosofía y la literatura, y de paso, realizar una estimativa personal. Hay un párrafo de un artículo llamado “Asamblea para el progreso de las ciencias” que expresa de manera singular la preferencia de Ortega hacia la primera:

<sup>47</sup> *Idem.*

<sup>48</sup> Arturo GARCÍA ASTRADA, *El pensamiento de Ortega y Gasset*. Buenos Aires: Troquel, 1961, p. 12.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 169-170.

<sup>50</sup> *Idem.*

<sup>51</sup> *Idem.*

<sup>52</sup> *Idem.*

En tanto no haya poder de elección no nace el dilema moral. Si podemos hacer buena literatura pero nos sentimos también capaces de ciencia, nuestra decisión tiene que inclinarse inequívocamente hacia esta última, sin pacto alguno con aquella. Los señores Valle-Inclán y Rubén Darío tienen su puesto asegurado en el cielo, como pueden tenerlo Cajal y D. Eduardo Hinojosa. Los que probablemente se irán al infierno –el infierno de la frivolidad, único que hay– son los jóvenes que, sin ser Valle-Inclán ni Rubén Darío, les imitan malamente, en lugar de barajar los archivos y reconstruir la historia de España o comentar a Esquilo o a San Agustín. O se hace literatura o se hace precisión o se calla uno<sup>53</sup>.

Esto no exime al científico, o en el caso de Ortega al filósofo, de servirse de recursos líricos para acercar la filosofía al común de la gente. Así lo testimonia una de sus alumnas, cuando recuerda su primera clase:

La palabra del maestro (refiriéndose a Ortega), clara, precisa, elegante, produce una extraña emoción. Los alumnos intentan tomar notas en sus cuadernos; mas, al punto, quedan absortos, detenida la pluma en el papel, ante la maravilla de aquella exposición filosófica vestida con gran riqueza de imágenes y metáforas. Parece que asistimos no a una clase magistral, sino a la peripetia de una teoría dramática cuyo protagonista es la propia vida del filósofo<sup>54</sup>.

Y la propia frase de Ortega así lo confirma, “era menester seducir hacia los problemas filosóficos con medios líricos”<sup>55</sup>, y esto lo dice Ortega en relación al fin de una aproximación “a la filosofía en el sentido más riguroso de la palabra”<sup>56</sup>. Sin embargo hay que acotar que estos medios líricos son una primera etapa en la dinámica planteada por Ortega para aproximarse a la filosofía. El segundo paso es “hablar de la filosofía filosóficamente”<sup>57</sup>. Pero ello con precaución, cosa que explica el mismo Ortega:

Mas, por supuesto, con cautela, y pulgada a pulgada, debe entrarse en el nuevo terreno. Una larga experiencia de cátedra, tribuna e imprenta me ha proporcionado una opinión bastante desfavorable sobre la capacidad filosófica de nuestros pueblos en la época presente<sup>58</sup>.

<sup>53</sup> *Oc83*, I, 113.

<sup>54</sup> María de MAEZTU, *Antología*. Buenos Aires: Siglo XX, 1943, pp. 85-87.

<sup>55</sup> *Oc83*, III, 113.

<sup>56</sup> *Idem*.

<sup>57</sup> *Idem*.

<sup>58</sup> *Idem*.

Hay que contar, pues, con las capacidades de los que leen y escuchan. El planteamiento filosófico no se puede realizar desde un medio abstracto, sin consideración alguna de los oyentes. Con la debida precaución de no perjudicar la profundidad de la expresión, si no se avanza paso a paso, se corre el riesgo de bloquear la comunicación con el lector. La filosofía, como ya hemos visto, se realiza en alturas de claridad y “solo puede vivir respirando un aire que se llama rigor mental, precisión, abstracción. Pertenece a la fauna de las grandes altitudes y necesita viento fino de sierras, un poco enrarecido y de gran sutileza”<sup>59</sup>, pero para poder llegar a dichos espacios es necesario empezar desde abajo. En una carta, Ortega menciona el tema de la precisión: “un pueblo –dice Ortega– que no es inteligente no tiene ocasión de ser abúlico. Sin ideas precisas, no hay voliciones recias”<sup>60</sup>. Y en otro texto encontraremos la siguiente cita:

Las cosas verdaderamente humanas son claras, precisas, expresas, comunicables, o, de otro modo, el pensar, el sentir, el querer sólo llegan a aquella buena sazón y madurez que llamamos cultura merced a la expresión. Un espíritu de gran potencialidad se creará un idioma multiforme y sugestivo; un espíritu pobre, un idioma enteco, reptante, sin moralidad ni energía<sup>61</sup>.

### 2.3. Diálogo y monólogo

La captura del lector por parte del filósofo no es su objetivo primordial: “un poeta, un novelador, un estilista puede contentarse con ser leído. Pero yo no soy nada de eso”<sup>62</sup>. El filósofo busca la realidad, la verdad circunstancial que nos ha de llevar al hondo ser de la vida. Las obras de Ortega “mejores o peores, tienen siempre un tema, un asunto objetivo sobre el cual he pensado, del cual he tomado una vista ideológica”<sup>63</sup>, así los lectores de filosofía hubieran de ser “como cazadores de gamuzas que saben dar el brinco justo sobre la aguja de granito, ni más acá ni más allá”<sup>64</sup>, y esto a pesar de que no son fáciles de encontrar y “predomina la mente tosca que aplasta el menudo insecto de la idea articulada entre sus dedos gruesos de labriego”<sup>65</sup>.

Al exponer su doctrina el filósofo invita a ingresar en ella, pero no tan sólo como un pintor expone su cuadro, sino que busca la interpelación: el diálogo. Necesita que su opinión sea confrontada con la de los demás, que su “anato-

<sup>59</sup> *Idem.*

<sup>60</sup> *Oc83*, I, 113.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 548.

<sup>62</sup> *Oc83*, III, 255-256.

<sup>63</sup> *Idem.*

<sup>64</sup> *Oc83*, III, 113.

<sup>65</sup> *Idem.*

mía<sup>66</sup> sea analizada en aras de la corrección o confirmación. “De otro modo no llegaré nunca a sospechar la medida de mi error o de mi acierto<sup>67</sup>, el filósofo no requiere de críticos sino de interlocutores. Y he aquí la diferencia con la literatura: “El pensamiento no es, como la literatura, monólogo, sino esencialmente diálogo<sup>68</sup>. Una atenta lectura y apreciación de su obra le basta al novelista para serlo, mientras que el filósofo necesita de la dialéctica para desarrollarse y avanzar en su deportiva búsqueda. La presencia del diálogo marca también la aproximación a la pedagogía. Al relacionarse con el estudiante, el que enseña debe mostrar la necesidad de ello, y adecuarlo a lo que éste puede aprender<sup>69</sup>.”

Ortega buscó constantemente el diálogo mediante sus escritos. El remanente que encontramos aquí es su apreciación de que la palabra hablada procedía desde una vida hacia otra, y que ello era lo que producía la reflexión. “El decir, el *logos* es, en su estricta realidad, humanísima conversación, diálogos –*argumentum hominis ad hominem*– [...]. El diálogo es el *logos* desde el punto de vista del *otro*, del prójimo<sup>70</sup>. Y ésa fue una de las aspiraciones de Ortega durante su obra: “la involución del libro hacia el diálogo: éste ha sido mi propósito<sup>71</sup>.”

## 2.4. La relación inversa

Un artículo orteguiano, titulado “Anejo: en torno al «Coloquio de Darmstadt, 1951»”, señala una diferencia más entre el filósofo y el literato. El punto de partida aquí es la relación de uno y otro con el lenguaje. En el llamado coloquio de Darmstadt participaron, entre otros ponentes, Heidegger, Merleau-Ponty y Ortega. El filósofo español fue invitado por Keyserling para dictar una conferencia llamada “El mito del hombre allende la técnica<sup>72</sup>.”

Ortega comenta el estilo filosófico del alemán de Messkirch. En parte defendiéndolo frente a algunas críticas, y para ello, distingue entre el estilo literario y el filosófico. “El pensador no es un «escritor»<sup>73</sup>, dirá, y el tema de la precisión es la distinción, ya que el uso de la lengua para el pensador es un medio de exactitud.

<sup>66</sup> *Oe83*, III, 255-256.

<sup>67</sup> *Idem*.

<sup>68</sup> *Oe83*, III, 256.

<sup>69</sup> Arturo GARCÍA ASTRADA, ob. cit., p. 166.

<sup>70</sup> *Oe83*, IX, 17.

<sup>71</sup> *Idem*.

<sup>72</sup> Soledad ORTEGA, *José Ortega y Gasset. Imágenes de una vida, 1885-1955*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Ministerio de Cultura, 1983, p. 56.

<sup>73</sup> *Oe83*, IX, 635.

El pensador, ciertamente, escribe o habla, pero usa de la lengua para expresar lo más directamente posible sus pensamientos. Decir es, para él, nombrar. No se detiene, pues en las palabras, no se queda en ellas. En cambio el escritor, propiamente tal, no ha venido para *hablar* acertadamente o, como los griegos decían, para *hablar bien*<sup>74</sup>.

El escritor o literato, como ya hemos visto, expresa líricamente sus pensamientos y emociones. Traza un paisaje, donde es posible encontrar un sistema orgánico de pensamiento, pero el objetivo primordial no es la exposición de éste sino el retrato de una parcela existencial. Decíamos que, a pesar de las filosofías implícitas, el afán del literato es atraer, describir, mostrar. Sin embargo, el filósofo anda tras la caza de la realidad, creando conceptos, precisando. A ello se refiere Ortega cuando recuerda el hablar bien:

Este *bien o bello hablar* es también una gran cosa, tanto que al fin de la civilización antigua, cuando todo había fracasado y sucumbido, lo único que subsistió vivaz, flotando sobre aquel gigantesco mar de cosas destruidas, fue el bien hablar –la Retórica<sup>75</sup>.

Hay una diferencia de objetivos en la labor del escritor y la del pensador. Mientras que el primero tiene un objetivo primordialmente estético, el segundo tiene un objetivo reflexivo. Ahora bien, ¿el escritor no puede ser filósofo? o ¿no puede también haber una intención estética en el pensador? He aquí lo que Ortega llama la *relación inversa*:

Lenguaje y pensamiento están en ambos casos –en el pensador y en el escritor– en una relación inversa. En el escritor, el lenguaje ocupa el primer término, como corresponde a lo esencial. Los pensamientos quedan al fondo, lo mismo que el *humus* vegetal es fondo y sustento para la gracia especial de los florecimientos. La misión del escritor no es pensar, sino decir, y es un error creer que el decir es un medio y nada más. Lejos de ello la poesía es en verdad, decir substancializado, es... *ganas de hablar*<sup>76</sup>.

El literato expresaría sus experiencias y uno de los posibles medios sería un aparato ideológico trabajado, previo a su obra. Esto es, un poeta no se pondría a pensar en su próximo poema basándose en una disquisición abstracta que ande tras la agudeza técnica y luego expresarla rítmicamente, lo que le in-

<sup>74</sup> *Idem.*

<sup>75</sup> *Idem.*

<sup>76</sup> *Idem.*

teresaría sería tan sólo decir. Ahora bien, ¿es la intención de Ortega la de presentarnos al literato como un artista irreflexivo? No, según nuestro parecer, más bien Ortega presenta la literatura como una opción de conocimiento, distinta a la filosofía.

El filósofo, al pensar, transforma el lenguaje “en puro soporte de las ideas, de suerte que sólo éstas quedan –o deben quedar– visibles, mientras el lenguaje está destinado a desaparecer en la medida posible”<sup>77</sup>. La relación es inversa en el literato, pues “el escritor no se siente –no debe, no puede sentirse– solidariado con lo que dice; esto es, con los pensamientos que expresa”<sup>78</sup>. No quiere decir que el escritor no busque escribir lo que escribe. En su afán de contar la realidad, y aquellas circunstancias que se encuentran allende de él, puede escribir cosas con las cuales tenga poco que ver. Sobre su experiencia de vida, directa o vicaria, es capaz a través de su arte de manifestar tesis con las cuales esté o no de acuerdo. Hay una frontera entre el autor y su obra, una suerte de desgajo de pertenencia, como si la obra cobrara vida propia y se alejara del mismo autor. La obra de un literato –sucede numerosas veces– supera las categorizaciones de éste, y es más bien la labor de la crítica la de escarbar en busca de los significados, aplicaciones y direcciones de ella.

Sin embargo, lo que “el pensador dice se torna automáticamente tesis y él mismo se siente solidario con su decir”<sup>79</sup>, el filósofo, gracias a su labor técnica, dice simple y sencillamente lo que desea decir, aunque esto también tiene sus limitaciones, “que dos y dos son cuatro es siempre un poco triste, porque no nos deja escapar hacia el tres o hacia el cinco”<sup>80</sup>. Paulino Garagorri dirá sobre la capacidad de expresión y coherencia que Ortega era un ejemplo “de precisión en el gesto y en el concepto, en la mirada y en la cordialidad”<sup>81</sup>.

### 3. Algunas conclusiones

En “A *Cartas finlandesas y Hombres del norte*, de Ángel Ganivet”, donde Ortega comenta estas dos obras, se encuentra una nota referida a la generación de 1857, específicamente sobre Ganivet, Bernard Shaw, Barrés y Unamuno. Refiriéndose a estos autores hay una línea de reflexión que nos puede ayudar. Ortega dirá sobre esta generación que “fueron sus hombres los primeros literatos que, sin dejar de serlo, penetran en el mundo de las ideas. Son, a la

<sup>77</sup> *Idem.*

<sup>78</sup> *Idem.*

<sup>79</sup> *Idem.*

<sup>80</sup> *Idem.*

<sup>81</sup> Paulino GARAGORRI, *Ortega. Una reforma de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, 1958, p. 152.

vez, literatos y «pensadores»<sup>82</sup>. Y no sólo entrevé Ortega esta posibilidad de síntesis entre literatura y filosofía de parte de este grupo de autores que “hacen literatura con las ideas”<sup>83</sup>, sino que también dicha síntesis se puede dar al revés, “como otros habían de hacer inversamente filosofía con la literatura”<sup>84</sup>.

En este caso el pensamiento precederá certeramente a la literatura; “las ideas fueron propiamente la materia del ejercicio poético”<sup>85</sup>. El escritor entra en contacto serio con diversas ramas de la ciencia –no sólo la filosofía<sup>86</sup>– y realiza análisis profundos en relación a ellas. ¿Cuál era la característica de estos autores, aquella que los posibilitaba a ejercer la síntesis mencionada? Nos topamos con varios problemas que no terminan de solucionarse: el del hermetismo y la expansión, la necesidad de la precisión, el de que la literatura sea un monólogo y no un diálogo, o el más arduo de todos que es el del objetivo de una y otra.

En los autores mencionados existe una clave de solución: el estudio. No sólo eran hombres que *decían cosas*, sino que traían un peregrinaje intelectual vasto y serio. Y poniendo un ejemplo dirá: “Ganivet y sobre todo Unamuno habían estudiado mucho: ambos eran filólogos, especialmente helenistas, y ambos hicieron una incursión respetable en filosofía”<sup>87</sup>.

Gracias al acervo cultural son capaces de resolver algunas de las diferencias que veíamos. Sus obras serán menos expansivas, tenderán a una precisión de pensamiento y ciertas proposiciones reflexivas. La manera de incursión de estos hombres en la filosofía será específicamente la opinión. Utilizan sus trabajos para, mediante esta vía, realizar comentario o arriesgar tesis en torno a variados temas. Los géneros serán para estos literatos armazones en los cuales apoyaran sus comentarios.

Escribieron, aparte de ensayos, novelas y dramas; pero ¿qué es lo que tienen, en verdad, de novelas y dramas los suyos? Los viejos géneros les sirven más bien de cañamazo, donde ellos bordan sus pensamientos. Alguna vez, se dejan ganar por los viejos moldes y hacen como Shaw, *Cándida*, que es un drama admirable, o como Ganivet, *Los trabajos de Pío Cid*, que es una novela magnífica<sup>88</sup>.

Entonces, tenemos, que esta relación entra literatura y filosofía, a la par que es difícil no es imposible. Ahora bien ¿cuáles fueron las circunstancias que llevaron a que esta generación pudiera presentar dicha síntesis? Resulta suge-

<sup>82</sup> *Oc83*, VI, 372.

<sup>83</sup> *Idem*.

<sup>84</sup> *Idem*.

<sup>85</sup> *Idem*.

<sup>86</sup> Ortega también menciona la psicología, la sociología y la filología.

<sup>87</sup> *Oc83*, VI, 372.

<sup>88</sup> *Idem*.

rente que Ortega la presente de tal manera. Para él hay tres razones presentes en el clima cultural que llevan a la originalidad de la síntesis a tales autores. La primera es la “estimación máxima, y, por tanto, prácticamente ilimitada de la profesión literaria”<sup>89</sup>. Dicha valoración no sólo debe superar a las de otras profesiones sino que ha de tener –la segunda razón– “tras de sí un largo pasado en que esa estimación colectiva ha ido formándose una peculiar técnica del estimar, como el que asiste con persistencia a un juego”<sup>90</sup>, con lo cual se desarrolla en el contorno social el llamado “arte del espectador”<sup>91</sup>. La tercera es que el público acepta del literato, “dispuesto a aplaudir lo que éste hace, no porque sea buena literatura, sino, formalmente, porque es lo que hace el literato, sea lo que sea”<sup>92</sup>.

Esta apertura permite que los cuatro autores mencionados se lancen a opinar, en temas diversos. El encuentro de la literatura con la teoría es un experimento novedoso, con ejemplos mencionados por Ortega.

Pero el caso es excepcional; Barrés llama a sus escritos “Ideologías apasionadas”; Shaw se derrite de delicia en los prólogos doctrinales a sus obras de teatro y Ganivet escribe su *Idearium español*. Súbitamente brota en ellos un delirio de opinar; opinan sobre todo, sobre lo grande y sobre lo mínimo. Sienten el prurito y como una manía de tener ideas sobre todo. Lo cual no quiere decir que no manejen las ideas como verdaderos *hombres de ideas*. No; son literatos, y las ideas les son puro material. Este primer contacto del hombre de letras con lo teórico les hace comportarse como niños geniales: juegan con las ideas. Unamuno y Shaw representan la fórmula extrema de esta actitud<sup>93</sup>.

Tenemos entonces ejemplos de cómo un escritor puede realizar ensayos que impliquen desarrollos filosóficos. El mito de la caverna de Platón nos demuestra que el método literario es un camino válido para mostrar la filosofía, para clarificarla, para hacerla cercana. No son pocos los filósofos y antropólogos próximos a nuestra época que valorizan y estudian el mito como Frazer, Boas, Radcliffe-Brown, Benedict, Malinowsky, Dumézil, Cassirer, Mircea-Eliade, Levi-Strauss. Hay una fuente mitológica en el origen del pensamiento racional que también podría dar una fuerza a la inversa. Es decir que los nuevos mitos, la literatura actual, pudieran ser interlocutores de la filosofía. Ortega lo sugiere también en *Las Atlántidas*, en *Sobre el origen de la filosofía* y en *Origen y epílogo de la filosofía*.

<sup>89</sup> *Oc*83, VI, 370.

<sup>90</sup> *Idem*.

<sup>91</sup> *Idem*.

<sup>92</sup> *Idem*.

<sup>93</sup> *Oc*83, VI, 372.

Pero el tema plantea otra cara: la del uso que pueda hacer el filósofo de la literatura<sup>94</sup> que es precisamente el título de este trabajo. En Ortega, la cercanía es tal que tiene una gran influencia en su estilo. Y el estilo no es superfluo en filosofía, aunque a veces lo pudiera parecer como nos dice Marías en *Ortega. Circunstancia y vocación*:

Ésta es la razón de que el estilo tenga una importancia que va más allá de la estética y la psicología. En un filósofo, el estilo suele parecer secundario y casi irrelevante; creo exactamente lo contrario: el estilo –o su “ausencia” en ocasiones, que es una forma peculiar de estilo– es el supuesto básico de toda filosofía, pues en esa “instalación” y en ese “temple” se dan la primera vivencia y la primera interpretación de la realidad, que la filosofía se esforzará por formular en el orden de las significaciones. El estilo es sustrato, y por tanto parte intrínseca, de toda doctrina filosófica, y a la vez pauta que podría permitir medir el grado de autenticidad de su realización<sup>95</sup>.

Para poder llegar a alguna conclusión, en referencia a lo que la literatura pudiera influir en el estilo orteguiano, es necesario realizar algunos análisis previos que corresponderán a otras investigaciones. Ortega decía que “todo estilo parte de un supuesto, *estilo es supuesto*”<sup>96</sup>, es necesario seguir profundizando en la teoría para luego poder llegar a algún análisis certero sobre la manera de escribir del autor español.

Cada genial pensador tuvo que improvisar su género. De aquí la extravagante fauna literaria que la historia de la filosofía nos presenta. Parménides, viene con un poema, mientras Heráclito fulmina aforismos. Sócrates charla. Platón nos inunda con la gran vena fluvial de sus diálogos, Aristóteles escribe los apretados capítulos de sus *pragmateias*, Descartes comienza por insinuar su doctrina en una autobiografía, Leibniz se pierde en los innumerables dijes dieciochescos de sus breves tratados, Kant nos espanta con su *Crítica*, que es literariamente una máquina enorme y complicada como el reloj de la catedral de Estrasburgo<sup>97</sup>.

<sup>94</sup> “En las dificultades de los géneros literarios en que se realiza la filosofía estriba una parte esencial de sus vicisitudes y de toda su historia. Toda innovación real de pensamiento exige una renovación del género literario para poder llevarla a cabo. Esto añade problematicidad a lo que es inherente a la filosofía, y aumenta la inseguridad que le pertenece esencialmente. Pero intentar evitarlo equivale a la renuncia a la filosofía. Creo que vale la pena atreverse y exponerse al fracaso”. Julián MARÍAS, *Persona*. Madrid: Alianza Editorial, 1997, p. 11.

<sup>95</sup> Julián MARÍAS, ob. cit., p. 393.

<sup>96</sup> *Oc83*, IV, 390.

<sup>97</sup> *Oc83*, IX, 639.

¿Por qué Ortega habla de improvisación?, tal vez porque descubre una cierta pobreza en cuanto a la profundización en el tema a lo largo de la historia de la filosofía. Lo cual no es óbice para que los estilos se distingan y cada cual tenga el suyo personal. Así lo manifiesta la cita refiriéndose a Sócrates, Platón, Aristóteles, Leibniz y Kant. Pero el reclamo orteguiano apunta a que es bueno que el filósofo tenga un cierto conocimiento del asunto lingüístico y literario para expresarse de la manera más adecuada a sus propias ideas y talento personal. ●

*Fecha de recepción: 27/06/2011*

*Fecha de aceptación: 08/03/2012*

## ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A continuación se menciona la bibliografía utilizada para la realización de este artículo. Algunos de los títulos son citados de forma expresa, otros han servido para la reflexión general y la elaboración del marco conceptual apuntando a desarrollos posteriores.

- ÁLVAREZ, L. (1998): "Ensayo y rigor: el ejemplo de Ortega", *Revista de Occidente*, 205, pp. 25-41.
- ARAYA, G. (1971): *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*. Madrid: Gredos.
- ARANGUREN, J. L. (1958): *La ética de Ortega*. Madrid: Taurus.
- COROMINAS, J. (1983): *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, 3ª. ed. Madrid: Gredos.
- FERNÁNDEZ, P. (1981): *Ideario etimológico de José Ortega y Gasset*. Gijón: Flores.
- GABRIEL-STHEEMAN, L. (2000): "La etimología como estrategia retórica en los textos políticos de Ortega y Gasset", *Revista de Estudios Orteguianos*, 1, pp. 121-133.
- GARAGORRI, P. (1958): *Ortega. Una reforma de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.
- GARCÍA ASTRADA, A. (1961): *El pensamiento de Ortega y Gasset*. Buenos Aires: Troquel.
- GRACIA, J. (1994): *El ensayo español*. Barcelona: Crítica.
- GUTIÉRREZ POZO, A. (1998): "La forma ensayística de la filosofía de la razón vital", *Thémata*, 19, pp. 73-92.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D. (2000): *Índice de autores y conceptos en la obra de José Ortega y Gasset*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset.
- MARÍAS, J. (1982): *Ortega, circunstancia y vocación*. Madrid: Revista de Occidente.
- (1991): *Acerca de Ortega*. Madrid: Espasa Calpe.
- (1997): *Persona*. Madrid: Alianza Editorial.
- MACOLA, E. (1997): "Stile di pensiero e stile letterario. Ortega in traduzione", en ORTEGA Y GASSET, J., *Vives o L'Intellettuale*. A cura di Erminia Macola e Adone Brandalise. Padova: Esedra, pp. 123-49.
- MARRERO, V. (1961): *Ortega, filósofo "mondain"*. Madrid: Rialp.
- MARTÍN, F. J. (1998): "Conciencia lingüística y voluntad de estilo en Ortega", *Er*, 23, pp. 55-77.
- (1999): *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- MERMALL, T. (2000): "Hacia una retórica de Ortega", *Revista de Estudios Orteguianos*, 1, pp. 113-119.
- MOLINUEVO, J. L. (1995): "Estudio introductorio", en ORTEGA Y GASSET, J., *El sentimiento estético de la vida* (Antología). Madrid: Tecnos, pp. 9-63.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1983): *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente / Alianza Editorial.
- PÉREZ GRACIA, C. (1997): "Ortega, filósofo proustiano", *Cuenta y razón*, 102, pp. 5-24.
- RAMÍREZ, S. (1961): *La filosofía de Ortega y Gasset*. Barcelona: Herder.
- REGALADO GARCÍA, A. (1990): *El laberinto de la razón: Ortega y Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial.

# La influencia de Ortega en la estética de Ramón Gaya

Inmaculada Murcia Serrano

ORCID: 0000-0003-1622-4730

## Resumen

A pesar de ser constantemente considerada como la obra de un "pájaro solitario", igual que él hiciera con la pintura de Velázquez, la reflexión estética de Ramón Gaya recibió numerosas influencias, entre ellas, la de José Ortega y Gasset. En este artículo se explicita en qué consistió dicho influjo prestando especial atención a la lectura que Gaya hizo de *La deshumanización del arte* y de los *Papeles sobre Velázquez y Goya*. Las críticas permanentes que el pintor dirigió contra el filósofo español se relativizan así a la luz de los numerosos puntos de contacto que cabe encontrar entre sus respectivas obras sobre arte.

## Palabras clave

José Ortega y Gasset, Ramón Gaya, arte y vida, estilo, religión del arte, reviviscencia de los cuadros, mística, Velázquez

## Abstract

Despite being constantly considered as the work of a "lonely bird", as he did with the Velázquez's painting, the aesthetic reflection of Ramon Gaya received numerous influences, including that of José Ortega y Gasset. This article explains this influence with special attention to the reading Gaya made of *La deshumanización del arte* and *Papeles sobre Velázquez y Goya*. The permanent criticism that the painter directed against the Spanish philosopher is relativized in the light of the many contact points that can be found among their respective writings about art.

## Keywords

José Ortega y Gasset, Ramón Gaya, art and life, style, art religion, revival of the paintings, mysticism, Velázquez

Los escritos sobre arte del pintor, poeta y ensayista murciano Ramón Gaya (1910-2005) aún no han recibido la atención que merecen. Sin embargo, en ellos se encuentra una reflexión estética personal, que nada tiene que envidiar a las que han cosechado mayores éxitos en España. Entre los pocos estudiosos que le han prestado atención, se ha convertido en un tópico atribuir a su obra la misma metáfora que el pintor utilizó para caracterizar la pintura de Velázquez: la del "pájaro solitario". Esa imagen, que Gaya tomó a su vez de unos versos de San Juan de la Cruz, pronto pasó a definir su propia obra creativa, tanto la pictórica como la literaria, y puede que eso contribuyera a considerarle como un creador original, sin influencias o deudas

### Cómo citar este artículo:

Murcia Serrano, I. (2012). La influencia de Ortega en la estética de Ramón Gaya. *Revista de Estudios Orteguianos*, (24), 147-163.  
<https://doi.org/10.63487/reo.452>

Revista de  
Estudios Orteguianos  
Nº 24. 2012  
mayo-octubre



perceptibles que pudieran especificarse. Pero nadie es absolutamente original. En el caso de Ramón Gaya y pese a que obvia las referencias explícitas, las influencias pueden encontrarse si se lee y se mira su obra con detenimiento. Y, sin duda, una de las más persistentes es la del filósofo madrileño, José Ortega y Gasset.

La relación intelectual –no me constan que la hubiera personal– entre Gaya y Ortega podría ser calificada como de atracción y rechazo. Ortega está presente en muchos de los textos que Gaya escribió; lo está, además, en los que son más importantes, como *Velázquez, pájaro solitario*, del que hablaremos más adelante; pero, como también podremos comprobar, el pintor siempre quiso distanciarse de él, convencido de que la actitud de Ortega ante el arte pecaba de superficialidad, de excesiva racionalidad y de una escasa sensibilidad estética. De alguna manera, la opinión del pintor sobre el Ortega esteta puede ser ilustrada con aquellas memorables líneas de “Adán en el paraíso” en las que el filósofo madrileño advertía de lo decepcionante que resultaba la estética para los amantes del arte. Aunque no era precisamente sospechoso de querer invadir una disciplina que permitía la reflexión filosófica sobre esta cuestión, Ortega supo reconocer allí que, de cara al gustador de las obras, la estética no podía sino defraudar; y no podía hacer otra cosa porque su pretensión resultaba de principio imposible: apresar en conceptos la emoción de lo bello<sup>1</sup>.

Para alguien con la delicadeza y la sensibilidad de Ramón Gaya es normal que percibiese así la teoría estética de Ortega. El pintor pasará a la historia por haber sido, no tanto un buen artista plástico, como un inigualable apreciador del arte; pero no un especialista o *connaisseur* de los pormenores de la historia del arte o de su técnica (cosa que, por cierto, tampoco lo era Ortega), sino un hombre capaz de estremecerse ante la contemplación de determinadas obras y de poner después por escrito lo que había experimentado. Ortega también fue un maestro a la hora de describir las obras artísticas de la historia –las que dedicó, por ejemplo, a El Greco no tienen parangón<sup>2</sup>–, pero seguramente en ello influía mucho más su maestría literaria y su capacidad para la metáfora que su sensibilidad estética. En Gaya ocurre lo contrario: sin desmerecer la fina pro-

<sup>1</sup> José ORTEGA Y GASSET, “Adán en el paraíso”, en *Obras completas*, tomo II (1902-1915). Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004, p. 62.

<sup>2</sup> Ortega sostenía por ejemplo que El Greco era el pintor más complicado que había existido en la historia, especialmente, porque su “genial poder de síntesis” le hacía llegar vertiginosamente a “un lugar remotísimo”, trascendente, en donde se encontraban “los espíritus formales de las cosas”. Una vez conquistado ese lugar, El Greco había cortado toda vía de comunicación con la realidad, lo que le había supuesto un considerable alejamiento de la muchedumbre. Por eso, “sus cuadros con sus largas figuras de gestos quebrados se alzan ante nosotros como acantilados abruptos de una costa donde empieza otro mundo, otro continente espiritual sin comunicación con el nuestro”. José ORTEGA Y GASSET, I, 522-523.

sa con la que solía escribir, la sutileza que alcanzaba en la expresión de los juicios de gusto derivaba más de la ininterrumpida contemplación y del maduro ejercicio de la mirada estética que del virtuosismo como escritor. Tanto es así que, a diferencia de la claridad con la que Ortega solía escribir sobre arte, como sobre todos los demás asuntos filosóficos, en los textos de Gaya, sin caer en la oscuridad, se nos invita con frecuencia a recomponer mentalmente la experiencia estética a partir de unas breves sugerencias o impresiones. En otra ocasión, he explicado que su utilización recurrente de puntos suspensivos no tiene otra finalidad que insinuar lo que las palabras no llegan a expresar claramente, aunque proporcionen al mismo tiempo la atmósfera adecuada para la comprensión personal de la experiencia estética<sup>3</sup>. Ortega es más rotundo: en un párrafo logra expresar, valiéndose de metáforas y de todo tipo de imágenes, la totalidad de lo que quiere describir. Se trata de dos formas distintas de escribir sobre el arte que, sin embargo, miradas con detenimiento, resultan más afines de lo que a primera vista pueda parecer.

## 1. Ortega y la crítica de arte

Gaya siempre reprochó a Ortega el que, a la hora de acercarse al fenómeno de la creación, se dedicara a escribir meras críticas de arte, un género que desautorizó desde joven y que terminó arrogándose el protagonismo en uno de sus ensayos más tardíos: *Naturalidad del arte (y artificialidad de la crítica)*, que data del año 1975. Entre las muchas acusaciones que Gaya hizo allí de la crítica destacan su gratuidad y artificialidad (“el puesto del crítico es una de esas *necesidades artificiales* que de tanto en tanto inventa la ajetreada sociedad, pero en donde la naturaleza viva no ha tomado parte”<sup>4</sup>); su falta de naturalidad originaria, característica, por el contrario, del arte verdadero (“Al darnos cuenta, un día, de la naturalidad y verdad del arte, nos damos cuenta al mismo tiempo de la artificialidad y mentira de la crítica artística”<sup>5</sup>). Gaya también se quejaba de la distinción forzosa que todo crítico establece entre arte y realidad, y que justifica, en última instancia, el “juicio policial”<sup>6</sup> que la crítica practica con la obra de

<sup>3</sup> Inmaculada MURCIA SERRANO, *Agua y destino. Introducción a la estética de Ramón Gaya*. Oxford: Peter Lang, 2011.

<sup>4</sup> Ramón GAYA, *Naturalidad del arte (y artificialidad de la crítica)*. Valencia: Pretextos, 1996, p. 11. Las citas de Ramón Gaya están extraídas de la edición de Pre-textos de su *Obra completa* en cuatro tomos, a excepción de *Naturalidad del arte (y artificialidad de la crítica)*, publicada aparte por esta misma editorial. Para evitar repeticiones, se citará la primera de estas obras con las siglas *Oc*, seguidas del tomo al que pertenece y de la página correspondiente.

<sup>5</sup> Ramón GAYA, *Naturalidad del arte (y artificialidad de la crítica)*, ob. cit., p. 9.

<sup>6</sup> Ramón GAYA, *Oc*, I, 16-17.

arte. De esa distinción deriva a su vez la *cosificación* a que la crítica somete la obra y de la cual Ortega era para él un ejemplo evidente. Aunque Gaya no lo cita en este texto, es posible que el pintor tuviera en cuenta el procedimiento orteguiano de la interpretación artística expuesto en algunos párrafos de los *Papeles sobre Velázquez y Goya*, que Gaya conocía a la perfección, como comprobaremos más adelante. Según el filósofo madrileño, a la hora de acercarse a las obras pictóricas había que:

arrancar enérgicamente el cuadro de las indecisas regiones donde suele flotar la obra de arte y tomarlo según lo que auténticamente es, a saber, como un fósil donde quedó mineralizado, convertido en mera e inerte “cosa”, un trozo de la vida de un hombre<sup>7</sup>.

El “fósil” en que Ortega convertía toda obra de arte demostraba, para Gaya, que su postura era la propia del crítico, no la del pensador, lo que hacía que perdiera aquella mirada estrictamente filosófica y escrutadora de la realidad con la que solía enfrentarse a los demás asuntos de la vida humana:

Ortega, que no suele criticar, sino filosofar, que no suele tener una actitud respondona, sino preguntadora, veremos que cuando, de pronto, tropieza con el arte, cambia inesperadamente de manera de ser, y se arroja entonces en el ahogado patio de vecindad de la crítica como cualquier otro hijo de vecino<sup>8</sup>.

La consecuencia es que, en la perspectiva de Gaya, las ideas orteguianas sobre arte, aunque valiosas, solían aparecer desgajadas de su génesis natural, como si entre el origen de la obra y su realización se hubiera cortado toda vía comunicativa; como si se hubiera separado, según era habitual en la crítica, *arte y realidad*<sup>9</sup>. Además, según Gaya, era habitual que Ortega se detuviera a registrar los fenómenos artísticos de la historia, renunciando a captar su esencia, algo crucial a la hora de explicar en qué consiste la creación: “Y sin esa pregunta, más aún, sin estar constantemente, incansablemente, haciéndonos esa pregunta, nada de cuanto podamos encontrar en una obra viene a tener sentido”<sup>10</sup>. Por ejemplo, al escribir sobre Velázquez, Ortega olvidaba descifrar lo verdaderamente importante de este artista, su “misterio creador”:

<sup>7</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Velázquez*. Madrid: Espasa-Calpe, 1963, p. 50.

<sup>8</sup> Ramón GAYA, *Oc*, I, 125. En la misma línea: “Algo le sucede [a Ortega], pues, de muy especial, con el tema del arte: algo, me atreveré a decir, entre oscuro y... frívolo, que lo enamorisca y lo distrae, lo aparta distraídamente de su instintivo centro filosófico, amoroso; algo que lo *enamora perdidamente*, es decir, que lo aleja del amor”. *Oc*, I, 125-126.

<sup>9</sup> Ramón GAYA, *Oc*, I, 125-126.

<sup>10</sup> Ramón GAYA, *Oc*, I, 124-125.

Aquí Ortega se equivoca, no porque no entienda de pintura –como críticos y demás especialistas se apresurarían a pensar–, sino más bien porque entendiendo bastante y siendo muy sensible a ella, se abandona con gusto a magníficas observaciones y a juicios casi siempre muy certeros, es decir, se abandona a eso que llamamos crítica, a esa debilidad que es la crítica, olvidando en cambio preguntarse por la índole central, medular, inicial, original, del misterio creador<sup>11</sup>.

Es importante decir que estas acusaciones, sobre todo, la que atañe a la pregunta por la índole esencial del arte, no son del todo correctas. En ensayos como *La deshumanización del arte* (1925), “Adán en el Paraíso” (1910), “La estética del «Enano Gregorio el Botero»” (1911) o los *Papeles sobre Velázquez y Goya* (1950), la perspectiva de Ortega trasciende las características de la crítica para preguntarse por la condición misma del arte; y hay que decir, además, que son muchas las respuestas que el pensador ofreció, desde la que lo define, robándole un término a Cézanne, como “realización”<sup>12</sup> y que pretende –en la estela kantiana– superar a un tiempo realismo e idealismo, hasta las numerosas alusiones al carácter *virtual* y *desrealizador* del arte que se desarrollan con insistencia desde que Ortega inicia sus contactos con la fenomenología<sup>13</sup>. Gaya se empeñó, sin embargo, en considerar esos textos como muestras de la artificialidad de la crítica, lo que empañó, en buena medida, la opinión que mantuvo sobre él. Olvidó que, antes que crítico, Ortega era filósofo.

## 2. *La deshumanización del arte* y la condena del “arte artístico”

Precisamente, la distinción entre arte y realidad, que Gaya achaca a la crítica en general y a Ortega en particular, permite que nos adentremos en su estética y comprobemos cuál es la presencia que en ella ostenta el filósofo de Madrid.

Hacia los años cincuenta, el pintor murciano acuñó un par de términos con los que pretendía distinguir dos tipos de arte de diferente valor: “arte creador” y “arte artístico”. Para cualquier lector de la obra de Ortega, el segundo de ellos debe remitirle a *La deshumanización del arte*, en donde se utiliza la misma expresión para explicitar el carácter ficticio que separa el arte (nuevo) de la realidad.

En dicho ensayo, Ortega parte del presupuesto de que el arte es autónomo e independiente y de que crea una nueva objetividad al margen de lo real. De-

<sup>11</sup> Ramón GAYA, *Oc*, I, 124.

<sup>12</sup> José ORTEGA Y GASSET, II, 70.

<sup>13</sup> *Vid.* José ORTEGA Y GASSET, I, 536; II, 434; V, 170; III, 844; III, 860, etc.

fine así, en una de sus propuestas más conocidas, lo esencial del arte. Para él, el arte, y particularmente, el arte nuevo aspira a la pureza y a la deshumanización, de ahí que resulte hostil a la mayoría y que se convierta en un arte para artistas (es decir, en un *arte artístico*); en tanto arte artístico, y como la propia tautología expresa, es arte de verdad, arte que trasciende la vida cotidiana y los sentimientos habituales que de ella se desprenden<sup>14</sup>. El arte artístico resulta impopular porque nos exige que acomodemos fenomenológicamente la mirada, no a lo que en el cuadro se ve, sino a lo que en él permite que veamos; que abstraigamos el paisaje, pone el filósofo por caso, para ver el “cristal” en el que consiste la obra, aunque en este proceso de enfriamiento emocional paguemos el precio de deshumanizarnos<sup>15</sup>.

Gaya, tal vez influido por su negativa a aceptar el arte nuevo conocido de primera mano en París<sup>16</sup>, se apropia de la expresión orteguiana para enfrentarla a su propuesta de definición, lo que hace que en su estética aquella quede, por decirlo así, desacreditada. Como he dicho antes, el pintor insiste en unir arte y vida, una vinculación que, si se pierde, exime al arte artístico de referentes y lo convierte en autorreferencial (“irónico”, “bromista”, “lúdico”, en terminología de *La deshumanización del arte*). La falta de conexiones con la vida no logra, sino vaciarlo, lo que vuelve acuciante “vencerlo” y “salvar” de nuevo la realidad.

Por eso, Gaya reniega también del concepto de “estilo”, cuya importancia en la historia del arte relativiza y que constituye en Ortega el instrumento fundamental de la deshumanización. Como dice el filósofo explícitamente: “estilización implica deshumanización”<sup>17</sup> y es por eso lo más opuesto al realismo, que, al conducir al artista a seguir la forma de las cosas, “le invita a no tener estilo”<sup>18</sup>. En otros textos, Ortega afirma tajantemente que un cuadro sólo llega a ser un cuadro cuando incluye el estilo del pintor, ya sea el personal, ya el vigente en su tiempo<sup>19</sup>. Tan insoslayable resulta, que un pintor no puede conce-

<sup>14</sup> José ORTEGA Y GASSET, III, 850-854.

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 854-856.

<sup>16</sup> En 1928, mientras Gaya vive en Madrid, consigue una beca del Ayuntamiento de Murcia para visitar la capital francesa, y en el viaje es acompañado por Darsie Japp, Pedro Flores y Luis Garay, quienes reciben subvenciones similares de la Diputación Provincial. *Vid.* José BALLESTER, “Tres pintores murcianos en París”, en *Murcia en la memoria. Historia y tradiciones*. Murcia: Ayuntamiento de Murcia, 2009. Sin embargo, artísticamente y pese a encontrarse en la cuna misma del arte moderno, la experiencia no fue positiva. A Gaya le interesaron sólo algunos artistas como Van Gogh (*Oc*, II, 236), Cézanne o Renoir (*Oc*, II, 236), mientras que otros como Manet (*Oc*, II, 236), Miró, Gauguin o, en general, el movimiento Impresionista y Dadá, no consiguieron su aprobación (*Oc*, I, 80).

<sup>17</sup> José ORTEGA Y GASSET, III, 860.

<sup>18</sup> *Idem*.

<sup>19</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Velázquez*, ob. cit., p. 111.

bir un cuadro si antes no se “enamora” de ciertas cualidades abstractas, puramente formales, definidas por él<sup>20</sup>. No debe extrañar por eso que el término “estilo” aparezca incluido en algunas de las definiciones orteguianas de la pintura: “Todo cuadro es la combinación de una representación y un formalismo. El formalismo es el estilo”<sup>21</sup>. El arte, para Ortega, no es la cosa tal como aparece fuera del cuadro, sino el estilo que en el cuadro se le imprime. Es, por lo tanto, en virtud de éste como el arte puede definirse como un ejercicio de “des-realización”, una de las caracterizaciones que repite en mayor número de ocasiones y que ampara el desasimiento entre arte y vida:

En el arte se trata siempre de escamotear la realidad que de sobra fatiga, atormenta y abruma al hombre y transmutarla en otra cosa. Arte es prestidigitación sublime y genial transformismo: es esencialmente des-realización. La técnica para esa des-realización es el estilo y por eso hay muchos estilos, porque los modos de des-realizar son diversos y aun opuestos<sup>22</sup>.

El alejamiento que todo estilo imprime entre arte y realidad conduce a Gaya a desestimarlos. Su carácter, de nuevo, *artificial* o meramente constructivo le resulta ajeno a la *vitalidad* o *naturalidad* de la verdadera creación<sup>23</sup>, en la que todo atisbo de formalidad estética se supera, y no logra sino desorientar al artista al desviar su atención de la esencia del arte a su simple ejecución.

La diferencia que el pintor murciano establece, por contraposición con Ortega, entre *arte* y *creación* puede abstraerse en una más general que de nuevo remite a este pensador: se trata de la que existe entre *ser* (creación) y *hacer* (arte), dos dimensiones que Gaya jerarquiza en posiciones distintas y, en cierto modo, dependientes. Según Gaya, el *hacer* nos incapacita para *ser*: “El quehacer nos aleja de nuestra más honda sustancia”<sup>24</sup>. De ahí la necesidad de *des-hacerse*, de buscar la autenticidad oculta tras el *hacer*: Sólo librándonos del *hacer* alcanzaremos el *ser*. Es lo que diferencia al *arte creador* del *arte artístico*. El primero, como pura *naturalidad*, *es* de por sí, más allá de cómo se haya realizado; el segundo, en cambio, en tanto *artificialidad*, *no es*, sino que *aparenta ser*, pues en él lo importante es el *cómo* y no el *qué*. El “cómo” (el estilo) del artista se interpreta, en el caso de Gaya, como el *medio* para llegar a la supuesta verdad del arte; por eso, cada vez que el “cómo” se convierte en fin, degenera en *arte artístico*. Podemos decir por tanto que es más importante el *ser* de la obra

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 152.

<sup>23</sup> Ramón GAYA, *Oc*, I, 168.

<sup>24</sup> Ramón GAYA, *Oc*, III, 46.

que *su modo de hacer que sea*, y, en cualquier caso, éste, que sin duda es ineludible, ha de volverse transparente para que aquél acaezca.

Fijémonos en que estos presupuestos invierten los de la metafísica vital de Ortega y Gasset, para quien el hombre sólo *es* cuando se *hace*. Para él, la vida humana es lo que hacemos y lo que nos pasa, de ahí que estemos obligados a decidir constantemente lo que haremos<sup>25</sup>. Existir significa *ejecutar* nuestra esencia, porque la vida no nos viene dada, sino que tenemos que hacerla cada uno y en cada momento en sus circunstancias concretas. De ello, Ortega extrae la contradicción que caracteriza ontológicamente a la vida, a saber, que ésta consiste en lo que todavía no es; que la vida es ante todo un toparse con el futuro. El hombre sólo es cuando existe, es decir, cuando decide y cuando hace, y eso ha de llevarse a cabo en un contexto particular, en unas circunstancias concretas.

De *La deshumanización del arte* extrajo Gaya otras ideas, que, a diferencia de las mencionadas, sí fueron de su aprobación. En este conocido texto, Ortega había comentado que la expresión de sentimientos en obras como las de Beethoven o Wagner, imposibilitaba el ejercicio de la contemplación estética, puesto que dicho sentimentalismo atrapaba al público en un efecto automático e instintivo que desviaba el goce de la obra al propio sujeto receptor. Por su parte, en la estética de Ramón Gaya, el arte se concibe, antes que como exaltación sentimental, como vida o creación, lo que en su caso significa que abandona la superficie de la existencia para depositarse en una especie de esencia impasible donde la realidad se presenta como lo que es, y en la que la efusión pasional no goza tampoco de protagonismo. Como vamos a comprobar más adelante, Velázquez constituye el paradigma de esa aspiración creadora al silencio metafísico que sólo se escucha al penetrar desapasionados en el "alma" misma de la realidad.

Gaya desarrolla este rechazo de la religión del arte en diversos escritos. En "El silencio del arte", por ejemplo, se dice que, aunque en el arte elogiamos con frecuencia la pasión, ésta sólo sirve para "salvar" el arte pequeño, no el grande, que sólo es preservado por la fe, es decir, por esa especie de "frialdad"<sup>26</sup>. Para él, un arte que no *espera*, sino que *des-espera*, resulta, por eso, un contrasentido que se torna una "desvergüenza bautizada de profundidad". Gaya rechaza concretamente la presuposición de que un artista que confiesa y expresa en el arte su desesperación, su dolor o su ira, es un artista auténtico y profun-

<sup>25</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Unas lecciones de metafísica*. Madrid: Alianza, 1996. El texto nace de una serie de cursos universitarios, publicados por primera vez en el Libro de Bolsillo de "Alianza Editorial" en 1966 y en otras editoriales, impartidos por Ortega durante su período del profesorado como titular de la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid en 1932-33, y su primer título era "Principios de Metafísica según la razón vital".

<sup>26</sup> Ramón GAYA, *Oc*, I, 73.

do. Discrepa, además, del prejuicio de que en ello radique su “heroicidad”, pues ésta gira siempre sobre el propio artista, y no sobre lo que éste debería salvaguardar:

Los grandes expresivos acaban siempre en héroes, pero el héroe no salva nunca nada que no sea él, y puede, cuando mucho, servir a los otros, pero no salvar a los otros. Incluso cuando la acción del héroe resulta *provechosa* para los otros, los hunde en vez de salvarlos, acaso porque su superioridad no es santa, sino demoníaca<sup>27</sup>.

Esto explica que una de sus propuestas de descripción del arte sea la que postula su silencio. Se trataría de promover un arte que aspire a lo que Gaya denomina concretamente un “silencio vivo”<sup>28</sup>, es decir, no una mera mudez estéril, sino un callar resplandeciente, que, desde su impasibilidad, sustituya el parloteo superficial por la comunicación sigilosa de la esencia del mundo<sup>29</sup>.

Conviene precisar que el romanticismo es leído por Gaya desde las coordenadas de su concepción gnóstica de la creatividad, que se basan en el postulado de que el arte es creencia, espera y fe. La “religión del arte”, característica del romanticismo más esteticista, es, como en Ortega, rechazada porque el pintor la hace depender de la idea moderna de la inutilidad estética, asentada, no sólo sobre el virtuosismo técnico (el “cómo” del *arte artístico*), sino también sobre una separación errónea de los lazos que unen metafóricamente al artista con la divinidad: “El artista de hoy, al prescindir de Dios, claro que ha tenido que ver el arte como una inutilidad, puesto que el arte no es otra cosa que una *comunicación* con Él, es decir, una fe”<sup>30</sup>. Frente a la herejía de la fe en el arte, que convierte a éste en un fin, Gaya defiende un arte creyente, mediador y creador, que comunique, a la manera del místico, al artista con lo divino, es decir, con el “alma” oculta y *numinosa* de la realidad. Desde estos presupuestos, se acercará también Gaya a la obra de Velázquez.

<sup>27</sup> Ramón GAYA, *Oc*, I, 86.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>29</sup> Dentro del que podríamos llamar, robándole a Gaya la expresión, *arte desesperado*, el pintor murciano incluye el barroco, el romanticismo, el realismo y el surrealismo, y, pese a que no es su preferencia, reconoce que también en estas corrientes se encuentran, en ocasiones, buenos trabajos, aunque a un precio muy elevado: “Claro que en la desesperación, la falta de fe, nos ha entregado obras de arte magníficas y, sobre todo, muy impresionantes, pero todo ese arte que nos ha dejado la desesperación suena excesivamente a mundo, a corazón apaleado, a pasión, es decir, a debilidad”. *Ibidem*, p. 70.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 85.

### 3. Artista o creador. Dos aproximaciones a la pintura de Velázquez

Dejando a un lado lo comentado hasta el momento, hay que decir que la presencia de Ortega en la estética de Ramón Gaya resulta especialmente evidente en su aproximación a Velázquez. Con los presupuestos teóricos anteriores, Gaya irá sublimando poco a poco su concepto de creación hasta rozar lo místico o inefable, y lo hará, precisamente, a propósito de la prodigiosa obra del artista sevillano. Eso indica, como vamos a comprobar, que las distancias con respecto a Ortega se acrecientan. Gaya verá en la obra de Velázquez la superación más fehaciente del *arte artístico* orteguiano, y, por lo tanto, la unión consumada y hasta espiritualizada de arte y vida. Y esto es interesante explicitarlo porque Ortega, que dedicó muchas páginas al mismo pintor, entre las que destacan “Tres cuadros del vino (Tiziano, Poussin y Velázquez)” (1916), *Papeles sobre Velázquez y Goya*, publicados en 1950 o “Introducción a Velázquez” (1954), plantearía sobre él justo lo contrario, incluyendo el considerarlo, como reza una frase decimonónica que circulaba en torno al artista, como “el pintor de los pintores” (*el artista artístico*, por seguir con la expresión que estamos utilizando). Gaya, que encontró en Velázquez el ejemplo supremo del verdadero creador, le adjudicaría una capacidad contrapuesta para trascender lo estrictamente artístico y alcanzar una especie de percepción superior y hasta gnóstica de la realidad que determinaría su particular forma de pintar. La discusión de fondo es especialmente clara en el famoso texto *Velázquez, pájaro solitario*, del año 1963.

Comencemos diciendo que tanto Ortega como Gaya consideraban que Velázquez no formaba parte de la pintura española:

La obra de Velázquez no tiene apenas nada que ver con la pintura española. Se trata, claro está, de un español, incluso de alguien sumamente español —aunque tenga un cierto tornasolado portugués—, pero su obra no pertenece a la escuela española, ni tampoco a la italiana, ni a la flamenca, ni a la china. En realidad, allí donde Velázquez pinta no hay escuelas, ni maneras, ni estilos. Velázquez pinta a la buena de Dios<sup>31</sup>.

El pintor opinaba de él lo mismo que de Miguel de Cervantes y de San Juan de la Cruz, que forman así una tríada de *rara avis* en el contexto de la creatividad española barroca<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>32</sup> Solo para ilustrar que son tres y no uno los artistas que escapan al movimiento del Siglo de Oro español, recordemos que Gaya ve en *El Quijote* la desnudez de la literatura, un “portalón abierto de par en par”. *Ibidem*, p. 61.

Aun partiendo de esta exclusión común, las desavenencias entre Ortega y Gaya son las más destacables. El núcleo del debate lo constituye la idea de que el artista no quería pintar, una tesis que ambos defienden, pero desde perspectivas opuestas. Ortega justifica esta desgana por el hecho de que Velázquez anhelaba, ante todo, formar parte de la nobleza. Buena parte del ensayo de Ortega gira, efectivamente, en torno a este dato, aunque su importancia se subordina a la necesidad de remarcar la relevancia social que estaba adquiriendo en aquellos momentos la pintura y, sobre todo, a la posibilidad de explicar con ello la idiosincrasia misma del artista sevillano. Ortega creía ver una especie de involución creativa en la trayectoria del pintor a partir del momento en que regresa de su primer viaje a Italia e interviene, cada vez, más en la ordenación y aderezo de las casas del rey, gozando, como ningún otro artista, de mucho tiempo libre. No obstante, el momento más representativo en este sentido se habría producido cuando, entre 1650 y 1660, el pintor rechaza un regalo del Papa Inocencio X por pintar su retrato, una actitud que para Ortega revela la secreta verdad de toda su biografía, que “Velázquez no quiere, no ha querido nunca, ser pintor”<sup>33</sup>.

A la hora de justificar la displicencia pictórica de Velázquez, Ortega se apoya en cuestiones biográficas porque quiere ser fiel a esa especie de precepto, acorde a la razón vital, que incluye como una de sus “cuatro tesis” sobre el pintor, y que viene a establecer que cualquier hecho concreto sólo puede ser inteligible en relación a un todo en el que se inserte. Ortega cree que, para encontrar las claves de la inteligibilidad de la pintura de Velázquez, hay que hacer uso del método de la “reviviscencia” de los cuadros, un procedimiento que consiste en ir del pigmento a la biografía del autor, en donde gravita la obra y la vida entera del artista<sup>34</sup>. Para él, la mejor manera de interpretar una obra es recorrer hacia atrás el trayecto que condujo al artista a plasmar en ella cada mancha de color, es decir, retroceder hasta ver al pintor *pintando*<sup>35</sup>, hasta ver al cuadro haciéndose, oscilando del pigmento a la biografía, que es la única que hace a aquél inteligible<sup>36</sup>. Volver, podríamos decir, a la *ejecutividad* del acto de pintar. “Reviviscencia” alude justamente a un ver lo ya hecho como expresión de un vivir<sup>37</sup>. De esta forma, averiguaremos lo que era para el artista pintar, la manera con la que tomaba su oficio<sup>38</sup>, en lo cual han de influir, ne-

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>34</sup> Para el significado del término “reviviscencia” en Ortega, véase José Luis MOLINUEVO, *Para leer a Ortega*. Madrid: Alianza, 2002, p. 225.

<sup>35</sup> José ORTEGA Y GASSET, VI, 612.

<sup>36</sup> José Luis MOLINUEVO, *Para leer a Ortega*, ob. cit., p. 225.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 225.

<sup>38</sup> José ORTEGA Y GASSET, VI, 614.

cesariamente, las características de la época y las del artista como ser humano<sup>39</sup>. Así pues: “En el hecho de ser pintor desemboca la vida entera de un hombre y, por tanto, la de toda su época. Y todo ello vive en cada pincelada y tiene que ser resucitado, visto en actividad, ejecutándose, funcionando”<sup>40</sup>. Ello fundamenta las alusiones que introduce a la familia de Velázquez, un linaje de nobles emigrados y venidos a menos, que habría avivado en el pintor el deseo de formar parte de la nobleza<sup>41</sup>. Para el filósofo, ese deseo habría tenido, no obstante, que coexistir con la conciencia que Velázquez iba adquiriendo de sus aptitudes artísticas. Cuando consigue ingresar en Palacio, dice Ortega, toda su vida sufre así un giro de ciento ochenta grados: “Rechaza ahora con honor la idea de dedicarse al oficio de pintor, de inscribir su vida externa e interna en esa figura de existencia [...]. Velázquez será un gentilhombre que, de cuando en cuando, da unas pinceladas”<sup>42</sup>.

En opinión de Ortega, la vocación de Velázquez se habría, pues, compuesto de dos resortes: la aspiración artística y la nobiliaria, y ambas habrían quedado satisfechas en el umbral de su vida, aunque al precio de quedar vacío de tensión vital, “como una pila eléctrica que se descarga de su potencia”<sup>43</sup>. Precisamente, el haber disociado de la ocupación de pintar lo que ésta tiene de oficio le habría permitido tomar su arte con distancia y depurarlo como estricto arte, es decir, como sistema de problemas estéticos que reclaman solución (como *arte artístico*). Esa mirada distante sobre su propio oficio explicaría muchas de las características más sobresalientes de su pintura:

No nos extrañará que su estilo pictórico se resuma en pintar las cosas mirándolas desde lejos y que en sus cuadros la pintura abandone por vez primera y en forma radical los valores táctiles que son los que en el mundo visual representan cuanto en las cosas hay de posible presa y en el hombre de animal prensil. Sus figuras serán intangibles, puros espectros visuales, la realidad como auténtico fantasma. De aquí, en fin, que Velázquez sea el pintor que menos se ocupa del espectador. No nos hace la menor confianza –“No nos dice nada”. Ha pintado el cuadro y se ha ido él, dejándonos sólo ante su superficie. Es el genio de la displicencia”<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 615.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 616.

<sup>41</sup> José ORTEGA Y GASSET, *Velázquez*, ob. cit., p. 115.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 51.

Mediante el procedimiento de la “reviviscencia” de los cuadros, Ortega recompone las razones de la apatía de Velázquez e incluso las claves de interpretación de su pintura. Con el trasfondo personal de la inquietud nobiliaria, el filósofo es capaz de explicar la distancia que asume Velázquez y la conversión que experimenta la realidad que representa de su contextura original a la apariencia casi fantasmal o irreal que adquiere en el lienzo. Desde su punto de vista, la pintura de Velázquez se retrae a la pura visualidad, y lo hace en virtud de una técnica que consiste en prescindir del volumen sólido y de los datos táctiles<sup>45</sup>. El filósofo llama también a ese mecanismo “desrealización” y piensa que su uso convierte a Velázquez en el “pintor de los pintores”<sup>46</sup>. Finalmente, en virtud de la distancia que adopta con respecto a la realidad, Ortega defiende que Velázquez nos pone delante del objeto para que, finalmente, en un acto de galantería estética y de sagacidad intelectual, el propio artista desaparezca: “Esta es la inteligencia de Velázquez: su ausencia del cuadro. La elegancia de no estar y dejar ser a las cosas”<sup>47</sup>.

Aunque por razones distintas, en *Velázquez, pájaro solitario* Gaya habla también de la actitud indolente de Velázquez, que explica, no sólo la escasez de cuadros que concibió, sino también y sobre todo, la facultad que tienen los existentes de no ser verdaderamente cuadros:

En él, no es tanto la escasez de lienzos pintados como esa extraña facultad que tienen los suyos de no ser cuadros, de esquivar, de evitar ser cuadros, de salvarse de ser cuadros; es aquí, en esta anomalía, donde sentimos, no su indolencia y parsimonia famosas, sino más bien como una especie de deserción, su valiente deserción del arte ¡del Arte!<sup>48</sup>

Esta interpretación de Velázquez es acorde con su negativa a aceptar que artista es aquel que se limita a “componer” cuadros, a hacer *arte artístico*. Gaya, que idolatraba a Velázquez, no podía reducirle a esta simple definición, porque en él apreciaba mucho más que maestría técnica. Por eso, la tesis de Ortega, aunque acertada en su diagnóstico, tenía que resultarle insuficiente: si Velázquez no quería pintar y si sus cuadros no eran propiamente cuadros, no era por cuestiones tan prosaicas como sus aspiraciones nobiliarias, sino por su capacidad de ir más allá del arte y alcanzar el núcleo o “alma misma” de la realidad.

<sup>45</sup> “Velázquez no pinta nada que no está en el objeto cotidiano, en esa realidad que llena nuestra vida; es, por tanto, realista. Pero de esa realidad pinta sólo unos cuantos elementos: lo estrictamente necesario para producir su fantasma, lo que tiene de pura entidad visual”. *Ibidem*, p. 34.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>48</sup> Ramón GAYA, *Oc*, I, 132.

Así pues, Gaya coincide con Ortega en percibir la displicencia pictórica de Velázquez, pero, visto lo anterior, es lógico que no pudiera detenerse ahí. La interpretación de Ortega convertía a Velázquez en un *artista artístico*, primero, porque al ingresar en Palacio se liberó de las exigencias del oficio para dedicarse a las preocupaciones estrictamente estéticas; segundo, por cuanto Ortega se apropió de la caracterización decimonónica del pintor como un “pintor para pintores”, una especie de trasunto de lo que en *La deshumanización del arte* se entendía como la búsqueda artística de la pureza; tercero, la desrealización a que sometía la realidad, y que Ortega solía identificar con la irrealidad o la fantasmagoría, suponía asignar a Velázquez un ejercicio de alejamiento premeditado de arte y vida, que resultaba un atentado contra la actitud estética de un pensador que, como Gaya, insistía en mantener a toda costa ese vínculo.

Pese a todo, Ramón Gaya tuvo en consideración algunas ideas del filósofo madrileño sobre Velázquez: podemos citar como ejemplos las que atañen a la ausencia, en su propia obra, del artista, o su fidelidad al ser mismo de las cosas. La diferencia que va a introducir concierne al matiz místico o *numinoso* que Gaya insiste en otorgar a esas cualidades.

Precisamente, el ensayo de Gaya aparece encabezado por unos versos de San Juan de la Cruz que dan título al escrito y que rezan lo siguiente: “Las condiciones del pájaro solitario son cinco: la primera, que se va a lo más alto; la segunda, que no sufre compañía, aunque sea de su naturaleza; la tercera, que pone el pico al aire; la cuarta, que no tiene determinado color; la quinta, que canta suavemente”. El poeta describe la figura del místico de forma empírica, aunque confiriéndole también significados simbólicos trascendentes<sup>49</sup>. La misma dualidad de sentidos se encuentra en el texto de Gaya, aunque aplicada a la idiosincrasia de la pintura de Velázquez, quien, como el místico, se transforma así en un *solitario* en el contexto del arte español. Esta idea podría remitirnos a aquellos párrafos de las *Meditaciones del Quijote* en los que Ortega advertía del “adanismo” del artista mediterráneo o impresionista –si bien Ortega tenía en mente a Goya–, y que, a diferencia de lo que ocurría en otros territorios, volvía a tomar el mundo de la nada como si nadie le hubiese precedido<sup>50</sup>. Gaya extrae, no a Goya, sino a Velázquez de la llamada “escuela española” del Barroco, lo que permite que se distancie de las inter-

<sup>49</sup> Miguel MOREY, “Las condiciones del pájaro solitario (Invitación a Ramón Gaya)”, *Aurora*, 5 (2003), p. 17. Morey ha reconstruido la interpretación de Ramón Gaya señalando una por una las cinco condiciones mencionadas en relación al uso que de ellas hace para el caso de Velázquez.

<sup>50</sup> *Id.* José ORTEGA Y GASSET, I, 785.

pretaciones al uso que toman el período como un todo y se abandonan a las descripciones generalistas<sup>51</sup>.

Pero la alusión a la *soledad* de Velázquez adquiere en Gaya un significado más profundo. Desde su punto de vista, el asceta sevillano se mostró tan indiferente frente al arte pictórico, que trascendió los elementos que conforman históricamente toda obra de arte, demostrando que, efectivamente, el artista no quería pintar, es decir, *componer cuadros*, o, en términos orteguianos, hacer *arte artístico*. *Las Meninas*, por ejemplo, no podían ser un cuadro o *no lo podían ser ya*, porque, en virtud de esta transcendencia que tanto le acercaba al espíritu del iniciado, todos los elementos propios de la composición –dibujo, color, estilo– eran, en palabras de Gaya, “transfigurados”, es decir, sublimados o elevados hasta hacer que, aun presentes, desaparecieran. Por eso Velázquez es, para Gaya, un místico y un desertor. Por eso y no por sus aspiraciones nobiliarias, no quería pintar cuadros. Más que apresar pictóricamente la realidad, imprimiéndole –según exhortaba Ortega– un estilo, lo que hacía es liberarla:

todo eso que vemos ahí podría muy bien caer más a la izquierda, y tal perro despertarse y marcharse, y Felipe IV desplazarse o sentarse, y la Infanta Margarita cambiar de humor o enjugarse la frente, y el bufón don Juan de Austria pedirnos permiso y desaparecer<sup>52</sup>.

Cuando Gaya habla de la “transfiguración” de los elementos constitutivos de la pintura no está haciendo otra cosa que valorar el carácter metafísico o *numinoso* que, una vez eliminados, adquiere lo real. En lugar de imprimir un estilo a la realidad que se va a representar, Velázquez usa el arte para que la realidad *despierte* en él. Lo que hace Velázquez no es intervenir, sino desvirtuar o quitar virulencia a la vida para dejarla en su más ínfimo ser, en su “centro de luz”:

Velázquez dispone, sin duda, de una mano un tanto milagrosa, pues se trata, nada menos, que de... *vaciar* la realidad de todo su sobrante sin haber toca-

---

<sup>51</sup> La tendencia a interpretar el pasado artístico en términos generalistas estaba muy extendida en la historiografía hispánica durante la intersección de los siglos XIX y XX. Tan habitual fue que, durante la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX, proliferaron en España los estudios monográficos dedicados a las figuras artísticas de mayor renombre, en los que abundaban las alusiones estereotipadas acerca de la idiosincrasia artística nacional, particularmente la pictórica. Podemos citar algunos autores u obras representativos, tanto dentro del ámbito hispánico, como fuera de él. Entre ellos destacan *El Greco* de Manuel B. COSSÍO, de 1908; *Jusepe de Ribera (Le Spagnoletto)*, de August L. MAYER (1908); *Francisco de Zurbarán: su época, su vida y sus obras*, de José CASCALES Y MUÑOZ (1911); la *Historia de la pintura española*, de August L. MAYER (1928); *Patterns and Principles of Spanish Art*, de Oscar HAGEN (1936); *A History of Spanish Painting*, de Chandler Rathfon POST (1950); o los monográficos sobre Valdés Leal de BERUETE.

<sup>52</sup> Ramón GAYA, *Oc*, I, 141.

do, alterado en nada su corteza externa, y poder llegar así hasta el centro de su luz escondida, fija, resistente como un hueso<sup>53</sup>.

Gaya considera que esa forma de pintar constituye, más que una mera su-plantación, fiel o manipulada, de lo real, y más que la imposición de un formalismo estético a la vida, una especie de “salvación”. De nuevo se trata de un término de reminiscencias orteguianas. Recordemos, por ejemplo, el imperativo de las *Meditaciones del Quijote* de “salvar las circunstancias” como condición de posibilidad para salvar al propio yo. El mismo sentido puede aplicarse al caso de Gaya, con la diferencia de que el carácter salvífico de Velázquez es interpretado por el pintor como el signo de una especie de piedad cuya finalidad es *dejar ser a las cosas* y penetrar así, como el místico o iniciado, en la esencia última que las constituye: “El arte no viene a mejorar ni a moralizar la realidad, sino, como hemos visto, a salvarla, pero a salvarla completa, con todo, es decir, caritativamente, más aún, piadosamente”<sup>54</sup>. En Velázquez, ve Gaya la mirada condescendiente y sabia sobre la vida, la capacidad de sortear la hojarasca y llegar iniciáticamente al “alma” de lo real.

Pensemos que Ortega también habla de la fijación de Velázquez por quitar virulencia a la realidad, si bien lo que le interesa resaltar es el producto meramente artístico y fantasmagórico que de ello se sigue y que no es otro que lo que en sus escritos recibe el nombre de “desrealización”. A Gaya no le interesa tanto que la realidad se desrealice en el lienzo adquiriendo las notas de lo fantasmagórico como que acceda así a su íntima verdad: “quitar virulencia a la realidad” es por eso, en su caso, trascender lo superficial y llegar al núcleo de la misma. No constituye un mero acto creativo que convierta la realidad en puras “relaciones pictóricas”, por decirlo en términos de “Adán en el paraíso”, sino un acto artístico *numinoso* que eleva lo que en el plano son pinceladas a un ámbito esencial o gnóstico que transforma las figuras en vida.

Gaya escribe, además, sobre la mirada de Velázquez en términos parecidos a los de Ortega. Dice, por ejemplo, que el artista no investiga, ni hurga en la realidad, sino que parece observarlo todo con un cierto desapego, con un aire casi distraído o frío, que podemos relacionar con aquella actitud “distante” que Ortega atribuía al pintor. El pintor murciano también le atribuye un carácter impreciso, móvil o fluido a la realidad que divisa Velázquez y a la forma final con que aparece plasmada en el lienzo, una descripción que recuerda a lo que Ortega escribió en el párrafo siguiente:

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 86.

Pero Velázquez descubre que en su realidad, es decir, en tanto que visibles, los cuerpos son imprecisos. Ya Tiziano había advertido algo de esto. Las cosas en su realidad son “poco más o menos”, son sólo aproximaciones a ellas mismas, no terminan en un perfil riguroso, no tienen superficies inequívocas y pulidas, sino que flotan en un margen de imprecisión que es su verdadera presencia. La precisión de una cosa es su leyenda. Lo más legendario que los hombres han inventado es la geometría<sup>55</sup>.

Sin embargo, la diferencia con Ortega reside en que Gaya *sublima* los comentarios de su interlocutor, focalizando su interés en el carácter metafísico o místico del arte de Velázquez y remarcando su capacidad inigualable para llegar al fondo o “alma” de lo real, para “salvar” lo verdadero y eliminar lo sobrante, y para practicar frente al mundo una percepción trascendente semejante a la del iniciado. En la conjunción de todos estos caracteres, descansaría, para él, la “santidad” de Velázquez<sup>56</sup>. ●

*Fecha de recepción: 05/07/2011*  
*Fecha de aceptación: 08/05/2012*

## ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BALLESTER, J. (2009): “Tres pintores murcianos en París”, en *Murcia en la memoria. Historia y tradiciones*. Murcia: Ayuntamiento de Murcia.
- GAYA, R. (1990): *Obra completa*, tomo I. Valencia: Pre-textos.
- (1994): *Obra completa*, tomo III. Valencia: Pre-textos.
- (1996): *Naturalidad del arte (y artificialidad de la crítica)*. Valencia: Pre-textos.
- (2002): *Obra completa*, tomo II. Valencia: Pre-textos.
- MOLINUEVO, J. L. (2002): *Para leer a Ortega*. Madrid: Alianza.
- MOREY, M. (2003): “Las condiciones del pájaro solitario (Invitación a Ramón Gaya)”, *Aurora*, 5, pp. 14-21.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1963): *Velázquez*. Madrid: Espasa-Calpe.
- (1996): *Unas lecciones de metafísica*. Madrid: Alianza.
- (2004-2010): *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 479.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 78.



# Veracidad y sistema en Ortega

Alba Milagro Pinto

ORCID: 0009-0006-2578-9038

## Resumen

El presente ensayo intenta articular los principales conceptos de la metafísica orteguiana en torno a los imperativos de veracidad y sistema. Para desarrollar estos conceptos se parte de una concepción de la filosofía de Ortega que se fundamenta en: la alegre aceptación de lo real, la higiene de los ideales, la pulcritud mental, el hacer de la limitación virtud, la capacidad de vivir en la incertidumbre y el reconocimiento del pluralismo. La puesta en práctica de estas ideas en la filosofía orteguiana implica el reconocimiento del vivir como ejecutividad y realidad radical y de la filosofía como un sistema abierto.

## Palabras clave

José Ortega y Gasset, metafísica, realidad radical, razón vital, ser ejecutivo

## Abstract

This paper intends to articulate the main concepts of Ortega's metaphysics around the imperatives of veracity and system. To develop these concepts we part from a conception of Ortega's philosophy based on: the joyful acceptance of reality, the hygiene of ideals, cleanliness of mind, the capacity of turning limitation into virtue, the ability of living in uncertainty and the recognition of pluralism. The implementation of these ideas in Ortega's philosophy implies the recognition of living as radical reality and performative being and the philosophy as an open system.

## Keywords

José Ortega y Gasset, metaphysics, radical reality, vital reason, executive being

Más allá de cada generación, cada época comparte una misma fisionomía, una misma perspectiva, más o menos consciente, desde la que interpretar y valorar el mundo. Este sustrato de creencias marca los límites de la comprensión que el hombre tiene de sí mismo y de cuanto le rodea. Pero la comprensión del mundo no es algo neutro: nuestro repertorio de creencias implica una jerarquización vital, una *perspectiva hermenéutica común* que se ve complementada y superada por el punto de vista y la *vocación individual*. De tal modo que en este juego entre ideas y creencias, entre el destino de una cultura y la vocación de cada individuo, es donde se forja la Historia.

El mundo en el que Ortega fue educado es el de las postrimerías de la Modernidad. La propia evolución de los principios modernos desencadenó que el

### Cómo citar este artículo:

Milagro Pinto, A. (2012). Veracidad y sistema en Ortega. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (24), 165-190.  
<https://doi.org/10.63487/reo.453>

Revista de  
Estudios Ortegaianos  
Nº 24. 2012  
mayo-octubre



racionalismo se convirtiese en idealismo y esto supuso una inversión de los valores de modo que la vida quedó al servicio de la cultura. El *culturalismo*, *positivismo*, *utopismo* y *progresismo* del siglo XIX fueron los frutos postreros de ese cambio en el espíritu humano. La creencia en la razón físico-matemática se había convertido en una fe inerte sin ningún vínculo con la vitalidad de quien la mantiene. Lo que otrora fue una creencia plenaria y colectiva en la razón, y funcionó precisamente por ser una fe ciega e irracional, es ahora, una gran impostura en la que el hombre no puede mantenerse. Su presente es sentido por Ortega como un momento de profunda crisis en el que el hombre ha tenido que ser leal consigo mismo y reconocer que los valores y principios en los que se sustentaba la modernidad ya no le valen. Los fundamentos de la razón moderna han quebrado bajo sus pies y ahora sólo le queda volver a braccar en el naufragio de su existencia. De ahí que Ortega considere que el tema de su generación, y su propio quehacer, consista en abrir caminos para que una nueva sensibilidad a la altura de los tiempos encauce el rumbo de la historia.

## 1. Una nueva actitud vital frente a la crisis de la Modernidad

El catálogo aproximado de las actitudes vitales que Ortega reclama en respuesta a las insuficiencias de la sensibilidad moderna –y que coincidiría con sus ideas y las de su generación– sería el siguiente: *pulcritud mental*, *aceptación de lo real*, *higiene de los ideales*, *imperativo de autenticidad*, *afirmación en la limitación*, *seguridad en la incertidumbre* y *reconocimiento del pluralismo*. Veamos someramente en qué consisten estos conceptos.

Aceptar lo real significa atenerse a lo que la realidad es, no imponer sistemas ideales como criterio de realidad, ni esperar infructuosamente a que la realidad se comporte algún día según nuestras expectativas. Éste sería el punto de vista del intelectual<sup>1</sup>, quien lejos de tener un trato utilitarista con las cosas las trata desde una mirada amorosa que posibilita que cada cosa llegue a su máxima expresión. Ya que “pensar no es querer que las cosas sean de una determinada manera. Pensar es precisamente todo lo contrario; querer que las cosas sean como son”<sup>2</sup>. Siguiendo la máxima fenomenológica, para Ortega la *pulcritud mental* o aceptación de lo real es la premisa básica para acabar con el *imperialismo del deber ser*. Ahora bien, el rechazo al idealismo no implica renunciar a los ideales propuestos por la razón. Aquí se constata la dialéctica del pensamiento orteguiano: la oposición al idealismo no es una negación absoluta sino

<sup>1</sup> Véase “El Intelectual y el Otro”, 1940 (V, 623-630). Las citas de José Ortega y Gasset, incluidas en este texto, pertenecen a la reciente edición de las *Obras completas* publicada por la Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, Madrid, 2004-2010.

<sup>2</sup> “El sentido histórico de la teoría de Einstein”, 1923 (III, 662).

una superación integradora que entiende que lo ideal es necesario e imprescindible, siempre y cuando sea estimado como una idea regulativa al servicio de la vida.

Ortega es consciente de que una filosofía a la altura de los tiempos no puede instalarse en el racionalismo, que antepone el *deber ser* al *ser*, pero tampoco puede caer en el relativismo que ignora que la realidad es una sola aunque se muestre en múltiples perspectivas. En eso consiste la *higiene de los ideales*: en aprender a desear que algo no sea sino lo que *es*.

Sólo *debe ser* lo que *puede ser*, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que *es*. [...] El ideal de una cosa, o, dicho de otro modo, lo que una cosa *debe ser*, no puede consistir en la suplantación de su contextura real, sino, por el contrario, en el perfeccionamiento de ésta. Toda recta sentencia sobre cómo deben ser las cosas presupone la devota observación de la realidad.<sup>3</sup>

¡Llega a ser el que eres!, ¡conócete a ti mismo! Las invocaciones que iniciaron el pensamiento filosófico recobran así su originario sentido. Lo específico del ser humano es hacerse cuestión de sí mismo y de cuanto le rodea y en ese cuestionarse descubre los límites de cada cosa. El error de la Modernidad fue que cada cosa quisiera exceder los límites de sí misma, la razón quiso ser vida, la ciencia empírica quiso ser conocimiento universal, el hombre se olvidó de sus propios confines. *La nada, eso es el mundo sin confines ni contornos*.

Ante el nihilismo del que hace gala el existencialismo emergente en su tiempo, Ortega propone precisamente lo contrario: ser fieles al imperativo de autenticidad y recuperar la conciencia de los propios límites. Hasta ahora se había considerado que el "límite" era la frontera entre el *ser*, limitado e incompleto, y el *ser ideal*. Esta concepción llevaba al hombre al utopismo, a querer superar sus limitaciones en vistas al *deber ser* ideal. Sin embargo, Ortega cambia este punto de vista: el límite no es la frontera que me impide ir más allá, sino el contorno desde el que uno parte para llegar a ser quien se está llamado a ser. Una vez más es necesario detenerse en la dialéctica; el engrandecimiento del ser no surge al evadirse de los propios límites, sino que se produce en un movimiento dialéctico desde el límite hacia el núcleo y desde éste de nuevo al exterior. No se trata, pues, de ir más allá de nuestras posibilidades, sino de contar con ellas como el margen dinámico de nuestro propio ser en construcción. En eso consiste precisamente el ideal de autenticidad: en *convertir la libertad en destino*.

<sup>3</sup> *España invertebrada*, 1922 (III, 487).

Todos estos elementos, la alegre aceptación de lo real, la higiene de los ideales, la pulcritud mental, la capacidad de crecer en la limitación y el imperativo de autenticidad, tienen una profunda consecuencia en la estructura vital del nuevo tiempo, me estoy refiriendo a la *capacidad de vivir en la incertidumbre*.

La “naturaleza” misma –no sólo la del hombre– nos aparece hoy como una mera hipótesis. [...] La materia se revela ahora como algo también móvil, que tiene *cañi* historia, que tampoco posee un ser fijo. Ni el mundo ni el hombre *son*: todo está en marcha. Viene de –va hacia– no se sabe aún adonde. Sólo se sabe que es cambio, mudanza, peregrinación. Hay que crear nuevas virtudes en el hombre que le permitan vivir enérgica y jovialmente en medio de la radical inquietud. Nuestro lema ha de ser éste: *Mobilis in mobili*<sup>4</sup>.

Ortega aventura que, a diferencia de los hombres de otros tiempos, el hombre presente vive en la creencia de que todo está en constante cambio. Si el mundo medieval era cerrado y estático y el moderno estaba proyectado hacia el futuro, el mundo actual es sentido por el hombre como puro presentismo, un presente donde todo es posible. Para el hombre actual la realidad es *ejecución*. Más allá de las “esencias invariables” que han dominado la ontología tradicional, el presente se muestra como pura ejecutividad. Por eso, dirá Ortega, “si no queremos vivir cloroformizados por beaterías emolientes, tenemos la obligación de mantener siempre contacto tenaz con este subsuelo de inseguridad que nos constituye”<sup>5</sup>. Pero no pensemos que la conciencia de la incertidumbre debe disuadirnos de elaborar conceptos, teorías e ideas sobre las que orientar nuestra vida. La vida humana sólo puede ser vivida desde la seguridad de ciertas coordenadas vitales, desde la racionalidad. Ahora bien, lo específico de la nueva filosofía que Ortega postula es que ahora el hombre es consciente de que toda idea, todo concepto racional sobre el que edifique su vida, flota en un mar de incertidumbre.

Hasta 1929 aproximadamente todos estos caracteres aparecen expresamente ligados al concepto de “nueva sensibilidad” como presagio de un tiempo nuevo, sin embargo esta expresión no vuelve a aparecer en los textos de la segunda navegación<sup>6</sup>. No obstante, como intentaré mostrar en las siguientes lí-

<sup>4</sup> “Vives”, 1940 (V, 613).

<sup>5</sup> “Pasado y porvenir para el hombre actual”, 1934 (VI, 786).

<sup>6</sup> Mientras que en los primeros años Ortega se siente esperanzado ante los indicios de una nueva sensibilidad emergente, los acontecimientos que se suceden a partir de esa fecha hacen que Ortega abandone la profecía del hombre nuevo y reajuste su filosofía en términos metafísicos. Como ha defendido José Lasaga, el paso de la razón vital a la razón histórica que marca la “segunda navegación” implica un giro en la concepción de la realidad radical: Ortega abandona el enfoque antropológico y biologicista del hombre-vida como ente sustancial y profundiza en

neas, las notas que definían el nuevo sentir vital en los años veinte pasan a ser conceptos operativos en su metafísica más madura.

Así pues, el objetivo de este artículo es esbozar someramente la articulación del pensamiento metafísico de Ortega y Gasset tomando como presupuesto la ejecutividad de esos conceptos en su propio quehacer filosófico. El hilo conductor que nos ayudará a esbozar dicha articulación es una cita de “Prólogo para alemanes”, que Ortega escribe en 1934 para poder dar cuenta de sí mismo y de su obra frente al público germano. Este opúsculo no sólo es la mejor fuente para conocer la imagen que el pensador madrileño quería ofrecer de sí mismo, es también toda una declaración de intenciones y una toma de posición respecto a la filosofía alemana contemporánea.

Toda referencia autobiográfica es una construcción que se rige por patrones intencionados, en este caso por el método de las generaciones. Ortega se hace partícipe, junto con Hartmann o Heimsoeth, de la generación que se formó en la escuela neokantiana y que hacia 1911, sobre los veintiséis años, tomó su propio camino alejándose de posicionamientos idealistas. Los rasgos comunes de esta generación son, en palabras de Ortega, los siguientes:

1.º Resolución de veracidad, de someter estrictamente la idea a lo que se presenta como real, sin añadiduras ni redondeos. [...]

2.º La voluntad de sistema, que es tan difícil de cohonestar con la resolución antedicha. Pero mientras los románticos apetecen el sistema como una delicia, por lo que tiene de fruto maduro, rotundo, dulce y rezumante, a nosotros se nos presentaba como la dura obligación específica del filósofo. El sistema, sentido así, no podía ser obra juvenil. De aquí un tácito acuerdo que cada cual debió tomar en el secreto de sí mismo, de dejar el fruto maduro para la hora madura, la cual, según Aristóteles afirma con un azorante exceso de precisión, son los cincuenta y un años<sup>7</sup>.

3.º Junto a estas posiciones de carácter formal, hallamos asimismo plantada en nosotros –sin equívoco ni escape posibles– la convicción de que era preciso echar la nave al agua y abandonar no sólo la provincia del idealismo romántico, sino todo el continente idealista<sup>8</sup>.

---

un nuevo concepto metafísico de vida como *ejecutividad*. La vida sigue siendo la realidad radical, pero no se interpreta como un compuesto de “yo” y “circunstancia”: es “un tipo de realidad *sui generis*, metafísicamente anterior e independiente de sus dos componentes: sujeto o yo / mundo o circunstancia, los cuales son ingredientes de esa primera realidad: mi vida o la vida de cada cual”. La antropología vitalista de los años veinte se va transformando en la década de los treinta en una *metafísica de la vida humana*. Cfr. J. LASAGA MEDINA, “Los nombres de una filosofía: razón vital o razón histórica”, *Revista de Occidente*, 293 (2005), p. 11.

<sup>7</sup> Este texto fue escrito en 1934, exactamente cuando Ortega contaba con cincuenta y un años.

<sup>8</sup> “Prólogo para alemanes”, 1934 (IX, 149).

*Veracidad, sistema y rechazo a toda forma de utopismo.* Éstas son, a juicio de Ortega, las consignas que guían a su generación. Ante la imposibilidad de desarrollar en estas líneas el análisis que Ortega hace del idealismo, en lo que sigue me limitaré a apuntar *grosso modo* en qué medida se concretaron los imperativos de veracidad y sistema en la filosofía orteguiana.

## 2. Veracidad

Siguiendo al filósofo podemos decir que el destino y vocación del Intelectual, de Ortega en el caso que nos ocupa, consiste en posibilitar que cada cosa llegue a desvelar su ser plenario. Esto sólo puede realizarse desde la más escrupulosa pulcritud mental porque, como dice el pensador madrileño: “la idea es un jaque a la verdad. Quien quiera tener ideas necesita antes disponerse a querer la verdad y aceptar las reglas de juego que ella imponga”<sup>9</sup>. Lejos de someter la realidad a esquema, el Intelectual pone su vida al servicio de las cosas y subyuga su reflexión al carácter peculiar que el propio objeto le revela. *Autenticidad, sinceridad, régimen de alta higiene, aceptación de lo real...* sea cual sea el nombre que se le ponga, esta máxima está omnipresente en toda la obra orteguiana. Ahora bien, ¿cuál ha sido el resultado de este imperativo de pulcritud mental en su filosofía?

### 2.1. La conceptualización de la vida

La respuesta más inmediata y evidente es *la vida*. La vida, la suya propia, se le presenta a Ortega como la *realidad radical* y punto de partida de todo cuestionamiento. Esto es lo que hay, la vida, lo inmediato, el aquí y el ahora. Esta afirmación puede parecer una perogrullada y de hecho lo es, pero no por ello debemos hacer una lectura superficial y conformarnos con lo aparente. Si ahondamos un poco más en la indagación de nuestra vida aparecerán los ya familiares conceptos de *yo* y de *mundo*. La tradición filosófica ha dado buena cuenta de ellos. Sin embargo, contrariamente a esta posición que tiende a cosificarlos como entes objetivos, estos conceptos se perfilan en la filosofía orteguiana no como términos sino como procesos. El *yo* y la *circunstancia* no son “cosas” que podamos enumerar al hacer inventario de la vida, como si ésta fuese un receptáculo contenedor. “Pero es el caso sorprendente que en eso que llamamos vida y que nos aparece como la realidad primaria nada tiene un modo de ser ni sustancial ni accidental”<sup>10</sup>. Lo originario no es la vida como sustancia,

<sup>9</sup> *La rebelión de las masas*, 1930 (IV, 417).

<sup>10</sup> “[¿Qué es la vida? Lecciones del curso 1930-1931]”, 1930 (VIII, 420).

sino el *vivir*. “La vida no es un *factum*, sino un *faciendum*”<sup>11</sup>. Lo que hay, no es un sustantivo sino un verbo que para ser comprendido requiere de un sujeto, un predicado amén de complementos de todo tipo.

Éste es un punto que no siempre ha sido bien entendido, muchas veces se han interpretado los conceptos orteguianos como sustantivos estáticos y unívocos de tal manera que la razón vital acababa pareciendo un pastiche sin profundidad metafísica. La apariencia literaria de la obra de Ortega fue vista en algunas ocasiones como un defecto que delataba falta de rigor filosófico, sin embargo, al seguir con detenimiento la reflexión que hace Ortega sobre la vida, podemos constatar que ésta hunde sus raíces en la más genuina metafísica.

Ahí está el hecho previo a todos los hechos, en que todos los demás flotan y de que todos emanan: la vida humana según es vivida por cada cual. *Hic Rhodus, hic salta*. Se trata de pensarla, urgentemente, según se presenta en su primaria desnudez, mediante conceptos atentos sólo a describirla y que no aceptan imperativo alguno de la ontología tradicional<sup>12</sup>.

Para pensar y hablar sobre la vida es necesario desasirnos de las categorías metafísicas tradicionales que expresan siempre conceptos estáticos, atemporales, definitivos, idénticos a sí mismos. Porque nuestro vivir es precisamente lo contrario a eso: es un vivir dinámico, flexible, temporal y circunstanciado. De ahí que, como señala Jorge Brioso “uno de los grandes dilemas de Ortega (que provoca muchas de sus mejores páginas) es la búsqueda de una terminología adecuada para hablar del fenómeno vital”<sup>13</sup>. Si sus obras tienen esa aparente cercanía con la literatura, con la exposición metafórica, con la etimología y el habla cotidiana, no debe ser interpretado como una carencia de rigor filosófico sino como un ejercicio de coherencia intelectual. Cosa que no siempre fue bien entendida y obstaculizó en gran medida el reconocimiento de Ortega como un filósofo de primera línea.

De ser posible, la vida debería expresarse en *conceptos ocasionales* pues éstos son más apropiados para describir el acontecer vital. Los conceptos ocasionales o deícticos son aquellos que adquieren significado al conocer la circunstancia en el que son expresados: “aquí”, “allí”, “ahora”, “esto”, “aquello”, “yo”, “tú”, “nosotros”, “ellos”... son palabras que no tienen un referente fijo sino que se adaptan a la situación concreta del diálogo. Éstos son los vocablos que dan cuenta de la vida tal y como la entiende Ortega. Para comprender el alcance

<sup>11</sup> *Historia como sistema*, 1941 (VI, 65).

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>13</sup> J. BRIOSO, “Un arte de vivir: la filosofía de Ortega y Gasset”, *Circunstancia*, 6 (2005).

de la metafísica orteguiana la clave reside, a mi juicio, en *pensar todo concepto como concepto ocasional*<sup>14</sup>.

Puesto que ningún discurso puede mantenerse exclusivamente de conceptos ocasionales, hemos de buscar otra forma de expresión. Aunque toda palabra acaba traicionando al pensamiento, la *metáfora* es quizás la forma del decir que mejor puede adaptarse al concepto pensado. Si el lenguaje es uno de los pocos medios que tenemos para salvar la distancia entre la radical soledad de las conciencias, la metáfora es el puente que mejor facilita el paso entre el pensar y el decir.<sup>15</sup> La “originalidad” de la metáfora no está sólo en su plasticidad y potencialidad, Ortega encuentra en el decir metafórico la expresión primaria del verdadero nombre de las cosas. En su origen toda palabra fue metáfora, pero el tiempo y el uso han fosilizado los nombres de las cosas y ahora sólo alcanzamos a ver un rostro hierático.

Recapitemos lo dicho hasta el momento: el compromiso con la veracidad impulsa la reflexión orteguiana a buscar la realidad radical en lo inmediato. Este afán de pulcritud mental compromete al filósofo a aceptar la realidad tal y como aparece, sin imponerle a priori un esquema conceptual que la falsee. Lo que Ortega encuentra es la vida, su propia vida como proceso y acontecimiento, en el que el yo y la circunstancia interactúan dialécticamente. Esta intuición de la vida como realidad radical implica una paradoja insoslayable: la necesidad de encontrar nombres apropiados que den cuenta, con honestidad, del ser de lo real. Ya que, “sólo si el concepto es infiel a sí mismo será fiel a la realidad que pretende pensar”<sup>16</sup>. Si la realidad no es idéntica a sí misma, ni atemporal, ni rígida, hemos de olvidar el significado fósil de la ontología tradicional. Los conceptos filosóficos nacieron de la propia problematicidad del vivir, y sin em-

<sup>14</sup> “En la obra de Ortega, aunque los términos utilizados son los mismos en cada uno de sus escritos, sin embargo su significado no es único, sino que es biográfico, ocasional. Este «ocasionalismo» de los conceptos lo reconoce Ortega cuando dice que «los conceptos raciovitales son de tipo ocasional», y resultan de la síntesis del yo y de las circunstancias en cada momento de la biografía del autor. Por ello, los conceptos raciovitalistas, son *salvaciones* circunstanciales y ocasionales, que pueden ser considerados parcialmente equívocas si se las separa de la situación vital, del momento biográfico, de la que surgen, pero también parcialmente aceradas, si se tiene en cuenta otro momento del decir de Ortega”. José GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO, “El Método de la razón vital”, en Antonio JIMÉNEZ GARCÍA (coord.), *Estudios sobre historia del pensamiento español: (Actas de las III Jornadas de Hispanismo Filosófico)*, 1998, p. 232.

<sup>15</sup> “Si pensamiento y conocimiento no se acoplan armónicamente, y más bien se espejan el uno en el otro, si la consistencia de lo que hay no encaja en la anatomía del intelecto del hombre, otro tanto ocurre –según nuestro filósofo– con lo que decimos y lo que pensamos, y de este modo la metáfora es mucho más que una función y una figura, y deviene una necesidad radical del lenguaje humano, quizá pueda sostenerse que es el más fino resorte de que la lengua está dotada en el tentativo intento, por esquivo y frustrante, de alcanzar al pensamiento, de proferirlo”. C. D’OLHABERRIAGUE, *El pensamiento lingüístico de Ortega y Gasset*. A Coruña: Espiral Maior, 2009, p. 160.

<sup>16</sup> *¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?*, 1928 (VIII, 165).

bargo, la misma reflexión filosófica ha hecho que esta realidad subyacente quede oculta bajo el peso de la historia. De ahí que debamos hurgar en el origen etimológico de toda palabra y pensar los nombres como conceptos ocasionales cuyo referente siempre se desvela circunstanciado. También el decir metafórico nos permite alejarnos de los conceptos cloroformizados y nos acerca al sentido originario de las cosas, puesto que, al buscar el significado primigenio de los nombres, nos acercamos a la realidad desnuda.

Nosotros tenemos que deshacer la concepción objetiva del “mundo”, que es la que el pensamiento ingenuo nos da, y retrotraerla a una concepción del “mundo”, de lo real, como ejecutividad. A fuer de concepción, será la nuestra también objetivación, es decir, pensamiento que ejercitamos, pero, a diferencia del uso ingenuo del pensamiento, vamos a hacer que éste mire la realidad desde el punto de vista de ella misma<sup>17</sup>.

## 2.2. La vida como realidad radical

La pregunta por la vida es la pregunta metafísica por excelencia ya que la vida es la condición de posibilidad de todo ser. Si algo *es*, es para mí y se aparece necesariamente radicado en mi vida. Tal y como apunta Ortega al analizar la duda cartesiana, toda cuestión, toda reflexión o conceptualización se origina en una concreta situación en la que la vida se nos presenta como dificultades que necesitamos solventar<sup>18</sup>. Toda pregunta es un movimiento vital que parte de la ignorancia o duda en busca de claridad. La pregunta por el ser es, pues, una cuestión secundaria a la pregunta por la vida.

La cuestión latente en esta reflexión implica un giro copernicano respecto a la forma tradicional de entender el ser: Ortega vio claramente que tanto el realismo como el idealismo habían errado en su búsqueda de la realidad radical porque asumían que “ser”, “sujeto”, “objeto”, “verdad” eran entidades cerradas y dóciles a la abstracción conceptual. La hazaña de Ortega consistió en proponer un nuevo modo de entender la realidad y nuestro propio pensamiento desde categorías abiertas y flexibles. Frente al ser de la ontología tradicional, Ortega propone la vida como realidad radical cuyos caracteres son entre otros: el *absoluto acontecimiento*, la *circunstancialidad*, la *ejecutividad*, la *reflexividad*, el *absoluto incondicionado* o la *unicidad*<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> “[Vida como ejecución (el ser ejecutivo). Lecciones del curso 1929-1930]”, 1929 (VIII, 224-225).

<sup>18</sup> Cfr. *Principios de metafísica según la razón vital*, 1932 (VIII, 658).

<sup>19</sup> Véase el exhaustivo análisis de las categorías de la vida en A. RODRÍGUEZ Huéscar, *La innovación metafísica de Ortega*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002.

Como advierte Rodríguez Huéscar, frente al *ser* de la metafísica tradicional que es el concepto de mayor abstracción y máxima simplicidad, un concepto estático e intemporal, la *vida* como realidad radical es el concepto de mayor concreción y complejidad, es dinámico y ocasional<sup>20</sup>. Esta máxima complejidad de la vida se expresa en la recíproca ejecutividad entre el yo y la circunstancia. “Yo” y “mundo” no son estantes cerrados sino que son expresión de la ejecutividad del propio acto de vivir. No es posible pensar el yo separado de las cosas ni las cosas al margen del yo. Debemos pensar en ellos como conceptos ocasionales en permanente interacción, son dos aspectos inseparables “que reflejan esa primitiva dualidad funcional y mutual [...] en que el vivir se resuelve”<sup>21</sup>. Dicho de otro modo: no podemos pensar en el yo y la circunstancia como elementos con entidad propia y separada, la vida no es en ningún caso la suma de dos elementos. “Yo” y “mundo” son realidades radicadas, instancias, “funciones reciprocantes”<sup>22</sup> de una única realidad primaria y radical que es mi vida, la vida de cada cual. Su mutua interacción podría ser comprendida con claridad si fuésemos capaces de pensar esos términos como verbos y no como sustantivos.

Si algún término clásico podría acercarse al sentido de la ejecutividad, ése sería la “actualidad” aristotélica. No en sentido de entelequia sino como “energía”, es decir, la acción de poner en acto o ejecutar algo que permanecía latente o preexistente, es decir: virtual. El *ser* es, pues, *presencia ejecutiva y pura reflexividad* porque todo lo que *es* “es-para-mí”, acontece necesariamente en mi vida. La vida, la mía propia, es la única que para mí existe, ninguna otra vida puede ser para mí con ejecutividad. La vida no es una cosa objetiva que se sitúe frente a un “yo” o que transcurra en un “mundo”, la vida es el horizonte de significado donde yo y mundo existen para mí. La existencia es precisamente el “serme”, es lo que me acontece. Podemos decir que algo es o existe si y sólo si se presenta “para mí”, no para mi “yo”, sino en mi vida. Toda realidad es realidad como contenido de mi vida. Así pues, ni Dios, ni el alma, ni el mundo son realidades incondicionadas, el *absoluto incondicionado* al que se supedita toda otra realidad es *la vida*. Los contenidos tradicionales de la metafísica quedan integrados como realidades para mi vida; “yo”, “mundo”, e incluso “Dios”, *son* en cuanto que me acontecen o forman parte de mi vida. No puedo ser fiel a la realidad si no la suscribo a mi vida. Por consiguiente, las categorías de “objeto” y “sujeto” falsifican el acontecer de lo real, que es siempre un acontecer vital.

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 136.

<sup>21</sup> *Ibid.* p. 127.

<sup>22</sup> *Ibid.* p. 154.

Como veremos a continuación, la consistencia del vivir reside en la doble naturaleza activa/pasiva del quehacer ejecutivo entre el yo y el mundo. La dialéctica entre ambos componentes hace que el hombre sea “novelista de sí mismo”<sup>23</sup> y “fabricante nato de universos”<sup>24</sup>.

Ortega se esfuerza por desligarse de los manidos conceptos canónicos y busca en la “ejecutividad” un concepto que se acerque al carácter de pura actualidad o existencia que determina todo vivir. Tenemos ya que la *realidad radical*, lo único absoluto e incondicionado es la *vida* y que su ser es el *ser ejecutivo*. Sabemos también que los ingredientes de la vida son lo que la filosofía tradicional ha llamado “yo” y “mundo”. A continuación veremos cómo Ortega perfila este concepto de ejecutividad o ser ejecutivo partiendo de la descripción del yo y del mundo, pero tomándolos en su más estricta desnudez, esto es: como *yo concreto* y como *circunstancia intransferible*.

### 2.3. La circunstancia o mundo<sup>25</sup>

La *posición realista* es la primera que encontramos, por ser la más natural y primaria, afirma que el “mundo” es la realidad y entiende éste como sustancia independiente. Pero esta posición no describe con pulcritud el ser de lo real, pues, como acabamos de ver, no puedo afirmar ningún *ser* si éste no me es patente, si no está referido, directa o indirectamente, a mi vivir. El mundo no es una “cosa” aparte de mí, sino el medio en el que yo vivo en vistas a un proyecto. Como veremos, el mundo es el conjunto de facilidades o dificultades en los que yo tengo que ejecutar mi mismidad.

El mundo como “cosa” es una teoría sobre la realidad, pero no es la realidad tal y como se me presenta. Lo que aparece, la realidad desnuda de la circunstancia, no es que ésta sea sustancia sino su actuación en mí, su *serme* facilidad o dificultad, es decir: su *ejecutividad*. Cuando Ortega afirma que el “mundo” o las “cosas” son puras actuaciones sobre mí, debemos extremar la

<sup>23</sup> *Historia como sistema*, 1941 (VI, 66).

<sup>24</sup> *En torno a Galileo*, 1947 (VI, 389).

<sup>25</sup> Aunque Ortega suele utilizar indistintamente estos términos como sinónimos es legítimo hacer una distinción entre ambos: la circunstancia desnuda es la pura incertidumbre, pero ésta rara vez presenta ante nosotros su faz: la “circunstancia” aparece al hombre ya como “mundo interpretado”, como facilidad o dificultad en función de un proyecto vital. Para vivir, el hombre necesita habitar la circunstancia en la que se encuentra, hacerla mundo gracias al esfuerzo de la razón, que le proporciona esquemas provisionales sobre los que construir su vida. El mundo es un tejido de ideas y creencias. No es un ser objetivo, sustante y cosificado sino un ser ejecutivo o pura actuación en mí que posibilita, obstaculiza mi quehacer vital. El mundo, pues, es el “conjunto de creencias vigentes en cada momento”. Podríamos decir que la circunstancia es el escenario de nuestra vida, pero el mundo es el decorado con el que cada cual tiene que inventar el argumento.

atención para no caer en el idealismo, puesto que la posición idealista comete el mismo error que el realismo al hacer depender del “yo” lo real, entendido también como sustancia independiente. Que el *ser* sea siempre un *ser para mí* no quiere decir que dependa de mí como realidad sustantiva. Si el realismo hacía del mundo una sustancia, el idealismo invertía los términos colocando al “yo” como sustancia y al mundo como accidente. Pero, el “yo” y el “mundo” no son sustancias, ni son accidentes. La realidad no tiene carácter sustancial ni tampoco accidental, estas categorías no nos sirven para describir la realidad. En ese sentido, tanto el hombre antiguo como el moderno han vivido desde ficciones onto-epistémicas: *sujeto y objeto considerados como realidades independientes son meras abstracciones.*

Yo y el mundo somos el uno para el otro. Nuestro ser no tiene carácter sustante, no consistimos cada cual aparte, en sí y por sí; antes bien, el ser de mí yo está referido al mundo –vivir es estar, existir en el mundo- y el mundo, viceversa, es originaria y formalmente contorno para el que vive<sup>26</sup>.

Acabamos de ver que el ser del mundo o circunstancia no es un ser objetivo, sustante y cosificado sino un ser ejecutivo o pura actuación en mí. Ahora bien, ¿cuál es el *ser* de ese “mí” para el cual toda otra cosa *es*?, dicho de otro modo: ¿cuál es el ser del yo?

## 2.4. El “yo”

Al observar mi “yo” inmediato y presente, puedo ver que éste no tiene *ser* por sí mismo, sino que *es* en virtud de mi “yo” futuro. El presente es pura actuación de mi futuro: lo que yo *soy* ahora, lo soy en función de aquello que *tengo que ser*. Mi “yo actual” remite necesariamente a mi “yo futuro”. Si ahora escribo estas líneas sobre Ortega, lo hago en vistas a una concretísima circunstancia, que es el ámbito de actuación de *mi vida* y de mi *yo futuro*. Esta circunstancia me presenta facilidades y dificultades en función de mi yo futuro que aquí y ahora mueve mis actos. Si mi proyecto vital, esto es, mi yo futuro, no estuviese unido a Ortega sino al salto de longitud, las facilidades y dificultades que entretejen hoy mi vida serían muy diferentes.

La vida comienza por ser futura, y sólo porque nos vivimos en futuro surge la circunstancia presente con sus caracteres concretos, cómodos e incómodos. Ahora comprendemos porqué cada yo tiene que tener su intransferible

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 440.

circunstancia, y vemos más claro el puro ser ejecutivo o funcionante de ella. [...] Mi futuro, pues, es la presión que se ejerce sobre la circunstancia, a que ésta responde, constituyéndose según es. A esa presión de mi futuro, en efecto, responde el mundo con una serie de facilidades y una serie de dificultades<sup>27</sup>.

El yo tiene una peculiar naturaleza por la que es al mismo tiempo presente y futuro. Futuro que constituye mi circunstancia como conjunto de facilidades y dificultades, y presente en el cual realizar mi programa vital. La vida es anticipación de un yo que es un proyecto que está llamado a realizarse en una circunstancia intransferible. Llegados a este punto, podemos adivinar nuevos matices en los conceptos orteguianos “vocación” y “proyecto”; *la actualización del futuro en mi presente va configurando mi circunstancia. Al mismo tiempo, esta circunstancia define el ámbito de actuación de mi yo.*

El proyecto que yo soy no es una idea conceptual y arbitraria fruto de mi imaginación. Como ya sabemos, el pensamiento es un producto secundario de la vida, por tanto, mi programa vital es anterior a mi cuestionarme quién soy. El proyecto vital que mueve mi vida me es presente de modo pre-intelectual, *cuento con él* aunque no lo conozca. Este peculiar carácter preteorético implica que el yo es un proyecto determinado al margen de la circunstancia, lo que yo tengo que ser es algo previo a los sucesos que integran mi vida, no es algo que decida sesudamente ni lo puedo cambiar según capricho. Y sin embargo, ese yo que *tengo que ser* es un proyecto que debe ser realizado irremediabilmente en una situación concretísima. Para quien es capaz de atisbar su vocación, ésta tiene irremisiblemente un carácter de fatalidad<sup>28</sup>. El yo es mismidad, destino, programa y proyección. La vocación lanza nuestra vida como una flecha directa a un objetivo, pero no puede prever los obstáculos o facilidades que encontraremos en el camino, de ahí, que Ortega califique a la vida como pura actuación, quehacer, ejecución o drama.

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 433. En esta cita se puede apreciar la doble naturaleza activo-pasiva de la ejecutividad. La vida entendida como ser ejecutivo implica que el yo y el mundo son también ejecutivos o activos pero al mismo tiempo padecen pasivamente la ejecutividad del otro polo. El mundo en cuanto acontecer se ejecuta pasivamente, pero es activo en la medida en que sólo puede ser vivido como facilidad o dificultad por un yo que tiene un proyecto. De igual modo, el yo es activo en cuanto que es futurición pero recibe la ejecutividad del mundo en forma de ser circunstanciado.

<sup>28</sup> A propósito del intelectual afirma Ortega: “Se es intelectual para sí mismo, a pesar de sí mismo, contra sí mismo, irremediabilmente”. “El Intelectual y el Otro”, 1940 (V, 623). Pese a su carácter de fatalidad la vocación sólo me es presente mediante ensayo y error. El hombre –tanto en su dimensión vital como histórica– proyecta mundos en vista a la circunstancia y a sus experiencias pasadas, crea nuevas fórmulas de vida que superen las limitaciones del pasado. Se trata de un movimiento dialéctico de ensayo y error en el que se van configurando la situación y la vocación.

Abría este apartado cuestionando cuál es el resultado del imperativo de sinceridad que Ortega marcaba como nota característica de su filosofía. Guiado por esta pregunta, el discurso nos ha llevado al núcleo de la metafísica orteguiana: la aceptación de lo real es ni más ni menos la aceptación de la vida tal y como aparece. Esta pregunta por la vida se ha desvelado como la cuestión metafísica más genuina, puesto que el vivir es el horizonte del ser. Todo lo que *es*, acontece en mi vida. Así pues, el auténtico carácter del ser es el *ser ejecutivo*. Las categorías de la vida como ser ejecutivo son entre otras: la reflexividad, el absoluto incondicionado o la unicidad. Estas características tan crípticas se aclaran al analizar los componentes de la vida; el yo y la circunstancia. Ambos elementos interactúan dialécticamente en el acontecer de mi vida: el yo es un proyecto a realizar que constituye el perfil de mi circunstancia como conjunto de facilidades o dificultades de un determinado tipo. Pero al mismo tiempo, la circunstancia es aquello que se me enfrenta y el medio en el que yo debo ejecutar mi vocación.<sup>29</sup> Hasta aquí llegaría *grosso modo* la descripción de la realidad vital tal y como se presenta. Esta fundamentación metafísica se aleja completamente de la tradición eleática, puesto que el ser ejecutivo es la propia vida en su acontecer dramático.

## 2.5. Filosofía y veracidad

Decía al comienzo de este artículo que el quehacer orteguiano descansa sobre una serie de características que en los primeros años aparecen como ideas o deseos para una nueva sensibilidad a la altura de los tiempos. La desilusión ante el acontecer histórico y la constatación de que esa nueva sensibilidad no era factible hacen que estos conceptos dejen de ser ideas públicas, pero no por ello son rechazados de pleno, pasan a ser íntimas convicciones, imperativos vitales e intelectuales que subyacen en toda la producción orteguiana. Veámoslo: en primer lugar Ortega es un Intelectual, a pesar de sí mismo y de su circunstancia. Esto quiere decir que la *autenticidad* de su persona, el quehacer de su vida pasa necesariamente por una *vocación ética y estética* de llevar cada cosa a su plenitud, por ello es necesario *aceptar alegremente la realidad* y describirla desde la más escrupulosa *pulcritud intelectual*.

Ahora bien, la puesta en práctica del imperativo de sinceridad no está exenta de problemas. En primer lugar, como hemos visto toda descripción es lingüística, y el lenguaje es concepto que traza el *ser de la cosa* pero no el *ente* tal y

<sup>29</sup> “La prevalencia de cualquiera de los dos ingredientes (vocación/situación) supone ignorar la estructura misma de la realidad vital humana que es trasiego de una intimidad ejecutiva a un mundo en que se ejecuta”. J. LASAGA, *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma, 2005, p. 206.

como acontece. La realidad se nos impone como quehacer entre las cosas, pero el ser es el eterno ausente, no está en lo real, sino que hay que buscarlo. Paradójicamente, la metafísica de Ortega se ve posibilitada y a la vez negada por su propia expresión.

A pesar de diferenciar entre el *ser* y el *ser ejecutivo*, de advertir de la necesidad de pensar todo concepto como ocasional y de buscar un lenguaje originario, lo cierto es que toda conceptualización de lo real es una traición a sí misma. Sin embargo es necesario *hacer de la limitación virtud*, en eso consiste precisamente la filosofía: en buscar y expresar con palabras el ser de lo real, porque, aunque sabemos que la realidad es puro acontecer y la palabra nunca podrá dar cuenta de ella, necesitamos crear conceptos, teorías, mapas de la realidad con los que mantenernos a flote en la *incertidumbre* que supone toda existencia.

El imperativo de veracidad no sólo tensa la relación entre el *ser*, el *pensar* y el *decir* sino que nos pone ante dos exigencias *a priori* contrapuestas: por una parte debemos ser fieles a las cosas mismas, aceptar la realidad tal y como ésta se presenta. Pero por otra parte, si algo caracteriza la vida humana es su temporalidad. Nuestro acceso a la realidad no es ubicuo sino siempre circunstanciado en un aquí y ahora. De donde resulta que la fidelidad a las cosas mismas pasa necesariamente por la fidelidad al propio punto de vista. Como intentaré esclarecer a continuación, la respuesta a esta doble necesidad está en la sistematicidad de la razón vital.

### 3. Voluntad de sistema

Acabamos de esbozar los fundamentos metafísicos de la filosofía orteguiana, pero al hacerlo hemos constatado que es un error intentar separar la filosofía primera de la epistemología, puesto que ambas son el reflejo teórico de la unidad de los *δύϊ consentes* de los que más de una vez hemos oído hablar a Ortega. En todo caso, podríamos utilizar el término *onto-epistemología* ya que no podemos hablar con rigor de epistemología sin atender a su objeto de conocimiento, ni podemos decir una palabra de la realidad si no es mediada por el logos que la enuncia. Aun así, debemos continuar y en este apartado nos adentraremos en la parte epistemológica de la filosofía de Ortega. Después de lo recorrido, cabe preguntarse: ¿en qué sentido puede la filosofía orteguiana realizarse en un sistema?

La pregunta por el sistema es una pregunta por el método y por el conocimiento. Si hay alguna respuesta, la encontraremos en el perspectivismo. Pero antes de ver la conexión de este método con la posibilidad de un sistema es necesario aclarar cuál es el problema al que se intenta dar solución.

### 3.1. El problema de la razón vital

Los términos del dilema están definidos por el propio ser humano, por la *razón vital*. En primer lugar, teníamos que el dato radical y previo a todo *ser* es la vida. La vida es la realidad radical y sus caracteres son: ejecutividad, unicidad, reflexividad y temporalidad. Esto quiere decir que:

A) La vida es ejecutividad y por eso vivir consiste en moverse en el movimiento.

B) La vida es un puro acontecer, todo lo que en ella ocurre está sometido a la “servidumbre de la gleba espaciotemporal”, la vida no es atemporal ni existe al margen del aquí y ahora.

C) La vida es reflexividad, yo no puedo vivir otra vida que la mía, todo lo que en mi vida acontece es vivido e interpretado exclusivamente por mí, en ese sentido es pura subjetividad.

D) La vida es única. Todo lo que existe es parte de mi vida, es ingrediente de ella de forma directa o indirecta. Sin embargo, eso no niega la existencia de otras vidas, que yo no puedo vivir, pero con las que estoy llamado a convivir.

E) La vida se me presenta como multiplicidad, la vida tal y como se presenta no es racional, lo que hay en mi vida son dificultades y facilidades en las que tengo que ejecutar mi yo.

A fin de cuentas, la vida es movimiento, finitud, multiplicidad, irracionalidad y subjetividad. Esto es: incertidumbre y naufragio.

Pero una vez más hay que repetir que naufragar no significa ahogarse. La vida no se compone exclusivamente de esas características, de ser así el hombre viviría en la pura alteración, completamente a la deriva, sin rumbo ni sentido.

La vida sin verdad no es vivible. De tal modo, pues, la verdad existe, que es algo recíproco con el hombre. Sin hombre no hay verdad, pero, viceversa, sin verdad no hay hombre. Éste puede definirse como el ser que necesita absolutamente la verdad y al revés, la verdad es lo único que esencialmente necesita el hombre, su única necesidad incondicional. Todas las demás, incluso comer, son necesarias bajo la condición de que haya verdad, esto es, de que tenga sentido vivir. Zoológicamente habría, pues, que clasificar al hombre, más que como carnívoro, como *Wahrheitsfresser* (verdávoro)<sup>30</sup>.

Toda vida humana tiene un sentido y una finalidad, vivimos en unas creencias y por ellas nos orientamos. Vivimos cada vez mejor, hacemos ciencia, arte

<sup>30</sup> “Prólogo para alemanes”, 1934 (IX, 148).

y literatura, rezamos a lo sagrado, tenemos códigos de justicia, nos organizarnos política y económicamente, incluso algunas veces somos capaces de convivir y tener proyectos comunes. Todo esto es posible porque esta vida –a pesar de ser movimiento, subjetividad, finitud y multiplicidad– sólo puede ser vivida desde ciertas verdades firmes. Al hombre le es forzoso hacer algo para salir de la incertidumbre y encontrar certezas que orienten su acción en el mundo. Aquello que caracteriza nuestra vida por encima de todo es la necesidad de claridad, la búsqueda del ser, de una orientación, de certezas a las que aferrarnos.

En su curso universitario “Tesis para un sistema de filosofía” Ortega afirma que si bien en un pasado remoto los hombres encontraron seguridad en la religión, desde hace algo más de veinticinco siglos el hombre vive desde la razón. La filosofía no es, pues, una necesidad connatural e intemporal del hombre sino una actividad constitutivamente histórica. “La filosofía y la ciencia no son una actitud definitiva, rígida, estática del hombre sino un modo histórico que vino de otro y será seguido de otro –como pasó a la religión, al mito, al profetismo”<sup>31</sup>. No obstante, Ortega advierte de que seguimos viviendo en un sistema de creencias cognoscitivo y por lo tanto el hombre presente sólo puede vivir teorizando, filosofando, haciendo uso de su razón. La razón es precisamente el instrumento que nos permite bracear en el naufragio y mantenernos a flote.

A juicio de Ortega, el racionalismo había caído en un “misticismo de la razón” al otorgar a ésta la misión de legislar el mundo sometiénolo a sistemas ideales que poco o nada tienen que ver con la naturaleza de lo real. Contrariamente a este enfoque, Ortega delimita el papel de la razón y la coloca al servicio de la vida ya que “el pensamiento es una función vital, como la digestión o la circulación de la sangre”<sup>32</sup>. La función de la razón es la de descomponer o analizar el objeto en sus elementos más simples a fin de que éste se haga transparente al intelecto y poder así hacer conceptos universales con los que manejarnos en el mundo. Pero he aquí que la realidad está compuesta por infinitos elementos, así que la razón siempre va a dar con un muro de irracionalidad. La realidad no está estructurada según patrones fijos de racionalidad, lo único racional es la propia razón. De ahí que ésta sea definida como “una breve zona de claridad analítica que se abre entre dos estratos insondables de irracionalidad”<sup>33</sup>.

Aquí empezamos a ver la otra cara del problema; por una parte, tenemos la vida que es subjetividad, multiplicidad, finitud y movimiento. Pero *la vida no es un método de conocimiento*, el hombre necesita de la razón para dar claridad a su

<sup>31</sup> “Principios de metafísica según la razón vital”, 1936 (IX, 197).

<sup>32</sup> *El tema de nuestro tiempo*, 1923 (III, 579).

<sup>33</sup> “Ni vitalismo ni racionalismo”, 1924 (III, 722).

vida y dotarla de sentido. Sin embargo, esta razón con la que tenemos que vivir es constitutivamente opuesta a aquello que pretende conocer: la razón es, pues, objetividad, sistematicidad, unicidad y eternidad. Veamos con más detenimiento en qué consiste el conocer:

A) Conocer es una forma de hacer, pero no es un hecho. “Si el hombre supiese no se ocuparía en conocer”<sup>34</sup>. El que el hombre se afane por conocer no implica que efectivamente consiga su propósito. La razón no debe ser entendida como una capacidad, no es la respuesta, ni una meta o resultado, el conocimiento es esencialmente pregunta, un *método de vida*.

B) El conocimiento es también afán de *objetividad*, ya que toda conceptualización de lo real tiene necesariamente pretensión de *universalidad*. El concepto busca reflejar lo universal y atemporal de la realidad. La razón funciona precisamente porque nos ofrece imágenes fijas de la vida, nos proporciona coordenadas vitales con las que podemos manejar en el mundo y ejecutar nuestro proyecto. Ante la inseguridad constitutiva del propio vivir, el hombre se afana por conocer el *ser* de lo real y así va haciéndose un manual de instrucciones del mundo según éste se va revelando.

C) La razón humana es constitutivamente *sistemática*, busca la comprensión de la realidad desde la totalidad. Aunque su origen está en la pura intuición del vivir y la misión primaria del conocimiento sea solucionar positivamente los problemas concretos, el propio pensar no puede detenerse en las respuestas inmediatas sino que cada concepto lleva necesariamente a pensar otro y así sucesivamente. La razón se mueve dialécticamente, integrando un concepto en otro para dar respuesta a la totalidad del universo. Su objetivo es, pues, conceptuar una ultrarrealidad unitaria que al mismo tiempo describa la realidad tal y como se presenta. Esto es: busca el ser de las cosas.

D) El sistema al que aspira el conocimiento es de *carácter dialéctico*. Más allá de que el pensar conceptual lleve de un concepto a otro, la propia situación vital de duda de la que surge el afán por conocer genera un proceso dialéctico de lucha y superación de esa incertidumbre. Si el primer estado de duda surge del propio fondo de la vida, y es por tanto preteorético, la certeza cognoscitiva, que es creación humana, integra también una duda de segundo grado que obliga al hombre a revisar constantemente sus creencias.

En resumidas cuentas, el problema del que la epistemología debe hacerse cargo es la propia *razón vital*: ni podemos teorizar al margen de la vida, ni vivir al margen de la razón. Tanto el vitalismo como el racionalismo quedan invalidados. La cuestión es que la razón tiene que dar cuenta de un doble imperativo: por una parte es una función vital y, como parte de la vida, está sujeta a la

<sup>34</sup> *Principios de metafísica según la razón vital*, 1932 (IX, 185).

temporalidad, subjetividad y multiplicidad. Pero por otra parte, su propio hacer racional exige objetividad, unicidad y universalidad. No podemos ignorar ninguna de estas dos dimensiones de la racionalidad, ambas instancias se necesitan mutuamente.

El problema que aquí queda patente es el mismo que hemos podido intuir en las páginas precedentes: realismo-idealismo, ser-vida, finitud-eternidad, lenguaje-realidad, racionalidad-irracionalidad, objetividad-subjetividad... sea cual sea la formulación que le demos, una y otra vez volvemos al problema fundacional de la filosofía: el problema de lo uno y lo múltiple.

### 3.2. El perspectivismo como método de la razón vital e histórica

“La *razón vital* se constituye con un método que conforma una manera nueva de pensar, de percibir y de decir específicos, en una unidad indisoluble y dialéctica, según el hacerse progresivo que constituye el devenir biográfico, histórico y vital del pensamiento circunstancial de Ortega”<sup>35</sup>. Este nuevo método que entreteje la vida el pensamiento y el decir orteguiano es el perspectivismo. Si el método de la razón vital es el perspectivismo es porque tanto la *vida* como la *razón* también lo son. La dinámica interna del vivir humano y del pensar es dialéctica, sigue una concatenación de perspectivas o posiciones.

#### Dialéctica vital

La concepción dialéctica o perspectivística de la vida humana surge directamente del cambio en la concepción del ser que hemos esbozado en el apartado anterior. Del mismo modo que el paradigma científico pasó de la materia a la energía, Ortega propone un giro en la concepción del ser desde la idea de sustancia a la de relación. De tal modo que la vida humana como realidad radical posee una estructura dialéctica que se establece en niveles de complejidad creciente que van entretejiendo la trama de la historia. Las estructuras dialécticas primarias que articulan la vida humana son las siguientes<sup>36</sup>:

Yo-mundo<sup>37</sup>.

Alteración-ensimismamiento-acción<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> J. GONZÁLEZ-SANDOVAL, “El método de la razón vital”, ob. cit., p 228.

<sup>36</sup> Puesto que el desarrollo de la interacción dialéctica entre estos elementos nos alejaría en demasía de nuestro objetivo, me limito a nombrarlas y señalar el lugar donde pueden cotejarse en la obra de Ortega.

<sup>37</sup> Entre otros muchos lugares lo encontramos en: *Principios de metafísica según la razón vital*, 1932 (VIII, 556-659).

<sup>38</sup> *Ensimismamiento y alteración*, 1939 (V, 539).

Ideas-creencias-duda<sup>39</sup>.

Estructura de las crisis históricas<sup>40</sup>.

La idea que quiero subrayar y que está latente en cada uno de esos puntos es que la dialéctica de la propia vida es un camino de ida y vuelta, un quehacer interminable y siempre inestable desde lo otro al yo y desde éste al mundo. Desde la alteración al ensimismamiento y desde el ensimismamiento a la acción en el mundo. Un incesante vaivén entre ideas y creencias, entre soledad y sociedad, cultura y vida, seguridad y duda, pasado y futuro... Puesto que el ser no es una sustancia cósmica, estos elementos tampoco lo son sino que se van configurando históricamente en función de su interacción con el resto.

### Pensamiento dialéctico

El imperativo de autenticidad o sinceridad exige al intelectual que amolde el método a las exigencias de la realidad misma, para que ésta llegue a ser lo que es. Por lo tanto, a la perspectiva vital que es dinámica, histórica y circunstanciada, le corresponde una perspectiva intelectual que sea capaz de articular conceptualmente la relacionalidad propia de la realidad radical. Ésta es la labor del perspectivismo como método de conocimiento. El método orteguiano aúna la máxima fenomenológica de fidelidad a lo real —el ser ejecutivo tal y como lo hemos descrito— con la dialéctica<sup>41</sup> que satisface la necesidad cognitiva de un sistema.

La estructura del razonamiento dialéctico es la siguiente:

“1.º *Pararnos* ante cada *aspecto* y tomar de él una *vista*. 2.º *Seguir* pensando o pasar a otro aspecto contiguo. 3.º *No abandonar*, o *conservar* los aspectos ya «visitos» manteniéndolos presentes. 4.º *Integrarlos* en una vista suficientemente «total» para el tema que en cada caso nos ocupa”<sup>42</sup>.

Frente al razonamiento analítico en el que las ideas se suceden sin tensión ni necesidad, el pensamiento dialéctico nos lleva irremediabilmente de un concepto a otro con la necesidad siempre insatisfecha de no poder abarcar la realidad que pretende. Tal y como vio Kant, la razón avanza dialécticamente hacia un sistema que pretende dar cuenta de la totalidad del Universo.

<sup>39</sup> *Ideas y creencias*, 1940 (V, 657-672).

<sup>40</sup> *En torno a Galileo*, 1933 (VI, 371-506).

<sup>41</sup> Como ocurre con todos los conceptos en la obra orteguiana su significado se acerca más a la etimología o al uso cotidiano que a la tradición filosófica. En este caso, la dialéctica en Ortega toma para sí algunos elementos de la dialéctica hegeliana pero evita el formalismo lógico haciendo de la realidad concreta la guía del pensar.

<sup>42</sup> *Epitolo de la Filosofía*, 1943 (IX, 607-608).

Al igual que la visión, el pensamiento está regido por una ley de perspectiva. Y de la misma manera que al mirar un objeto sólo vemos una parte de él, cuando el hombre se dispone a buscar la verdad también encuentra sólo una porción de ella o perspectiva. La cuestión es: ¿cuál es la causa de esta dialéctica del pensar: el objeto de nuestro pensar o nuestra propia mente?

Siguiendo con el símil visual podemos decir que el hecho de que la visión de un objeto se nos dé siempre desde una determinada perspectiva está en gran parte causado porque el espectador siempre se encuentra en una determinada situación desde la cual interpreta el mundo. Pero por otra parte, es el propio objeto quien nos impele a que pasemos de un aspecto a otro si queremos conocerlo en su totalidad. Para distinguir las dimensiones perspectivísticas del pensar y del objeto Ortega emplea los términos “vistas” y “aspectos”. *Vista* es aquello que captamos de las cosas que, por estar nuestra mirada siempre circunstanciada, es siempre parcial e incompleta. Por su parte, el *aspecto* pertenece a la cosa, siendo objetivo “es respuesta de la cosa a una mirada”, las cosas sólo nos muestran su aspecto si hay alguien que las interroga por su ser. Ahora bien, no debemos confundir las vistas y los aspectos con las cosas, pues son sólo fragmentos circunstanciados de un ser siempre en construcción.

Yo espero por razones muy concretas que en nuestra edad la curiosidad por lo eterno e invariable que es la filosofía y la curiosidad por lo voluble y cambiante que es la historia, por vez primera, se articulen y abracen. [...] Es inútil que intentemos violentar nuestra sensibilidad actual que se resiste a prescindir de ambas dimensiones: la temporal y la eterna. Unir ambas tiene que ser la gran tarea filosófica de la actual generación para la cual yo he procurado iniciar un método que los alemanes, propensos a la elaboración de etiquetas, me han bautizado con el nombre de “perspectivismo”.<sup>45</sup>

He aquí el *quid* de la cuestión: el conocimiento, entendido como perspectiva, integra al mismo tiempo la objetividad y la subjetividad, la verdad como *aletheia* y como correspondencia, lo inmanente y lo trascendente, la unidad y la multiplicidad.

Una vez más, es preciso repetir que el conocimiento, o búsqueda del ser, es pregunta y no respuesta. Quien responde es la realidad, pero lo que conocemos no es la realidad misma sino sólo un *aspecto* de ella. Este *aspecto* es objetivo y se nos ofrece intuitivamente, emerge de la cosa misma al ser interrogada por el hombre. Pero al mismo tiempo el conocimiento es subjetivo, pues el hombre, situado en una circunstancia concretísima, conceptualiza ese aspecto

<sup>45</sup> *¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?*, 1928 (VIII, 121).

en forma de *vista*. El conocimiento es más que un compuesto de lo dado por la experiencia y lo puesto por el sujeto, el perspectivismo integra la subjetividad de quien conoce sin anular la objetividad del objeto conocido. El perspectivismo permite satisfacer a un tiempo el imperativo de fidelidad a las cosas y el de autenticidad o fidelidad a uno mismo integrando la necesidad racional en la salvación vital<sup>44</sup>.

La verdad es, pues, siempre limitada y circunstanciada. Pero eso no implica de ningún modo que sea relativa o que existan muchas verdades independientes. La verdad es una, pero en cada momento histórico se nos ofrece una perspectiva determinada que ilumina un aspecto concreto de la verdad total. El hecho de que todo conocimiento atienda necesariamente a un determinado punto de vista no implica que éste deforme la realidad. Al contrario, la perspectiva es el elemento que nos permite articular y organizar el conocimiento de lo real. Cada individuo y cada época poseen un aspecto de la verdad pero no la poseen en exclusiva. Cada perspectiva dibuja un horizonte vital, así pues, sólo un sistema que articule la multiplicidad de perspectivas y amplíe nuestro horizonte puede acercarnos al ser de lo real. Por esa razón la labor del historiador y del filósofo es la de, por una parte, desentrañar qué hay de temporal y qué de eterno en cada verdad concreta y por otra parte, hacer ver que “la sola perspectiva falsa es ésa que pretende ser la única”<sup>45</sup>. Sólo la yuxtaposición de horizontes parciales puede ofrecernos un retrato verídico de la realidad, pero esta yuxtaposición es al mismo tiempo un proceso temporal e infinito, un movimiento dialéctico que no tiene fin.

El pensamiento de Ortega no sólo es dialéctico o perspectivístico en el contenido, también en su forma y dinámica es un camino de ida y vuelta. Su filosofía es la puesta en práctica de la dialéctica de la razón vital, se trata de un movimiento incesante desde la vida a la razón y desde ésta a la vida nuevamente, desde el ensimismamiento a la alteración para volver al recogimiento y salir al mundo con fuerzas renovadas.

Nuestro filósofo es consciente de que el sujeto que piensa ejecuta tal acción en un tiempo determinado y además tiene los días contados, resulta entonces

<sup>44</sup> “Si el fin inmediato del método es, pues, la objetividad del pensamiento –la función de *claridad* del concepto– o la verdad como coincidencia con las cosas, el fin último del mismo es la *vida*, la «salvación» –función de *seguridad* del concepto– o «la verdad como coincidencia consigo mismo». La normatividad entera del método de la verdad «objetiva» queda así supeditada en su eficacia y validez a la que se derive de la inserción de la perspectiva intelectual en una perspectiva *vital* concreta, esto es, «personal». Y ya sabemos que esto no implica subjetivismo alguno, sino, por el contrario, la última y, en definitiva, la última garantía y condición de la más perfecta «objetividad». A. RODRÍGUEZ HUÉSCAR, *Verdad y Perspectiva*. Madrid: Revista de Occidente, 1966, p. 162.

<sup>45</sup> *El tema de nuestro tiempo*, 1923 (III, 614).

que al examinar la historia de la filosofía encontramos en ella una concatenación de opiniones que, aun siendo diversas, siguen un cierto sentido dialéctico. Así pues, su trato con las grandes filosofías del pasado sigue de modo natural las pautas del pensar dialéctico: *pararse, seguir, conservar, integrar*. Aun siendo consciente de que él también está atado a una perspectiva, Ortega no se limita a una labor crítica sino que lleva los planteamientos clásicos hasta sus últimas consecuencias e intenta poner en claro qué hay de verdad nuda y qué de creencia en las filosofías que le preceden para depurar la suya propia y desde ésta poder enjuiciar con claridad la historia. Ésta es una tarea incesante que repite una y otra vez enriqueciéndose y enriqueciendo su análisis en cada recorrido.

#### 4. A modo de conclusión: la posibilidad de un sistema abierto

Quien quiera enseñarnos una verdad que no nos la diga: simplemente que aluda a ella con un breve gesto, gesto que inicie en el aire una ideal trayectoria, deslizándonos por la cual lleguemos nosotros mismos hasta los pies de la nueva verdad<sup>46</sup>.

Ésta es sin lugar a dudas la sensación que más se repite en el lector de Ortega, en numerosas ocasiones sus escritos acaban abruptamente cuando apenas ha dejado entrever la pieza clave que nos permite vislumbrar verdades fundamentales. No tenemos datos concluyentes que nos permitan saber hasta qué punto Ortega llegó a dar cuerpo a una obra definitiva cuyo profético título podría haber sido *Aurora de la razón vital*. Junto a la cuestión del estilo, éste ha sido otro obstáculo para la recepción de su pensamiento como una filosofía seria y rigurosa. No obstante, y más allá del desarrollo efectivo de esta obra definitiva la cuestión es: ¿puede la filosofía de Ortega, tal y como aquí se ha expuesto, consolidarse en un sistema?

Una vez más, necesitamos afinar los conceptos para evitar interpretaciones disonantes: antes de dar solución a la sistematicidad o no de la filosofía orteguiana nos es perentorio aclarar qué es lo que Ortega entiende por sistema.

Contrariamente al pensar común, la posibilidad de un sistema no está ligada a la posibilidad de alcanzar verdades definitivas. De hecho, las filosofías que se presentan bajo una apariencia arquitectónica y que pretenden decir la última palabra sobre el universo son sistemas cerrados, ucrónicos y utópicos, ya que han cortado toda conexión con el sustrato vital del que emerge el conocimiento. Es un error pensar que un sistema es un conjunto ordenado de res-

<sup>46</sup> *Meditaciones del Quijote*, 1914 (I, 769).

puestas ya que, como acabamos de ver, el conocimiento no consiste en ser respuesta sino pregunta. Por consiguiente, la sistematicidad de una filosofía no viene dada por las soluciones que aporta sino por el alcance de sus preguntas.

Puesto que vivir significa manejarse en el mundo, el hombre no puede renunciar a tener una noción completa de lo que ese mundo es. Por tanto, la filosofía, que es la forma más rigurosa del pensamiento, está siempre sometida a un imperativo de pantonomía. Lo importante no es que sea una respuesta absoluta, sino que sea *pregunta absoluta*, que sea capaz de admitir que el mundo puede ser un problema irresoluble. Lo mejor del hombre no es su capacidad de razonar —ya que ésta nunca consigue su objetivo—, lo más maravilloso que hay en el ser humano es que es capaz de aceptar la imperfección del mundo. Es capaz de vivir en una realidad imperfecta e incompleta, que siempre se le presenta como radical contradicción.

Ya hemos visto que los fundamentos metafísicos de la filosofía de Ortega se sitúan en la vida, no en la vida pensada como concepto, sino en la *vida vivida*. De ahí que el trasfondo del raciovitalismo sea la intuición. La aceptación de lo real que mueve todo el pensar orteguiano es una aceptación intuitiva y preteórica que sólo en segundo lugar será traducida del “*lenguaje del ser al lenguaje decidor del conocer*”. El raciovitalismo nos hace ver que la verdad es algo vivo, es vital e histórica. Por lo tanto, la filosofía, como forma del conocer, debe constituirse en un sistema. Pero como todo conocer debe estar al servicio de la vida, ese sistema debe ser abierto.

Así pues, la filosofía de Ortega y Gasset nace de una nueva sensibilidad que, sin renunciar a la búsqueda de una verdad absoluta, se reconoce finita y circunstanciada. La aceptación de lo real implica reconocer que la verdad tiene una dimensión vital. No se trata, pues, de un presupuesto epistemológico, sino de un compromiso ético, o lo que es lo mismo: vital. Este imperativo de autenticidad exige la afirmación de los propios límites y de los límites de nuestro paisaje. Eso quiere decir que si aspiramos a llevar una vida auténtica hemos de ser fieles a nuestra perspectiva, porque cada individuo es un punto de vista insustituible. Al haber sometido el método a la propia vida, el pensamiento orteguiano es capaz de integrar la contradicción y reconocer que, por una parte, la filosofía es mera técnica conceptual por la cual creamos seguridades en la radical incertidumbre que es la vida. Pero por parte, debemos hacer de esa limitación nuestra virtud, seguir filosofando, afinar los conceptos, articular las diferentes perspectivas y ser fieles a las urgencias de nuestro tiempo.

Mas es seguro que al llegar a esta altura —dice Ortega—, los lectores que me hayan quedado, probablemente alpinistas, renovarán con mayor presión su pregunta: ¿por qué, con todas esas ideas en el cuerpo, no se dedicó usted a ex-

ponerlas adecuadamente, en libros compactos, técnicamente bien artillados, y, en vez de ello, se ocupó en escribir artículos de periódico? Ha llegado el instante oportuno para dar respuesta taxativa; *yo rehuí exponer esas ideas precisamente por esas ideas*. La idea de que “el destino concreto del hombre es la reabsorción de su circunstancia” no era para mí sólo una idea, sino una convicción<sup>47</sup>.

Es indiscutible que el imperativo de autenticidad entreteje en una única pieza la vida y la filosofía de Ortega en la salvación de su circunstancia. No obstante, creo que no es demasiado aventurado hacer otra interpretación de esta cita y quedarnos con que *las ideas de Ortega no cristalizaron en un sistema precisamente por esas ideas*. El punto de partida de este trabajo era precisamente que la aceptación de lo real, la higiene de los ideales, la pulcritud mental, el imperativo de autenticidad, el hacer de la limitación virtud, la seguridad en la incertidumbre y el reconocimiento del pluralismo no eran meras “ideas” sino imperativos del quehacer de Ortega. Estas convicciones vitales implican una determinada concepción de la realidad radical que, sin dejar de ser sistemática, en ningún caso podrían haber cuajado como un sistema al uso.

Para Ortega, la filosofía es un hacer forzoso mientras sigamos en un sistema de creencias cognoscitivo que a su vez es fruto de una coyuntura histórica y se fundamenta en la creencia en una “naturaleza” o “cosa”. Y ahí está la gravedad del asunto: la filosofía de Ortega, sin dejar de ser mera “idea-ocurrencia” que aspira a conceptualizar la realidad, propone un cambio en ese fundamento. Nos propone una filosofía desde el punto de vista de la propia vida. La cuestión es ¿qué tipo de sistema de certezas se puede articular desde la concepción orteguiana del ser?

Al contrario que otras filosofías, la de Ortega no nos ofrece una certeza dogmática, sino que marca los límites de la incertidumbre que puede vislumbrar desde su situación histórica. Ortega asume que la lógica del pensamiento no es la lógica de la vida y que, por lo tanto, el verdadero decir tiene mucho que ver con la contradicción o la paradoja ya que ninguna realidad puede pensarse sin tener en cuenta su contrario. Así que, a fin de cuentas, si la razón quiere ser fiel al punto de vista de la realidad radical tiene que asumir la paradoja –puesto que es a la razón lo que la incertidumbre a la vida.

El legado de Ortega no reside tanto en las respuestas que ofreció a los problemas de su tiempo como en el enfoque desde el cual su pensamiento es capaz de abrir preguntas a las cuestiones que acucian nuestro presente. La sistematicidad de su filosofía reside precisamente en su preguntar, porque cada inte-

<sup>47</sup> “Prólogo para alemanes”, 1934 (IX, 161). El subrayado es nuestro.

rrogante lleva en sí un abanico de posibles respuestas que, aun siendo contradictorias, delimitan un contorno en el que la realidad se muestra en su auténtica complejidad. ●

*Fecha de recepción: 31/10/2010*  
*Fecha de aceptación: 22/07/2011*

## ■ REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BRIOSO, J. (2005): "Un arte de vivir: la filosofía de Ortega y Gasset", [en línea], *Circunstancia*, 6. Dirección URL: <http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/54/circunstancia>. [Consulta: 30 de septiembre de 2010].
- D'OLHABERRIAGUE, C. (2009): *El pensamiento lingüístico de Ortega y Gasset*. A Coruña: Espiral Maior.
- GONZÁLEZ-SANDOVAL BUEDO, J. (1998): "El Método de la razón vital", en A. JIMÉNEZ GARCÍA, (coord.), *Estudios sobre historia del pensamiento español: (Actas de las III Jornadas de Hispanismo Filosófico)*. Santander: Asociación de Hispanismo Filosófico / Fundación Histórica Tavera / Sociedad Menéndez Pelayo.
- LASAGA MEDINA, J. (2005): *Figuras de la vida buena*. Madrid: Enigma.
- (2005): "Los nombres de una filosofía: razón vital o razón histórica", *Revista de Occidente*, 293, pp. 5-25.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004-2010): *Obras completas*. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus.
- RODRÍGUEZ HUÉSCAR, A. (1966): *Verdad y Perspectiva*. Madrid: Revista de Occidente.
- (2002): *La innovación metafísica de Ortega*. Madrid: Biblioteca Nueva.

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

# Clásicos sobre Ortega

< Thomas Mermall

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

# Thomas Mermall: El hispanismo como vocación\*

Introducción de **José Lasaga Medina**

ORCID: 0000-0001-8825-9874

## I

¿Mermall, clásico de los estudios orteguianos? Desgraciadamente sí. Los trabajos que ha dedicado a la obra de Ortega –y no sólo, pero son estos los que resultan aquí relevantes– desde hace más de treinta años justifican su presencia sobradamente. Su muerte reciente explica el mínimo homenaje de ser traído a esta sección<sup>1</sup>.

Aunque la dedicación a los estudios de literatura hispánica no fue la primera incitación que el joven Mermall sintió, resultó la más fértil en consecuencias. Como contó en sus excelentes memorias tan llenas de veracidad e inteligencia, *Semillas de gracia*, su primera orientación fue hacia el teatro. Estoy seguro de que la tablas se perdieron a un galán de primera, pero el caso es que en el momento de tomar la decisión de hacia dónde dirigir sus pasos (*quod sectabor iter?*, leería después en Descartes, citado por Ortega) para ganarse la vida, se inclinó hacia los estudios literarios en lengua castellana. Contaba con la familiaridad con la lengua que le proporcionó su estancia en Chile durante su niñez, antes de llegar a Chicago. El punto de no retorno, la clara conciencia de que no se había equivocado en su decisión académica la tuvo cuando leyó a Unamuno y a Ortega: “Y entonces descubrí a Miguel de Unamuno y a José Ortega y Gasset y ya no pude dejarles. Tenía ante mí a dos monumentales figuras del pensamiento europeo del siglo XX que escribían en español y cuyos ensayos poseían la carga filosófica que buscaba en mis estudios. Ambos preferían el ensayo, el género que terminaría siendo mi espacialidad”<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Este trabajo se integra en los resultados del proyecto de investigación FFI2009-11449, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

<sup>2</sup> La sugerencia de dedicar la sección de “clásicos” a Thomas Mermall me fue hecha por Javier Zamora, director de la revista.

<sup>3</sup> Thomas MERMALL, *Semillas de gracia*. Valencia: Pre-textos / Fundación Ortega - Marañón, p. 348.

### Cómo citar este artículo:

Lasaga Medina, J. (2012). Thomas Mermall: el hispanismo como vocación. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (24), 193-206.  
<https://doi.org/10.63487/reo.454>

Revista de  
Estudios Ortegaianos  
Nº 24. 2012  
mayo-octubre



Sin embargo tardamos en encontrar trabajos sobre ambos autores. La primera publicación que el propio Mermall considera relevante en su trayectoria intelectual es un ensayo sobre *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz. Fue aun un trabajo de licenciatura que mereció el honor de ser leído por el poeta mexicano, quien le respondió con una extensa carta manuscrita que, nos cuenta Mermall, enmarcó y colocó en su escritorio.

Terminada la licenciatura, se planteó el tema de doctorado que dedicó a Pedro Laín Entralgo. El propio Mermall explica su elección: Laín antes que Ortega o Unamuno porque no se consideraba preparado<sup>5</sup>. Una beca Fulbright de un año de duración facilitó la elaboración de la tesis, de la que el propio autor dice que está mejor en el olvido y un primer contacto con la cultura viva y las gentes del país cuya literatura estudiaba. De esos estudios surgió el tema de su primer libro, *The Rhetoric of Humanism: Spanish Culture after Ortega y Gasset*, un análisis de las distintas estrategias argumentativas y de las formas retóricas de algunos de los más destacados intelectuales de la España franquista, desde falangistas como Laín o el psiquiatra Juan Rof Carballo, hoy injustamente olvidado, a socialistas como Tierno Galván y Castilla del Pino, o católicos de izquierda como José Luis L. Aranguren. El libro apareció en 1976 en una editorial de Nueva York y en castellano editado por Taurus dos años después.

A este libro inicial ha seguido una larga serie de estudios dedicados a la cultura española con predilección por pensadores que se han servido de la forma ensayo para transmitir sus ideas y casi exclusivamente del siglo XX. La única excepción que conozco es Larra, siendo los más frecuentados Ortega, Unamuno y Francisco Ayala. En cierto modo, Mermall acotó su campo de investigación en su primer libro: el decir del pensar, la retórica como estrategias de persuasión del lector y el estilo de los pensadores. El subtítulo del mencionado libro definía el horizonte de sus preocupaciones: “la cultura española después de Ortega”. Al final de la introducción anunciaba un próximo estudio en que pensaba ocuparse de los ensayistas “emigrados” (no exiliados) como era obligatorio decir entonces. Y mencionaba a Juan David García Bacca, Américo Castro, José Ferrater Mora y Francisco Ayala. Es notable la coherencia del proyecto de investigación de Mermall. Al describir los motivos que se proponía estudiar en los autores seleccionados se refiere a la “historia intelectual y al análisis literario”. Si a esto añadimos su predilección por el ensayo como vehículo de comunicación de ideas, antes que la forma sistema o las obras de fic-

<sup>5</sup> Se trata de una de esas infrecuentes confesiones en el mundo académico, en las que abunda *Semillas de gracia*: “Cuando llegó el momento de elegir tema para mi tesis doctoral, ellos eran la opción lógica, pero eran intelectos de un calibre y una complejidad que no me sentía lo bastante preparado para abordar y opté por una figura menor, pero en modo alguno carente de importancia: el humanista Pedro Laín Entralgo” (*Ibid.*, p. 350).

ción tenemos no sólo el motivo que organiza su obra sino la razón de ser de su admiración por Ortega y Unamuno.

Es más que probable que Mermall entrevistara no sólo que la cultura española del XX abundaba en excelentes ensayistas, sino que el ensayo como forma de pensar resultaba especialmente idónea para hacer frente a la crisis cultural que se abría paso en Occidente desde el periodo de entreguerras. Era cuestión de tiempo que *La rebelión de las masas* reclamara su atención. En los 90 el muy traducido ensayo orteguiano carecía de una edición crítica en lengua española. Mermall decidió llenar tan sospechoso vacío y llevó a cabo un trabajo exhaustivo en cuanto a la contextualización, historia del texto, recepción y actualidad de las ideas allí vertidas. El prólogo, de casi cien páginas, sigue siendo una de las mejores introducciones que el lector puede hallar en el piélagos de ediciones que han proliferado –muchas de ellas después del rescate que hizo Mermall del texto orteguiano<sup>4</sup>.

## II

Mi primera intención fue precisamente escoger varias páginas de la mencionada introducción a *La rebelión* pero al final me incliné por una selección de textos que aspira a recoger la variedad de temas y registros que ha incorporado Mermall a los estudios orteguianos. Me he tomado la libertad de entresacar algunos párrafos de los escritos que a lo largo de más de tres décadas el profesor norteamericano ha dedicado a nuestro catedrático de metafísica, organizándolos a modo de ensayo...

El hilo conductor de los estudios que Mermall dedicó a Ortega ha sido, pues, el de la retórica. Probablemente se centró en este aspecto de la obra orteguiana porque advirtió que lejos de quedarse en cuestión formal le habilitaba para llegar al centro de su filosofía. En efecto, Mermall argumenta que la razón vital posee una consistencia teórica en la que tan importante es la forma de decirse, su retórica, como el conocimiento que transmite. Razón y vida: el sentido de este modo de filosofar se juega en el hiato que desde Platón oponía *doxa* a *episteme*. El discurso orteguiano con su preocupación pedagógica por hacerse entender, por asegurarse de que su mensaje de “salvaciones” llegaba a sus conciudadanos para reformar sus conductas, tenía que ser esencialmente *doxíco*, apoyarse en la manipulación de los *ídola fori*, pero siempre con la intención de alumbrar una verdad, de hacer penetrar en la conciencia del lector un ide-

<sup>4</sup> Es de justicia señalar que la edición posterior de Domingo Hernández Sánchez mejoró la de Mermall en el aspecto filológico al estudiar un conjunto de variantes en el texto orteguiano que la mencionada edición no recogía.

al nuevo, nuevas formas de considerar la cosas. Conexión de *doxa* y *episteme*: el título de uno de los más extensos artículos que Mermall dedicó a Ortega<sup>5</sup>, y del que hemos tomado el primer texto de nuestra antología, *Entre doxa y episteme*, capta la entraña del proyecto filosófico orteguiano, al tiempo que también su dificultad y, si se quiere, su relativo fracaso: la coherencia profunda entre fondo y forma que implicaba también una nueva forma de decir la interpretación filosófica del mundo, la vida humana como realidad radical. Razón vital era *doxa*, mera interpretación, con pretensión de *episteme* (sistema articulado en conceptos). Así, Mermall centrará su investigación en los tropos más directamente relacionados con el conocimiento: la metáfora y su función activa a la hora de configurar la perspectiva, complemento y auxiliar del concepto antes que su opuesto.

La ironía, que Mermall valora como una de la figuras retóricas más importantes de la razón vital, nace del trasfondo socrático que comparte todo filósofo, pero la de Ortega debe más a la ironía cervantina que a la romántica. Se trata de una diferencia de graves consecuencias. La ironía romántica se sirve de la razón para imponer a la realidad una utopía, un deber ser; la cervantina para hacer que nos revele su figura mejor. La ironía es el recurso que permite al perspectivismo no caer en el relativismo al distanciarse de la posición inicial y ponerla entre paréntesis, camino de un segundo enfoque (o visión parcial). Mermall investiga la relación esencial que une la ironía a la dialéctica, acuñando el término “dialéctica irónica”. En efecto, la dialéctica es el tercer tropo al que Mermall presta atención, dialéctica antes de las “cosas”, esto es de las realidades, que de las ideas puras o representaciones. La presencia de Hegel en la obra de Ortega a partir de 1928 es importante pero en cierto modo y valga la ironía, está como un punto de partida dialéctico que es menester superar en la “serie de verdades” que representa la historia de la filosofía camino de lo que Ortega llamó “dialéctica real”, tomando el término de Dilthey. Y esta forma de entender la dialéctica conduce a Mermall, de acuerdo con el movimiento interno del estilo de pensar orteguiano, a la paradoja o *para-doxa*, que nuestro filósofo termina por identificar con la filosofía misma, con la forma de verdad que le es más propia. Parte de la obra de Mermall sobre Ortega consiste en el estudio sistemático de las conexiones de los cuatro tropos que conforman la urdimbre retórica de la razón vital: metáfora, ironía, dialéctica, paradoja.

El otro gran asunto implicado en el decir orteguiano es el ensayo como forma literaria preferida para verter ideas y darlas a conocer. Mermall ha visto

<sup>5</sup> El propio Mermall consideraba que era el mejor de los que había escrito sobre Ortega. Las referencias se dan con la selección de textos.

que hay algo esencial en esta *elección* de Ortega, algo que atañe, por un lado, a su estilo de pensar pero, por otro, a las circunstancias y condiciones materiales en que se desarrolló su proyecto de pensamiento y los ideales reformistas en política a los que sirvió. La posteridad ha querido que lo que Ortega presintió, a saber, que el libro-sistema no era la única forma de presentar decorosamente una filosofía sino que el ensayo era otra, tan legítima como la primera, se convierta en moda. Mermall se pregunta en otro ensayo del que tomamos un fragmento, “Un «postmoderno» inteligible: en torno al estilo filosófico de Ortega y Gasset”, si es un pensador postmoderno al coincidir con ellos en las estrategias retóricas y en la preferencia por el ensayo. Y responde, con razón, a mi juicio, que no. El ensayo fue una forma *necesaria* en la expresión de la razón vital. Pero según Mermall, *no suficiente*. “Grandes tramos de su pensamiento quedan ahí como fragmentos sin desarrollar”, leeremos en el segundo epígrafe de nuestra selección. Sobre la tan debatida cuestión del ensayismo en la filosofía española, Mermall vio que resultaba imprescindible para una teoría que se proponía explorar un nuevo territorio que hasta el momento se había resistido a la razón. Pero al contemplar la obra de Ortega no queda más remedio, sostiene Mermall, que aceptar que hay algo fallido o incompleto en la misma forma ensayo, algo que el propio Ortega buscaba y no halló...: “un lenguaje adecuado” para expresar su novedad filosófica. No había complacencia en el ensayo como “pensamiento débil”. Ortega cree -y Mermall lo enfatiza- que la filosofía aspira a revelar, de alguna forma, la verdad de las cosas.

### III

Después de dedicar las dos primeras secciones al núcleo de la investigación mermalliana sobre la retórica y su estilo de pensar, el resto de la selección era fácil: no podía faltar un fragmento de la introducción que antepuso a su edición de *La rebelión de las masas*, al que he añadido otro texto que ofrece un ejemplo inmejorable, en mi opinión, de los análisis que realizaba: se sirve de la oposición concreto/abstracto como hilo conductor para mostrar la estructura de sentido y valoración (a la vez) a que remite la tesis central del libro. Concreto/abstracto se articula sobre las oposiciones *utopía* (lo abstracto)/*historia* (lo concreto) y esta sobre una segunda: *Estado* (lo general abstracto)/individuo-persona (lo real-concreto). Hombre-masa es quien prefiere lo abstracto a lo concreto, lo ilusorio a lo real, etc.

La elección de los dos últimos fragmentos también ha sido fácil. Era lógico recuperar los textos postreros que dedicó Mermall a Ortega: su estudio sobre estrategias retóricas en *Meditación de la técnica*, un curso que le había interesado mucho, pero sobre el que no había escrito antes de la ocasión que se lo exigió,

cuando, por cierto, ya estaba jubilado y retirado de los menesteres académicos<sup>6</sup>. Y si le había interesado fue porque, al tiempo que le parecía acertado el planteamiento de fondo, advertía que las nuevas tecnologías escapan al dictamen orteguiano. Es peor que la infantilización que Ortega había detectado. Mermall concluye que podía tratarse directamente de un fenómeno de barbarización a gran escala.

La selección termina con un párrafo tomado del artículo que el diario *El País* publicó con motivo de la inauguración del Congreso internacional sobre Ortega que se celebró en Madrid en noviembre de 2011 y al que Mermall estaba invitado. La muerte le impidió acudir.

#### IV

“Hispanista” es una clasificación académica con la que Mermall no se sentía incómodo. Tuvo la suerte de formar grupo con un elenco de hispanistas norteamericanos que compartieron temas y autores. Es sorprendente la lista de los contemporáneos de Mermall, con muchos de los cuales tuvo vínculos de amistad. Mencionaré a modo de breve homenaje a algunos de ellos, aún a riesgo de olvidarme de otros: Víctor Ouimette, Inman Fox, Rockwell Gray, Antonio Regalado, Lane Kauffman, Antón Donoso, Harold Raley, Philip W. Silver, Nelson Orringer, etc.

He dicho que Mermall no se sentía incómodo dentro de la categoría de hispanista pero no me parece del todo justa. El hispanista es un estudioso de la cultura española (o hispana) a la que se acerca desde otra lengua y otra cultura. Pero Mermall no se conformó con presentar a su cultura y sociedad de origen los temas y autores de la cultura lejana, la cultura hispana al ámbito anglosajón, sino que se convirtió en un estudioso de los problemas mismos en que estaban implicados sus autores, compañero de meditaciones de los maestros a los que había dedicado su esfuerzo y su inteligencia. Aquellos aún vivos que pudieron conocerle como Francisco Ayala, le honraron con su amistad. Me atrevo a escribir que Ortega también le habría honrado con la suya.

---

<sup>6</sup> En noviembre de 2010 se celebró en la Fundación Ortega-Marañón un encuentro internacional sobre el famoso ensayo bajo el título “Ortega y Gasset y su *Meditación de la técnica*”.

# THOMAS MERMALL

## *Selección*

### 1. La dimensión retórica de la razón vital<sup>1</sup>

“...léa a Ortega desde la perspectiva retórica...”

[U]n rasgo distintivo de la razón vital como talante retórico es la peculiar interdependencia en la obra orteguiana de cuatro factores tropológico-argumentativos: metáfora, ironía, paradoja y dialéctica. No se trata de la presencia aislada de cada uno, sino de la función integrada, dinámica de estos elementos retóricos que definen el pensamiento orteguiano. El lenguaje dominado por tropos y estrategias pragmáticas y circunstanciales ha sido históricamente considerado como antitético a la intención filosófica, hasta que Nietzsche redujo toda filosofía a una serie de tropos. No interesa aquí un análisis de los mismos, sino subrayar la importancia que tienen para nuestro pensador.

Según Ortega la metáfora es “una verdad, es un conocimiento de realidades”, medio por el cual extendemos nuestra potencia intelectual, y que “nos sirve para hacer prácticamente asequible lo que se vislumbra en el confín de nuestra capacidad...”. La metáfora y el perspectivismo caracterizan la primera

<sup>1</sup> Referencias de los textos citados: 1. “Entre *episteme* y *doxa*: el trasfondo retórico de la razón vital”, *Revista Hispánica Moderna*, 47, (1994), pp. 79-82. 2. “Un «postmoderno» inteligible: en torno al estilo filosófico de Ortega y Gasset”, *Revista de Occidente*, 192 (1997), pp. 46-49. 3. “Retórica: género, argumento, estilo”, en José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Madrid: Castalia, 1998, pp. 73-75; “Abstracto/concreto: clave retórica para la comprensión de Ortega”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 1 (1996), pp. 185-186. 4. “Ortega contra Pero Grullo: estrategias retóricas en *Meditación de la técnica*”, *Revista de Estudios Ortegaianos*, 21, (2010), pp. 130-131. 5. “El político, el pensador, el hombre”, *El País*, 15 de noviembre de 2011. Los *motto* al frente de cada epígrafe son de Thomas Mermall, de sus memorias *Semillas de gracia*.

época del pensamiento orteguiano, aunque luego tendrá que reconocerlos como medios inadecuados para formular con precisión las estructuras pre-teóricas de la vida humana. En lo que toca a la oposición *episteme/doxa* es de notar que no faltan los críticos, y Ortega sería uno de los primeros en notarlo (aunque con cierta inseguridad o inadvertencia del alcance de su posición), que la metáfora es la raíz misma de la filosofía tal como él la practicaba; que es el lugar donde la filosofía y la retórica se dan la mano. Esta unión reside en el poder intelectual de la metáfora, la capacidad de este tropo en penetrar más allá del conocimiento conceptual y entregarnos una versión inédita de la realidad. Esa realidad primigenia, vital, el fundamento pre-teórico de la vida como realidad radical, es sólo asequible por la metáfora, el gran tabú de toda la filosofía profesional. [...]

Ahora bien, la vida como realidad radical es esta primera y absoluta posición asequible a una intuición mediada por el lenguaje figurado. En la razón vital se funden *episteme* y *doxa*. Regalado lo resume muy atinadamente: “El dinamismo metafórico... descubre las fuentes pre-racionales de la razón integrándolas en una metáfora totalizante, «razón vital» en la que se fundan la teoría y la vivencia, el rigor del concepto y el estilo”.

En cuanto a los demás tropos y formas de argumento (ironía, paradoja y dialéctica) son estos los elementos integrantes de la gran metáfora que es la razón vital. Todas las ideas orteguianas van montadas sobre ironías que al abrir una perspectiva permiten distanciarse de la misma, facilitando que cada punto de vista rinda su esencial verdad mediante el contacto purificador con su contrario. En otra ocasión nombré este recurso retórico de nuestro pensador con el rótulo “dialéctica irónica”, sumándola al perspectivismo orteguiano. Ahí expliqué, sirviéndome del aparato crítico de Kenneth Burke, que “Ortega practica una dialéctica irónica, encaminada a superar los tres obstáculos de la razón vital: *absolutismo, subjetivismo, relativismo*”, para demostrar enseguida la interdependencia entre ironía y dialéctica en *La rebelión de las masas*. Cinco años después, Antonio Regalado –recurriendo a veces a los mismos ejemplos que el autor de estas líneas– ensancha y matiza el sentido y alcance de la tropología orteguiana sintetizándola en “tres movimientos retóricos; a saber: en una metáfora cuyo fundamento conceptual es una paradoja y cuya intención es irónica”. Y luego precisa con una frase que considero crucial para una apreciación retórica de la razón vital: “El proceso argumentativo de esta dialéctica irónica gira sobre el gozne del entimema o silogismo hipotético, que queda siempre sin prueba, pero que a su vez es prueba de la premisa fundamental que es su punto de partida”. Como es sabido, el *entimema*, el argumento retórico por excelencia, es en el orden de la demostración, la falta de la “prueba explícita” que Ortega considera como la esencia del ensayo como género.

Y con esto llegamos a la última consideración de la razón vital como fenómeno retórico: el recurso de nuestro pensador al ensayo como género filosófico predilecto.

## 2. El ensayo como estilo filosófico

*“Pasó toda su vida buscando un lenguaje que pudiera describir su estructura,  
un lenguaje apropiado para la vida”*

No son pocas las razones que me autorizan a calificar a Ortega de pensador postmoderno. Por cierto que Ortega mismo se reconoció como tal en el famoso artículo de *El Espectador* titulado “Nada moderno y muy siglo veinte”, al tiempo que críticos de su obra tan probos como Morón Arroyo le consideran el profeta de la postmodernidad. Sin embargo, siento la obligación de poner el calificativo entre comillas, pues aunque Ortega, un postmoderno *sui generis*, anticipe algunas de las preocupaciones del postmodernismo actual, no comparte sus criterios fundamentales. Lo “nada moderno” en Ortega consiste en el rechazo del positivismo decimonónico y su concomitante mito del progreso; la necesidad de desalojar la tiranía de la razón pura, físico-matemática, sobre la cultura, y con ello poner fin al absolutismo racionalista. En lo que sigue quisiera comentar la forma, el estilo filosófico, del que frente a esta modernidad trasnochada se empeña en inventar un nuevo modo de pensar y que corresponde a la complacencia de Ortega en considerarse “muy siglo veinte”. Pero primero unas observaciones sobre el género ensayístico –figura mental del pensamiento moderno y estilo filosófico predilecto del postmodernismo.

Si tuviera que buscar el estilo filosófico orteguiano en los orígenes del género ensayístico y sus dos consabidos modelos, no vacilaría en filiar a nuestro pensador en la línea de Montaigne en vez de en la de Bacon. Con el padre del *essai* Ortega comparte ese prurito exploratorio del yo en su circunstancia, la prioridad de la perspectiva, el interés por las vicisitudes y los problemas del individuo concreto frente a la ambición de los grandes sistemas filosóficos y las utopías políticas. Con ello no se pretende desdeñar el respeto de Ortega por la ciencia como norma intelectual, que el joven filósofo había aprendido de sus maestros alemanes, ni su severa crítica al subjetivismo, actitudes ambas de clara estirpe baconiana. La razón vital e histórica como método persigue un programa de ilustración y modernización algo distinto del que iniciara Bacon y que recogieran seguidores españoles suyos tan dispares y separados en el tiempo como Feijoo y Tierno Galván. Cabe además distinguir el ensayismo orteguiano de estilos de pensar como el aforístico y lapidario de Nietzsche –sin ignorar, desde luego, la innegable influencia ideológica del alemán– o el gusto

desgarrado por la paradoja existencial de Kierkegaard y Unamuno, cuyo tono y mensaje Ortega apenas pudo soportar.

La consabida definición del ensayo como tentativa y exploración, la identificación de su forma con el fragmento y la perspectiva situacional, la repetida asociación del género con la crítica y autocrítica por excelencia, han favorecido sobremanera la vocación intelectual de Ortega. [...]

[El] ensayismo de nuestro pensador es producto de una mente apresurada y comprometida con la docencia y con patrióticos quehaceres. Para él, la filosofía fue tanto voluntad de sistema como servicio público. Pero este doble imperativo no le resultó a Ortega del todo satisfactorio. Grandes tramos de su pensamiento quedan ahí como fragmentos sin desarrollar. [...] Ortega admite que su pensamiento, tantas veces interrumpido por urgentes quehaceres y responsabilidades, no está suficientemente vertebrado. Pero en otra ocasión se queja de que no haya lenguaje adecuado para expresar su idea de la razón vital.

### 3. Un ensayo ejemplar: *La rebelión de las masas*

*“Cuando intento definir el sentido de nuestra cultura,  
encuentro a Ortega de forma prominente”*

Es de todos reconocido –incluso entre los críticos más duros con las teorías orteguianas– que nos encontramos ante un escritor de dotes excepcionales, poseedor de un estilo ágil, elegante, cuajado de imágenes deslumbrantes y de argumentos seductores. En las primeras páginas de esta introducción citamos los elogios al estilo de *La rebelión* por parte de Francisco Romero quien decía: “En ninguno de sus libros... es su prosa tan vivaz y directa”. Uno de los traductores del pensador –H. L. Nostrand– aplaude su capacidad para despertar en el lector corriente el interés por ideas de considerable complejidad, aunque también opina que para el crítico avezado la retórica de Ortega es irritante. Así, las paradojas resueltas mediante el recurso a definiciones inesperadas, o el bregar con el sentido de las palabras, son supuestas deficiencias que para otros bien podrían ser valores positivos. En todo caso, Nostrand atribuye el éxito de *La rebelión* a la formidable retórica orteguiana y nota que “entre los escritos que últimamente se ocupan de las lacras culturales del hombre medio es el tomo más manoseado (*battered*) en las bibliotecas norteamericanas. Y enseguida ofrece una larga lista de intelectuales y pedagogos que se han inspirado en el clásico texto. Más adelante comentaremos sobre la calidad de la prosa orteguiana en este su ensayo más famoso. Pero antes conviene fijar algunos rasgos formales del mismo, así como las categorías y estrategias de persuasión que constituyen el argumento de la obra.

En cuanto a los antecedentes genéricos, Fernando Salmerón identifica *Los caracteres de la edad contemporánea* de Fichte y *La réforme intellectuelle et morale de la France* de Renan como modelos filosóficos de *La rebelión*. El primero estudia el fenómeno social europeo con recursos a la psicología y caractereología; el segundo ofrece un proyecto de vida nacional y una propuesta de reforma intelectual y moral de la sociedad europea. Es evidente, pues, la filiación orteguiana respecto a aquellos precursores. En nuestro tiempo saltan a la vista varios paralelismos posibles: *El ambiente espiritual de nuestro tiempo*, de Karl Jaspers; *Razón del mundo*, de Francisco Ayala; *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz, y *El hombre unidimensional*, de Herbert Marcuse, son tratamientos en forma de ensayo de los grandes problemas de la modernidad.

No podemos explayarnos aquí pormenorizando una teoría del ensayo, pero a modo de síntesis podríamos definirlo como el encuentro de una conciencia teórica altamente individualizada con la complejidad de un momento cultural dado; una tentativa de investigación libre de las prescripciones de la filosofía formal y de las ciencias analíticas. De ahí que el ensayo sea el género retórico por antonomasia, una forma de discurso que encaja perfectamente con el carácter circunstancial, explorativo, inconcluso y por lo general de tono urgente de los escritos orteguianos. A diferencia del pensamiento formal –sobre todo de índole racionalista– que pretende hablar, en palabras del autor “a la Humanidad”, el de Ortega está anclado en la experiencia inmediata y dirigido a un público determinado. En efecto, una nota esencial de la retórica orteguiana es la primacía de lo individual y concreto sobre los valores abstractos; la prioridad de la circunstancia sobre la Humanidad. Cuando una obra como *La rebelión* alcanza a lectores fuera del ámbito español nuestro pensador siente una apremiante necesidad de explicarse, y así lo ha hecho con su iluminador “Prólogo para franceses”. Inherente al método de la razón vital, pues, es la idea de que todo significado es siempre una función de la vida personal o comunal. Pero si en la labor cultural orteguiana es palmaria la inflexión pragmática y pública –herencia de los oradores y sofistas– centrada en la opinión, también detectamos frente a esta tendencia una postura adversativa, dialéctica, de origen platónico, que pone en tela de juicio las opiniones reinantes de una comunidad.

\* \* \*

La antítesis utopía/historia que domina el “Prólogo para franceses” es una explicación más esclarecedora y a fondo de la relación entre el hombre masa y el Estado moderno, relación implícita en el argumento en el que funciona el *topos abstracto/concreto*. En otras palabras, entre la premisa de la herencia negati-

va de la Revolución Francesa comentada en el “Prólogo” y la realidad que en el siglo veinte constituye el fenómeno de “la rebelión de las masas” laten las tensiones entre individuo/Estado y personal/colectivo que capean por el clásico estudio orteguiano. En efecto, una lectura atenta revela que la oposición utopía/historia introducida en el “Prólogo” se ha trocado, en la segunda parte de *La rebelión de las masas*, en su variante inversa de Estado/individuo, en la que el Estado moderno representa la *dystopia* del totalitarismo, mientras que la noción de individualidad queda desvirtuada por la despersonalización y la homogeneidad de creencias que exige la voluntad colectiva y la mentalidad masa. Si unimos el argumento de Ortega del “Prólogo” con el del texto principal descubrimos que lo abstracto (el Estado moderno) absorbe lo concreto (el individuo), convirtiéndole en cifra igualitaria, impersonal e intercambiable que la presunta voluntad mayoritaria le impone. La voluntad general e impersonal impuesta por la tiranía de las masas llega a ser un “todos y nadie”, una abstracción que no admite disidencia y que se manifiesta ora en un mimetismo irreflexivo de opiniones y gustos (hiperdemocracia), ora en un poder estatal siempre alerta a cualquier desviación que amenace la homogeneidad de creencias (fascismo). Para que el Estado adquiera ese poder hace falta la previa nivelación y conformismo de la mayoría. Y esto es posible porque, según leemos en *El hombre y la gente*, lo puramente social es por definición lo impersonal, automático e irracional, presto a expresarse violentamente; es la gente, presión anónima y omnímoda. Lo abstracto social, en fin, es lo que pierde contacto con lo concreto, lo personal. De ahí el título de uno de los apartados del libro: “El mayor peligro, el Estado”. Ortega fue un acérrimo defensor del liberalismo porque estaba convencido de que éste es el único medio capaz de sostener la independencia del individuo, de la persona concreta, frente a la impersonalidad y el poder coactivo del Estado. En 1930, año en que sale a luz su obra más famosa, escribía Ortega en “Socialización del hombre” que es ahora la época de los rebaños, tiempo en que los europeos andan buscando un pastor y un mastín. Y añade: “El odio al liberalismo no procede de otra fuente. Porque el liberalismo... es una idea radical sobre la vida: es creer que cada ser humano debe quedar franco para henchar su individualidad e intransferible destino”. Aunque nuestro filósofo no lo diga explícitamente, queda fuera de duda que el espíritu revolucionario está íntimamente ligado no sólo al fenómeno totalitario, sino también a una democracia sin límites o hiperdemocracia que el autor castiga en *La rebelión de las masas*.

No es éste el momento de discutir la tesis orteguiana o indagar hasta qué punto son las revoluciones producto de una mentalidad racionalista-utópica, sino comentar la forma y el alcance de su argumento. El recurso al topos abstracto/concreto demuestra la predilección de nuestro autor por el valor de lo

histórico y delata una sensibilidad conservadora, típica de la mentalidad reacia al cambio político súbito y radical. Y en efecto, la apelación a valores concretos frente a los abstractos ha sido arma predilecta del espíritu conservador.

#### 4. La técnica como factor deshumanizador

*“Vivimos una versión actualizada de La invasión de los ultracuerpos”*

¿Pero no es cierto que hoy día sí se vive de la técnica? Es curioso que Ortega no haya sido más crítico con la tecnología, ya que ésta constituye el instrumento máximo de la nivelación y mediocridad que tanto denunciara en las páginas de *La rebelión de las masas*. Aquí, la principal objeción que se le puede hacer a nuestro pensador es el no haber indagado con más amplitud en las posibles consecuencias de la “naturalización” que ha sufrido el mundo de la técnica (fenómeno bien notado en su clásico). Cómo su carácter de artificio, de sobrenaturaleza, ha sido borrado, asimilado y naturalizado. En efecto, el hombre apenas puede elegir y tiene una relación con la técnica hoy parecida a la que tienen los animales con sus necesidades primarias. La relación hombre-entorno se ha invertido: vuelve a ser el medio el que obliga al hombre a adaptarse a él y no viceversa como sugería Ortega acertadamente en su momento histórico. [...]

La primera consigna para reformar el alma y educar los deseos parece evidente y consiste en el sabio consejo del rey Juan Carlos cuando espetó: “¡Y por qué no te callas!”. Y con esto se desemboca en la verdadera cuestión: sin silencio y sin soledad, el hombre no puede seguir siendo persona y poco a poco revertirá a su condición de animal. Siempre podrá ser más y más refinado y eficaz en sus técnicas pero, ¿para qué? Ortega planteó la oposición entre civilización y barbarie en los términos de ensimismamiento y alteración. Lo que distingue al ser humano del animal es su capacidad de ensimismarse, de recogerse en sí mismo, de experimentar un mundo interior; ése fue el gran descubrimiento del animal enfermo del mito orteguiano. El animal, al faltarle esa interioridad, vive pendiente del exterior en constante alteración. La generación actual vive en perpetua alteración, distraída, orientada hacia fuera, embrujada por los aparatitos electrónicos, ajena al ensimismamiento con el que, según Ortega, el hombre dio ese primer salto hacia la humanidad. En efecto, sin soledad y sin silencio se embotan la fantasía y la creatividad, fuentes de todos esos mundos imaginarios que constituyen la civilización. Por cierto, toda técnica, por sofisticada que sea, puede fallar y desaparecer; lo ha dicho Ortega. Bien puede ser que la de nuestra época pierda su utilidad y sucumba para dar paso a otro repertorio de programa vital.

Termino con la exhortación de Ortega en *Historia como sistema*: “El hombre necesita una nueva revelación” y su vínculo al tema del deseo. La frase “crisis de los deseos” proviene de la vida del Buda, cuando éste toma la decisión de suprimirlos y rechazar el mundo de las apariencias. Medida extrema para Ortega (y para nosotros), a pesar de que mencione “el Asia profunda” como inspiración para la lucha del hombre con su alma. A lo mejor, como en el mito del simio que se hizo hombre, éste, intoxicado de una nueva revelación dará otro gran salto cualitativo para cumplir, por fin, su misión de humanidad.

## 5. Final

*“De los filósofos y ensayistas que he estudiado y sobre los que he escrito, es Ortega el que más ha influido en mi pensamiento”*

¿Y quién fue este gran hombre llamado José Ortega y Gasset? ¿Qué importancia tiene hoy? ¿Y qué será de él? El pensamiento de Ortega es multifacético, complejo, y a veces contradictorio. Sus ideas se plasman en el artículo de periódico, el ensayo, el tratado, su voz resonaba en el aula académica, en las Cortes, en coloquios y en la tertulia. Fue, con Unamuno, el máximo intelectual público del siglo XX. Ortega fue necesario, una potente tónica intelectual... Unamuno fue un pensador agitado que inquietaba, Ortega, más bien, reposado, que inspiraba (los dos inspiraba a su modo). Pero igual que Unamuno, Ortega fue esto y aquello, lo uno y lo otro. Aristócrata de temperamento y de ideales sí, pero un aristócrata en la plazuela; demócrata, pero nada igualitario, elitista y a mucha honra diría él, pero también capaz de apreciar “los primores de lo vulgar”.

Ortega fue político (¡y cómo!) y antipolítico, activista y espectador, liberal progresivo pero nada progresista, hombre de ideales, pero antiutópico (“sólo debe ser lo que puede ser, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que es”); moderno y antimoderno –hasta conservador, podría decirse, en el sentido etimológico de la palabra, como cuando dice que “el hombre tiene el derecho a la continuidad”–, patriota y cosmopolita, español universal. “Yo no he escrito jamás para la humanidad –ha dicho– sino para los españoles de mi tiempo”. Lo siento, don José, pero se equivoca usted, porque sí que ha escrito usted para la Humanidad.

## PROBLEMATIZAR LA RAZÓN

SEVILLA, José Manuel: *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega*, presentación de Emilio Hidalgo-Serna. Barcelona / México: Anthropos / UAM Cuajimalpa, 2011, 431 +XV p.

GIUSEPPE CACCIATORE

**N**o hay duda de que cabe discutir de muchas maneras acerca de la propuesta teórica que está en la base de la investigación filosófica de José Manuel Sevilla Fernández: compartiéndola o criticándola, corrigiéndola o bien integrándola. Como es sabido, su propuesta se concentra en la idea de una razón problemática como síntesis virtuosa entre razón histórica y razón narrativa. Ya desde el libro de 1988 —que determinó el ingreso de Sevilla en el grupo de los intérpretes nuevos y originales del pensamiento viquiano—, me refiero a *Giambattista Vico: metafísica de la mente e historicismo antropológico*, y luego con el que salió publicado en italiano en 2002 acerca de *Ragione narrativa e ragione storica* (para el cual el autor quiso que escribiera la introducción), Sevilla ha puesto en segundo plano, a la luz de un proyecto consciente, la cuestión de la correc-

ción interpretativa e histórico-filosófica de la lectura orteguiana de Vico y ha sabido detenerse en un conjunto de motivos teóricos y filosófico-culturales que sitúan a Vico y a Ortega en un mismo hilo conductor: la génesis de una idea moderna de historicidad y la clara intencionalidad de constituir los principios fundamentales de una razón histórica, aunque la distancia entre la viquiana inspiración ética, poética y civil y la inspiración vitalista orteguiana puede considerarse como el origen de lo que también Sevilla considera como una oportunidad desaprovechada para una verdadera confrontación de la cultura española con Vico. Pero a este respecto contamos con otra valiosa y poderosa obra de Sevilla: *El espejo de la época. Capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica (1757-2005)* con introducción mía y prólogo de Antonio Heredia Soriano, publicada en Nápoles en 2007. En esta cuidadosa y rigurosa obra de reconstrucción, Sevilla utiliza la metáfora de la música de Ramón Campoamor (como la música, también la historia está hecha de pausas, sonidos y silencios) para anunciar desde el comienzo que su propio trabajo, extraordinariamente compacto y articulado en sus partes y en sus tramas temporales y conceptuales, no

### Cómo citar este artículo:

Cacciatore, G. (2012). Problematizar la razón. Reseña de "Prolegómenos para una crítica de la razón problemática. Motivos en Vico y Ortega" de José M. Sevilla. *Revista de Estudios Orteguianos*, (24), 207-211. <https://doi.org/10.63487/reo.455>



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 24. 2012  
mayo-octubre

está terminado. Y es que la historia del viquismo español, como cualquier otra historia de las ideas y de las acciones, de los hechos y de los acontecimientos, muestra, puede mostrar, pausas e interrupciones, llenos y vacíos, caminos que aún no han sido recorridos.

También en este último libro, habiendo ya conquistado una madurez teórico-argumentativa e histórico-filosófica, lo que caracteriza la pista hermenéutica de todo el itinerario especulativo es la determinación de algunos fundamentales “prolegómenos de una *crítica de la razón problemática*”, analizados y críticamente situados a lo largo del “sendero abierto” por Vico y Ortega. Filósofos, éstos, que no han sido elegidos por casualidad, pues, precisamente ellos concentraron su esfuerzo teórico en un proyecto de integración de razón, vida e historia. El eje Ortega-Vico se define y se aclara, aún más, en el ulterior paso de la razón, que no es solamente *histórica* y *vital*, sino, también y esencialmente, *problemática*. Ahora bien, el problematismo de la razón –y a mi entender es justamente éste el meollo de la argumentación sistemática y de la obra histórico-reconstructiva de Sevilla– no puede interpretarse simplemente como constitutiva apertura del pensamiento al mundo, es decir, como una mera postura problemática de la *ratio* ante la infinita y multiversa realidad del tiempo histórico. Así como la definición de problematismo no puede agotarse en el forzoso punto de partida del anti-substancialismo y del anti-totalismo. Se trata, más bien, de un modelo de razón que se confía a un paradigma de comprensión directa de sus propias producciones. Desde este punto

de vista, la razón problemática de la historia no puede sino ser “narrativa”. Y es justamente este perfil lo que hace posible señalar un núcleo de convergencia teórica entre los dos filósofos. Tiene razón entonces Sevilla cuando indica una posible clave de acceso a esta convergencia en una de las tareas fundamentales que Vico asigna a la “historia ideal eterna”, esto es, reconducir el hombre a su naturaleza real que es “naturaleza de cosas humanas y civiles”. También Ortega se muestra convencido –a la luz de un texto importante como *¿Qué es filosofía?*– de que uno de los recorridos obligatorios de la reflexión contemporánea tiene que ser el de conservar la originaria curiosidad metafísica por lo eterno y lo invariable y conmensurarla con el interés por lo individual y lo mutable que caracteriza la historia. El “perspectivismo” orteguiano –que a veces ha sido malinterpretado como vitalismo intuicionista y situacional– no se deja comprender sino en esta explícita propuesta de mantener unidas la dimensión de la temporalidad y la de la eternidad. En este sentido, no hay que confundir el narrativismo con el mero descriptivismo empírico: la ciencia histórica –según afirma con una aguda metáfora Ortega– necesita, para poder cumplir plenamente con su tarea dotarse de un “film meta-histórico”, que le proporcione al historiador la posibilidad de observar continuamente el plan estructural de la historia, lo que no crea ni inventa la historia, pero que permite narrarla, hacer historia de las realidades históricas. Se trata –como nos muestra Sevilla– de la misma visión de la historia que Vico asigna a la noción de “historia ideal eterna”: la perspectiva

meta-histórica necesaria para una efectiva ciencia histórica. La narración meta-histórica de los principios o, lo que es lo mismo, la estructura conceptual del tiempo histórico, sitúa en una dialéctica incesante y siempre abierta la identidad y la diferencia, el orden ideal y la historicidad de los sentidos comunes, la universalidad de la razón y la particularidad temporal y “circunstancial” de las historias de los pueblos y de las sociedades. Por ello, la “ciencia nueva” pensada por Vico, al igual que la razón histórico-vital meditada más tarde por Ortega, se configuran como “razón narrativa”; que logra conciliar el elemento común e ideal con el elemento empírico-temporal. Es precisamente éste el sentido –que comparto más allá de peculiares matices interpretativos– que Sevilla atribuye a ese pasaje fundamental de la *Scienza nuova* viquiana (§ 349), ahí donde se afirma que “quien medita esta Ciencia se narra a sí mismo esta historia ideal eterna. De este modo, y como bien dice el autor al inicio de su capítulo II: “El concepto de «razón» que emerge con Vico, y que postulamos análogo al propuesto por Ortega, no es ya el de la razón física y pura, natural y abstracta, sino el de una razón vital e histórica, la cual viene a ejercitarse y expresarse como razón narrativa: aquélla única capaz de comprender «la lingua con cui parla la storia»” (cfr. pp. 106 y ss., espec. 122).

El libro que hoy presentamos enriquece y amplía estos temas y estas interpretaciones, en la medida en que pone de manifiesto una muy precisa intencionalidad teórica: utilizar el instrumental analítico y conceptual que se deriva de la idea de razón problemática (y de su gé-

nesis narrativa e histórica) para reflexionar y actuar mejor frente a categorías y fenómenos que caracterizan la actualidad posmoderna: relativismo, crisis, cambio, multiculturalismo, globalización. “El humanismo filológico de Vico y de Ortega constituye un inestimable apoyo para una filosofía que necesita abordar de manera prioritaria la crisis de *nuestro* tiempo, motivada fundamentalmente por *una* razón en crisis (lo cual no implica, necesariamente, una crisis de *la* razón) y por la asunción del hecho de que si la realidad está en crisis es porque ése es su constitutivo esencial indesligable de la concreción individual que llamamos *vida*: ser en crisis (y estar siempre en estado crítico, necesitado de «cuidado»). De hecho, uno de los motivos para asumir a Vico y a Ortega en nuestros prolegómenos a una crítica de la razón problemática es su esencial condición de *filósofos de la crisis*. Al igual que ellos, y no menos que Dilthey, advertimos la certeza de que la vida humana –en tanto realidad individuada– es todo lo contrario de la abstracción, de la unilateralidad, de la exclusividad, porque «vida» es *precisamente multilateralidad* de vivencias, multiplicidad de cosas, pluralidad de modos de ser, diversidad de «lados» [individuos]. Y la razón misma, que en cuanto humana es ante todo vital, no resulta identificada con la vespertina *razón universal*, que se arroga el carácter de única y absoluta, sino que, siendo historia, de ser algo será razón *multiversal*, concreta pero a la vez «común» –dice Sevilla, apoyándose en palabras y conjugando ideas de ambos filósofos (pp. 23-24).

Es una cita muy larga, pero me ha parecido oportuno referirla completa

porque en ella aparecen claramente enunciados y sintetizados los pasajes historiográficos y filosófico-sistemáticos del libro. Hay un dato básico que caracteriza la particular cifra del historicismo de Sevilla. Me refiero a una posible relación, no sólo de método, entre razón histórica y práctica narrativa. Pero hay que señalar que la práctica narrativa a la que se refiere Sevilla –coincidiendo también con algunas de mis intervenciones sobre el tema– no es tanto la del narrativismo estético-literario o del narrativismo que surgió en algunos segmentos de la filosofía analítica como por ejemplo en el *New Historicism*, sino la que trata de preservar la unión entre la situacionalidad histórico-vital de la razón (en la estela de Ortega) y su *logos/lenguaje* que se expresa y que manifiesta el verdadero ser del *humanum*, narrando los eventos y por ende historizándolos.

En este marco teórico general se sitúan las dos figuras preeminentes, los dos *Motivos*, que animan el libro: Vico y Ortega. El filósofo napolitano (el pensador del universalismo fantástico y el teorizador de una sabiduría poética como base de una auténtica *ontología problematista*) y el filósofo español (que también opera de manera programática, como centro de su filosofía, con una consciente *ontología del problematismo*) quedan acomunados –lo cual atenúa el empleo de una idea de “ontología” en sentido canónico y fuerte– bajo el signo del “humanismo filológico”. Son precisamente éstas las premisas de un ulterior pasaje argumentativo de Sevilla, quizás de los que mayormente evidencian la originalidad interpretativa de su investigación. Me refiero al significativo lazo que vin-

cula la idea de la narración con la búsqueda genética de la realidad histórica, la perspectiva universal de la radicalidad de la vida (con lo que Ortega habría definido como la insoslayable relación vital del yo). De manera tal que cabe hablar –junto con Sevilla– de una común perspectiva de “historicismo ontológico” (que congrega, esta vez en un triple alineamiento, a Vico, Dilthey y Ortega), pero siempre en la medida en que no se entienda dicho pensamiento ontológico en una dimensión substancialista, típica del historicismo tanto idealista como materialista o, peor aún, en una declinación pre-temporal, típica del ser-ahí-del-ser. Semejante perspectiva induce a Sevilla a situar a Vico y a Ortega en la común tendencia del *matinalismo* (si Vico es el filósofo del alba y de los orígenes humanos, Ortega es el filósofo de la aurora de la razón histórica), de la emergencia auroral de la razón narrativa e histórico-vital; una tendencia, como es fácil comprender, que se contrapone netamente al *vespertismo* de la razón abstracta que puede intervenir –muy a menudo forzándola arbitrariamente en sus esquemas conceptuales– sólo en el momento del ocaso. Sin embargo, lo que podría insinuar una recaída en la “ontología” queda neutralizado por el ya citado concepto de “humanismo filológico”. Por humanismo filológico hay que entender una versión amplia, en el sentido viquiano del término, de crítica histórico-cultural y de saber humano.

Desde este punto de vista, no habría sido infundado un paralelismo entre la versión del humanismo filológico que desde Vico se extiende hasta Ernesto Grassi y el modelo teorizado por

Edward Said que, en su libro póstumo (*Humanism and Democratic Criticism*, de 2004) ha trazado un itinerario, al mismo tiempo historiográfico y teórico, que partiendo de la filología histórica de Vico y de su razón *poético-poiética*, pasa por la *filología viviente* de Gramsci (la filología que se convierte en ocasión de superación del marxismo dogmático e instrumento de crítica política y democrática del poder) y culmina en la *Philologie der Weltliteratur* de Erich Auerbach (de cuya obra maestra, *Mimesis*, Said escribe la introducción a la nueva edición), que habla de un *kairos* de la historiografía racional y de un sentido histórico-prospectivo propio de los “filólogos del mundo y en el mundo”. En este sentido –aunque no sé si Sevilla compartirá esta tesis mía– se torna posible asignar a la *filología*, y en general a la ciencia histórica, la función de un necesario *medium* entre universalismo y particularismo, entre racionalidad de la norma y narración del evento. Cabe sostener que las premisas de esta posición se hallan, ciertamente, por un lado en la idea viquiana de *logos/fabula*, lenguaje directamente enlazado con la sensibilidad y por ello *vera narratio* y, por otro, en la teoría orteguiana de la razón vital y narrativa. Recordemos lo dicho por Ortega en *Sobre una nueva interpretación de la historia universal*: “la narración es una forma de razón en el sentido más superlativo de ese nombre –una forma de razón al lado y frente a la razón física, la razón matemática y la razón lógica. Es, en efecto, la *razón histórica*, el concepto acuñado por mí hace muchos años. [...] La razón histórica que no consiste en indu-

cir ni en deducir, sino lisamente en *narrar*, es la única capaz de entender las realidades humanas, porque las contexturas de éstas es ser históricas, es *histori-cidad*” (p. 29).

Si tuviera que indicar el verdadero hilo conductor del libro –que lo hace distinto y más maduro que los libros anteriores– lo localizaría en el gran tema filosófico de la individualidad, tema que parecía haberse evaporado en la época de los grandes mitos ideológicos y de las certeras –sólo a la hora del ocaso– sistematizaciones del pensamiento abstracto y que hoy en cambio vuelve a cruzar prepotentemente los caminos de la –así llamada– posmodernidad y de la crisis económica, cultural, social y antropológica que la caracteriza. El historicismo crítico-problemático en que se inspira mi recorrido y la razón problemática como resultado de la dialéctica entre vida e historicidad, que parece ser el eje de la filosofía de Sevilla, se entrelazan en la profundización en una idea renovada de individualidad como cifra de la diferencia y de su inextirpable nexo con la identidad. El historicismo “nuevo” y sus transfiguradas categorías (vida, temporalidad, circunstancia, problematismo, criticismo, comprensión, narración, interculturalidad, etc.) pueden situarse de esta forma a la altura de una época de crisis que exige, frente a las transformaciones globales y aceleradas de la sociedad y de la historia contemporáneas, una renovada y consciente filosofía de la individualidad.

*Traducción de María Lida Mollo*

## LA REHABILITACIÓN DE LO COTIDIANO, O ACERCA DE LA FILOSOFÍA SOCIAL DE ORTEGA

KOPRINAROV, Lazar: [*Filosofía social de José Ortega y Gasset*]. Blagoevgrad: Universidad Neofit Rilski, 2010, 365 p. (Texto en lengua búlgara).

IVAN STEFANOV

La filosofía española no se ubica entre las más conocidas en Bulgaria. Ortega es de los más favorecidos, sus primeras traducciones al búlgaro datan de los años 30 del siglo pasado. Pero incluso él es un filósofo conocido y a la vez desconocido en Bulgaria. Esta paradoja se explica con el hecho de que su obra es presentada al idioma búlgaro de una manera desproporcionada: han sido traducidos todos sus ensayos estéticos, pero no han llegado a manos del lector búlgaro algunas de sus obras filosóficas fundamentales. Por tal razón, la presencia de Ortega fue unilateral por largo tiempo –básicamente en el campo estético– y por tal motivo, insuficiente. Lazar Koprinarov tiene gran mérito en la eliminación de esta aberración. *Filosofía social de José Ortega y Gasset* es su tercer libro, dedicado al ilustre filósofo español. En 1994 Koprinarov publicó *La europalización de Europa. La idea de Ortega y Gasset* y un año más tarde *El liberalismo de Ortega y Gasset*.

Su actual libro es un testimonio más de la perdurable simpatía intelectual de Koprinarov hacia las ideas de este pensador, así como de su afán persistente por promover la recepción de la filosofía española en Bulgaria. Está escrito con conocimientos profundos de la obra de

Ortega. Pero debo añadir, que Koprinarov es conocedor de lo más destacado que se ha publicado hasta ahora en español, alemán, inglés y ruso sobre el gran filósofo. En el libro se citan, critican o confirman una serie de opiniones e ideas de investigadores de distintos países.

Punto de partida en el análisis de Koprinarov, es que en su filosofía social Ortega reconstruye la sociedad desde el punto de vista del individuo. Pero la vida humana es vista por Ortega como una “antinomía viva” –como una unidad de contraposiciones a la vez entre lo personal y social, entre manifestaciones espontáneas y habituales. Ortega se vale de la metáfora *diu consentes* para expresar su idea acerca de la correlación trascendental del mundo y la subjetividad. Pero, según Koprinarov, dicha metáfora tiene un diapasón mucho mayor. En el pensamiento de Ortega, lo personal y lo social son modalidades en la vida humana que, a la vez que están en conflicto, se enriquecen mutuamente. En este sentido son como los dioses gemelos mitológicos, los cuales mueren el uno sin el otro, a la vez que están en oposición implacable.

A comienzos del libro, Koprinarov expone el variado sentido que Ortega da a la categoría de los usos, interpretados por él como elementos que constituyen la sociedad. El autor concluye que en el pensamiento de Ortega los usos son artificios que sirven para la organización perseverante de la experiencia social; son la condición para la confianza humana en la “prosa de la vida”; son los estabilizadores del mundo vital del hombre, porque crean las condiciones para la

### Cómo citar este artículo:

Stefanov, I. (2012). La rehabilitación de lo cotidiano, o acerca de la filosofía social de Ortega. Reseña de “Filosofía social de José Ortega y Gasset” de Lazar Koprinarov. *Revista de Estudios Orteguianos*, (24), 212-215.

<https://doi.org/10.63487/reo.456>



rutinización y la previsibilidad de las relaciones, incluso de aquellas entre personas totalmente desconocidas; por medio de ellos, se mantienen zonas peculiares de seguridad, ya que los hábitos son, de alguna forma, mecanismos para vencer las inclinaciones asociales de los individuos; los usos son una institución de presencia activa, viva e imperiosa del pasado en el presente de la vida humana; son una transmisión efectiva de la historia, porque aseguran –incluso ejerciendo presión sobre el individuo– la patrimonialización del pasado. A la vez que delinea esos aspectos “positivos” de los usos, Koprinarov no deja de subrayar sus efectos antagónicos. Anota que en la doctrina de Ortega el conjunto de los usos brinda al individuo la posibilidad de acumular y retener en sí mismo el mundo en uno solo. Pero ese sentido “regalado” del mundo es visto por Ortega, a la vez, como una amenaza para la retención de lo personal en el vivir cotidiano –los usos sumergen al individuo en un ser ajeno; permiten que éste sea dirigido desde afuera, lo “deshumanizan”.

Koprinarov afirma que la doctrina de Ortega acerca de lo social no puede tener una interpretación apropiada si se enfoca fundamentalmente hacia las características *explícitas* de “los usos” en su obra. Cita un pasaje de *El hombre y la gente*, que en su opinión es un referente metodológico importante para entender lo social: “para poder ver los poros de las piedras de que está hecha una catedral, tenemos que dejar de ver la catedral”. Guiado por esa línea, Koprinarov organiza su exposición al hacer un seguimiento de la manera como Ortega “descifra” la antinomia “social-personal” en distintas manifestacio-

nes de la vida humana –en el lenguaje, el conocimiento, el arte, el juego, la actividad técnica, las relaciones generacionales, etc. Junto a ello, lo social se analiza también en su mutabilidad histórica. A la variabilidad histórica de lo social dedica la tercera y última parte del libro, en la cual se nombran las “creencias” como el estrato de rodadura más conservador de lo social, las “generaciones” como “máquina” antropológica de cambio social y la “crisis” como estado de transición dramático y cambio radical de lo social. De esta manera, la doctrina de Ortega sobre lo social se interpreta por Koprinarov como algo significativamente mayor que una simple filosofía de una “región” ontológica, ya que dicha doctrina absorbe todos los temas de la filosofía de Ortega.

A pesar de demostrar no solo un profundo conocimiento sino también una gran estimación hacia la obra de Ortega, Koprinarov señala sus reservas. En este sentido es sintomático su análisis de la doctrina orteguiana de las generaciones. Koprinarov pone de relieve diferentes aspectos: las generaciones como intermediarios entre el individuo y la sociedad; la estructura no homogénea de las generaciones; la convivencia de diferentes generaciones como fuente de la heterocronía social; las generaciones como “máquina” antropológica de los cambios históricos, etc. Él califica de muy productivo el enfoque de Ortega, según el cual la posición de cada generación se mira como posición “*entre*” –entre antecesores y herederos. De esta manera cada generación tiene tanto deudas como obligaciones –deudas con el pasado y obligaciones con el futuro. Cada generación debe ayudar a la patrimonialización y a

su vez tiene la responsabilidad de velar por la vida de las futuras generaciones. Según Koprinarov, Ortega se refiere a las generaciones como sujetos con relaciones complejas, principalmente en lo que se refiere a las generaciones anteriores y en convivencia. En la óptica de Ortega, las generaciones se consideran, ante todo, como la transmisión y transformación de la experiencia social pasada. Koprinarov escribe: “señalando una perspectiva heurística con su tesis, de que cada generación está «en medio» de las generaciones, Ortega no la ubica dentro de los parámetros *presente-futuro*. Para el mundo contemporáneo, justo esa relación prospectiva es de fundamental importancia”. Siguiendo las ideas de la ética de la responsabilidad de Hans Jonas, Koprinarov señala que bajo las condiciones de una “sociedad del riesgo”, la responsabilidad para el futuro ya no es una obligación personal, sino *generacional*. De las acciones de las generaciones actuales dependerá la integridad futura de la humanidad.

Borges define como clásicos aquellos libros que son buscados por motivos diferentes por muchas generaciones y son leídos ansiosamente por todas ellas. Al compartir esta definición de lo clásico, Koprinarov la aplica a la obra de Ortega. Cabe señalar, sin embargo, que en su libro él hace una interpretación actual más no modernizante de la filosofía social de Ortega. Koprinarov no fuerza las ideas del filósofo español para imponerles una lectura más acorde a los días de hoy. El autor logra con éxito una apreciación actual al activar los recursos implícitos en el pensamiento de Ortega. No hay manera de que no nos impresio-

ne justo hoy la lectura de la historia como un drama con salida abierta, como una especie de pulso de la socialidad, la cual periódicamente pasa por profundas crisis. ¿Cómo no aceptar como vigente la visión de Ortega sobre el “particularismo” y la “acción directa”, interpretadas como consecuencia de la atrofia de los proyectos sociales? ¿A quien le parecerán anacrónicas tales características descritas por Ortega sobre la crisis como la “desesperación” y “desorientación” del hombre y su “rebarbarización”, que según él son consecuencias de la pérdida de la confianza en lo social?

Al final de su investigación Koprinarov recuerda unas palabras de Ortega: “para quien lo pequeño no es nada, no es grande lo grande”, resumiendo que el pensamiento de Ortega está en concordancia con la tendencia contemporánea de que se desplace la perspectiva epistemológica de los “metarrelatos” hacia la reconstrucción del vivir cotidiano. Koprinarov destaca que para Ortega, como para muchos pensadores contemporáneos, es de primordial importancia el “regreso de las prácticas científicas y el lenguaje a sus orígenes –hacia la vida cotidiana” (Michel de Certeau). Él concluye que el entendimiento de lo social como mundo de usos corresponde a las búsquedas filosóficas de comprender el mundo en que vivimos. Porque vivimos en un mundo donde “cada vez nos rodeamos de más cosas nacidas de nuestra espontaneidad creativa, pero una vez logradas, éstas se convierten en una realidad anónima y de usos”.

En *Filosofía social de José Ortega y Gasset* se muestra el hecho de que, detrás de los textos variados de temas y

géneros de Ortega, se esconde una idea específica sobre el sentido y la misión de la filosofía de nuestro siglo. Para Koprinarov, el gran filósofo español no

es un pensador anacrónico, él es un “diagnosticador filosófico” de los temas de nuestro tiempo.

## EL ORTEGA DE MARÍA ZAMBRANO

ZAMBRANO, María: *Escritos sobre Ortega*, edición, introducción y notas de Ricardo Tejada. Madrid: Trotta, 2011, 308 p.

Laura Mariateresa Durante

ORCID: 0000-0002-8945-2585

Desde hace años conocía de la ya “próxima” salida de este volumen y desde hace años lo esperaba con ganas de tenerlo en mis manos y, sobre todo, bajo mis ojos. Pues la verdad es que estoy segura que tanto la figura de María Zambrano como la de su maestro Ortega y Gasset necesitaban de un aclaramiento sobre su un poco oscura relación. Y nada puede ofrecer más claridad que esta edición bien hecha de todo lo que Zambrano escribió y pensó sobre su renombrado maestro. En esta edición es posible encontrar los artículos –inclusive los americanos que no es tan fácil encontrar– mas sobre todos las cartas y los manuscritos, entre los que están joyas aún no editadas. A mi parecer de “zambrianiana” –que espera no ser sólo eso– y un tanto orteguiana, la retorcida relación entre el gran intelectual de Madrid y la discípula republicana exiliada necesitaba desde hace tiempo de un poco de luz, como diría Zambrano. Muchos y, entre ellos, yo misma, hemos investigado

sobre el tema inevitable para quien se acerque a un pensador: buscar sus raíces, sus maestros. Alguna vez hemos llegado a unas convicciones, otra vez a sus opuestas. El tema, sospecho, es que, unos orteguianos veen a Zambrano demasiado fuera del margen de pensamiento de Ortega y, de otro lado, los que estudian a Zambrano no miran con demasiada simpatía a Ortega, tal vez por razones eminentemente políticas, tal vez sencillamente porque no les apetece reconocer la deuda de la autora a su reconocido maestro. Ricardo Tejada con la debida humildad y con el esmero que en tema de investigación se le reconoce ha recogido los textos –artículos publicados y manuscritos ineditos– en que la autora se acerca a Ortega, a su enseñanza y a su filosofía, para ofrecer a quien estudia el pensamiento de los dos un formidable mirador sobre el tema. Además, como se decía, ha querido unir también las cartas que Zambrano envió a su maestro o que de él tratan.

Por supuesto un trabajo de este estilo tenía que ser introducido por un buen ensayo y Tejada presenta el volumen con un adecuada introducción, quizá demasiado larga, mas en que se toma nota de los puntos frágiles de la relación intelectual entre maestro y discípula y, sobre

### Cómo citar este artículo:

Durante, L. M. (2012). El Ortega de María Zambrano. Reseña de “Escritos sobre Ortega” de María Zambrano. *Revista de Estudios Ortegaianos*, (24), 215-217.  
<https://doi.org/10.63487/reo.457>

Revista de  
 Estudios Ortegaianos  
 N° 24. 2012  
 mayo-octubre



todo, que no pasa por alto el tema candente de la guerra civil en donde los dos filósofos se encontraron en posturas diferentes. Aquí el argumento de la tercera España –aun desconocido por muchos–, en la que Ortega se podría reconocer, tiene sentido y Tejada lo saca en nota bien conociendo la dificultad de tratar el tema de la guerra civil. No se preocupa de sacarlo nuevamente –lo veremos más adelante– también en los manuscritos. Hay que añadir que de hecho el tema de la guerra fratricida queda entre los dos filósofos como un nudo gordiano que no es nada fácil soltar y eso porque se trata de dos pesos pesados del pensamiento español y de un momento histórico que queda sembrado en las conciencias de un pueblo entero. En los acontecimientos sangrientos que se desarrollan entre 1936 y 1939 Ortega tiene una actitud ambigua. Puede que por el miedo que padece a enfrentarse con los grupos más radicales, puede que por la enfermedad que se adueña de él, el filósofo que había fundado la Agrupación al Servicio de la República parece perder el norte y se niega a poner su nombre entre los que directamente apoyan a la República. Tejada, ofrece una panorámica sobre el episodio conocido de la Residencia de Estudiantes que todavía deja un margen de sombra. Sombra que se borra casi por entero con “En cuanto al pacifismo”, el escrito de Ortega en que afirma –cito a Tejada que refiere el texto–: “en Madrid los comunistas y sus afines obligaban a escritores y profesores, bajo las más graves amenazas, a firmar manifiestos”. A este escrito Zambrano responderá con “Carta a José María Chacón y Calvo” de 1940, in-

cluida aquí, en que la autora se niega a ofrecer una charla sobre su maestro con motivo de “la posición franquista de Ortega” que en ella provoca “esta congoja, esta angustia imposible hoy de vencer y que me obliga mientras tanto al silencio. A un silencio que es el mejor homenaje que yo puedo hacer a mi maestro y a lo que me considero obligada por todo lo que le debo”.

Las cartas que preceden a esta, dirigidas a Ortega y fechadas 1930 y 1932 suponen una visión bien diferente: la joven se acerca a su maestro con estima y cuidado, es una discípula idealista que subraya la relevancia de la enseñanza de Ortega para el país: “hay que construir la nación, esto es todo y un partido, algo total, suma de todas las conciencias nacionales”. En la misma carta, más adelante recuerda: “No se puede crear historia sintiéndose por encima de ella, desde el mirador de la razón; sólo quien está por debajo de la historia puede ser un día su agente creador y en ello creo yo nos diferenciamos...”. Pues ¿era ya una acusación que Zambrano movía, en febrero de 1930, a su estimado don José? El caso es que en el manuscrito no editado, a mi parecer más interesante del volumen, fechado en 1937, titulado “Los que callaron en el drama español. Los que han callado”, el tema de la entrega al pueblo vuelve a aparecer: “Por amor de todo eso, hemos participado en la contienda, por necesidad de darnos a ello de un modo real, verdadero...”. El tono es el mismo de la carta citada y además el mismo tono y las mismas palabras que Zambrano usa en *Los intelectuales en el drama de España*: lo de la entrega al pueblo, más allá de la fácil demagogía es

un tema muy de Zambrano de aquel entonces. Ahora bien, dejando a un lado el tema del conflicto Tejada se zambulle en el pensamiento de los dos autores y hace lucir las que podríamos llamar “palabras llaves” de los dos, así como el uso de la metáfora que ambos demuestran. La detallada introducción encuentra su justo final con una buena bibliografía que reúne los artículos sobre la relación Ortega-Zambrano. Se echa en falta una referencia a mi artículo de 2004, que el autor debe conocer mejor.

Lo interesante para quien lea este volumen es encontrar reunidos los artículos que María Zambrano publicó sobre don José en orden cronológico, desde los años 30 –es de 1933 la reseña de las *Obras* de Ortega publicada en *Cruz y raya*– hasta el escrito de 1985 que la autora publica en *Diario 16* y entre estos un gran número editados con ocasión de la muerte de Ortega, en 1955. Muchos son los puntos de relieve que sobresalen: el problema de la filosofía española, Ortega y su aportación a la circunstancia española, la presencia de don José, su “silencio”, su caridad intelectual, “caridad de la que surgió su vocación de pensador”, afirma Zambrano, y de manera particular la obra *Aurora de la razón histórica* que la autora vuelve a recordar como libro de Ortega “en capilla” pero que nunca se llegó a publicar con este título. Es posible asistir de tal manera a la evolución de la exposición del pensamiento orteguiano. Desde una tímida y cuidadosa explicación en la revista de José Bergamín en que la joven filósofa explica lo que significa para ella la filosofía

del maestro –“¡Atrévete a ser!” subraya ser la idea céntrica de Ortega–, bien sabiendo que él mismo va a leer la reseña, hasta las evocaciones de los años '80 en que el recuerdo de don José es algo entrañable que es sólo una perspectiva en la que se proyecta el pensamiento de Zambrano misma, al final en primer plano: “Un logos que constituye un punto de partida indeleble para mi pensamiento, pues que me ha permitido y dado aliento para pensar [...]. La senda que yo he seguido, que no sin verdad puede ser llamada órfico-pitagórica, no debe de ser, en modo alguno, atribuida a Ortega”. La discípula al final concreta su manera de ver a Ortega en los años que preceden a estos artículos, la escritura de Zambrano es tensa en la explicación de la herencia orteguiana y densa de conceptos de don José: “De cualquier tema que hablara hacía filosofía”.

Del volumen muchas cosas se podrían añadir, mas lo que resulta importante subrayar es el análisis que Tejada ha dedicado a las variantes y que otorga más valor al trabajo ya notable del editor. Una sola crítica por mi parte concierne a la inclusión en el volumen de textos que no están tan estrechamente conectados con Ortega como es la “Carta abierta a Alfonso Reyes sobre Goethe” o que son demasiado fragmentarios –tal es el caso del manuscrito “Para un concepto de filosofía” o de “Apéndices de la razón que se busca (a propósito de la razón vital)–. Pero estoy segura que Ricardo Tejada, por lo gran orteguiano que es, podrá ofrecerme sobre estas inclusiones una explicación culta y sabrosa.

## ORTEGA, FENOMENÓLOGO

SAN MARTÍN, Javier: *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset -Gregorio Marañón, 2012, 217 p.

SONIA ESTER RODRÍGUEZ GARCÍA  
ORCID: 0000-0001-6251-8831

Es para mí un placer poder dar noticia del último libro de Javier San Martín Sala dedicado, como su título bien indica, a la fenomenología de Ortega. En este caso la preposición “de” juega un papel clave pues el libro aborda la polémica relación que Ortega mantiene a lo largo de su vida y obra con la fenomenología, para defender que *la filosofía de Ortega es*, en realidad, *fenomenología*. De este modo, el profesor San Martín se enfrenta a la interpretación convencional de la filosofía orteguiana, según la cual la fenomenología se limitaría a ser una influencia en la obra de juventud de este autor o, en el mejor de los casos, sería tenida en cuenta como método –más que como sistema– en el seno de su filosofía.

La apuesta de Javier San Martín es arriesgada pues debe hacer frente no sólo a esta lectura tradicional de la filosofía orteguiana sino también a las mismas declaraciones del filósofo madrileño, quien desde 1929 aseguraba haber abandonado la fenomenología. Dichas declaraciones fueron aceptadas sin cuestionamiento por sus discípulos, favoreciendo en numerosas ocasiones malos entendidos y erróneas interpretaciones en torno a la estructura de la obra de Ortega y a su sistema filosófico general o, como nos dice San Martín, “la inter-

pretación canónica de Ortega que lo pone en un lugar ajeno a la fenomenología [...] pierde una perspectiva sobre Ortega posiblemente irremplazable” (p. 12). Y es, precisamente, esta perspectiva la que el autor de este ensayo pone al descubierto, mostrando que la filosofía de Ortega constituye, de hecho, una importante contribución a la fenomenología. Para ello Javier San Martín lleva a cabo una profunda investigación en la que repasa los textos de este autor, prestando gran atención a las fechas de redacción y relacionándolos directamente con la formación y la trayectoria vital y profesional que Ortega había alcanzado en el momento de su escritura. Sólo así podremos contextualizar adecuadamente los escritos de Ortega y determinar críticamente la relación que en cada momento mantenía con la fenomenología.

El libro se divide en seis capítulos a través de los cuales Javier San Martín (1) plantea el estado de la cuestión, (2) explica la formación de Ortega hasta 1913, año en el que asume explícitamente la fenomenología, (3) analiza los textos más ricos en fenomenología, (4) muestra algunos de los más bellos análisis fenomenológicos llevados a cabo por el filósofo madrileño y (5) profundiza en las sucesivas críticas que Ortega realiza a la fenomenología, revelando su verdadero significado y repercusión, para, finalmente, (6) exponer sistemáticamente las principales contribuciones orteguianas a la fenomenología.

En el primer capítulo del libro, “La fenomenología como llave para entender a Ortega”, Javier San Martín presenta

el estado de la cuestión. Inicialmente la aseveración de Ortega “abandoné la Fenomenología en el momento mismo de recibirla” (*La idea de principio en Leibniz*, IX, 1119) fue aceptada unánimemente por sus discípulos (entre los que se encuentran los conocidos Julián Marías y Antonio Rodríguez Huéscar), dando lugar a la *tesis de la superación de la fenomenología*. Esta tesis empieza a ser cuestionada por Oliver W. Holmes y Robert O'Connor, tornándose del todo problemática a finales de los setenta cuando Peter Silver asegura que *Ortega es un fenomenólogo* (aunque “en un nuevo modo realista”, dado que, según Silver, Ortega entroncaría con la fenomenología mundana del último Husserl). A partir de este momento algunos intelectuales comienzan a replantarse seriamente la relación de Ortega con la fenomenología así como la consecuente recepción y difusión de la filosofía orteguiana desde esta perspectiva. Entre estos intelectuales cabe destacar al profesor Cerezo quien en *La voluntad de aventura* (1984) sienta los precedentes para una nueva interpretación de Ortega, al intentar compaginar el entusiasmo fenomenológico de Ortega con sus afirmaciones de haberla superado. Pedro Cerezo matiza que lo que Ortega debió abandonar no fue la fenomenología en sí, sino más bien el “idealismo fenomenológico”, es decir, la orientación trascendentalista de esta corriente filosófica. Tenemos ya dos exégesis claramente contrapuestas: la primera aparta a Ortega de la fenomenología, la segunda le sitúa críticamente en el seno de la misma. A partir de los años noventa la relación de Ortega con la fenomenología se convierte en el obje-

to de estudio de numerosos talleres, seminarios y encuentros, radicalizando, cada vez más, apasionados desacuerdos. Lo que se pone en cuestión es, en definitiva, cuál de estas dos interpretaciones es la más adecuada; el mismo motivo que, en última instancia, anima la investigación de Javier San Martín.

Con el fin de dilucidar esta cuestión es necesario, en primer lugar, comprender cuándo, cómo y por qué Ortega asume la fenomenología. Para ello en el segundo capítulo, “La formación de Ortega 1905-1913”, San Martín nos muestra las ambiguas relaciones que el joven filósofo mantuvo con la Generación del 98 –profundizando especialmente en la relación con Miguel de Unamuno–, así como la relación con Cervantes y *El Quijote*, con Kant y el neokantismo e, incluso, con Alemania. Sólo comprendiendo esta formación filosófica, cultural y vital podremos entender el verdadero impacto que la fenomenología debió causar en el joven Ortega, pues su adhesión a la misma no es consecuencia de su formación inicial, sino que, por el contrario, “la aceptación de la fenomenología se va a hacer frente a su formación y en un giro muy directo frente a ella” (p. 51).

En 1911 Ortega viaja a Alemania y se incorpora a un grupo que, por aquel entonces, Hartmann había formado para una lectura crítica de Kant. Dadas las duras implicaciones de la estética neokantiana –que no le permiten *salvar* a Zuloaga, su pintor favorito– y al carácter constructivista y representacionista de la teoría del conocimiento del neokantismo –que a menudo no permite *salvar los fenómenos*–, Ortega comienza a

distanciarse poco a poco de esta corriente a la que acusa de un déficit de sinceridad. Con el abandono definitivo del neokantismo se inicia la constitución de la filosofía de madurez del autor, en la que podemos encontrar los textos más ricos en fenomenología, de los que Javier San Martín se ocupa en el tercer capítulo del libro, “Textos básicos de la fenomenología de Ortega”.

A partir de 1912 Ortega comienza a estudiar en serio la fenomenología, en la que encuentra “un nuevo continente que hace de la sinceridad su lema, porque la llamada a la «vuelta a las cosas mismas» no es sino una llamada a la sinceridad, sinceridad para con las cosas” (p. 76). Con estas palabras presenta Ortega a la fenomenología en “Sensación, construcción e intuición” (1913), como un nuevo continente en el que predomina la intuición y la sinceridad, al tiempo que en “Sobre el concepto de sensación” (1913) comentando un texto de la fenomenología de Gotinga –donde el maestro indiscutible es Husserl– nos guiará desde el concepto de sensación a la comprensión de la fenomenología como método. En 1914 Ortega escribe sus famosas *Meditaciones del Quijote*, texto en el que, pese a no haber sido tradicionalmente vinculado a la fenomenología, Ortega lleva magistralmente la fenomenología de la percepción a la fenomenología de la cultura, realizando a través de sus análisis fenomenológicos de lo patente y lo latente una teoría crítica de la cultura. A este mismo período pertenece el “Ensayo de estética a manera de prólogo” (1914). Nos encontramos, pues, con un Ortega totalmente entregado a la fenomenología, hecho que también podemos

constatar en el curso “Sistema de la Psicología” leído entre 1915-1916, en donde Javier San Martín nos muestra hasta qué punto la fenomenología era el continente desde el que Ortega construía su filosofía, algo que pasó totalmente inadvertido, dada la tardía publicación de este curso en 1982 bajo el título de *Investigaciones psicológicas*.

A continuación, en el capítulo cuatro, “Análisis fenomenológicos orteguianos”, Javier San Martín nos invita a leer algunos textos en los que Ortega utiliza elementos metodológicos propios de la fenomenología. Así nos encontramos con “Estética en el tranvía” (1916); el folleto sobre Kant (1929), compilación de los artículos “Kant. 1724-1924. Reflexiones de centenario” y “Kant. 1724-1924. Reflexiones de centenario. (Conclusión)” publicados originalmente en 1924, al que se suma el artículo “Filosofía pura. Anejo a mi folleto *Kant*” en 1929; “Las dos grandes metáforas” (1925); el capítulo “Unas gotas de fenomenología” dentro del libro *La deshumanización del arte* (1925); y, por último, *¿Qué es filosofía?* (redactado en 1929). Cabe la pena destacar este último texto. *¿Qué es filosofía?* fue publicado póstumamente (en 1957), motivo por el cual –y dada la actitud que Ortega mantenía desde 1929– nunca fue leído por sus discípulos más directos en clave fenomenológica. Sin embargo, las lecciones que conforman este texto pueden “ser concebidas como *el camino fenomenológico a la filosofía y de la filosofía*, en el mismo sentido que Husserl concebía el ascenso a la filosofía y los primeros pasos de ese desarrollo, la descripción o narración de qué es la vida” (p. 127). Gracias a este texto

podemos constatar como en 1929 –año en el que comienzan las críticas de Ortega a la fenomenología– el filósofo madrileño sigue totalmente inmerso en el continente de la fenomenología.

Es imposible retener por más tiempo la pregunta de cómo hacer frente a las insistentes críticas que Ortega lanza contra la fenomenología; tarea de la que se encarga el quinto capítulo “Ortega y la fenomenología a partir de 1929”. Las críticas comienzan sutilmente a mitades de 1929 en el texto sobre D’Ors y en el curso *Qué es conocimiento* y se radicalizan en *Unas lecciones de Metafísica* (1933) y, muy especialmente, en el “Prólogo para alemanes” (1934), donde Ortega pretende atacar la misma raíz de la fenomenología. Ya en el texto de Eugenio d’Ors, Ortega comienza a ver en el idealismo fenomenológico metódico la amenaza de un idealismo metafísico, y empieza a concebir la fenomenología como la elaboración última y más perfecta del idealismo. A través de la lectura de Heidegger, Ortega se percató de que algunas de las críticas de aquel (Heidegger) a Descartes pueden ser aplicables también a Husserl. Por ello comienza a rechazar no sólo el enfoque idealista trascendental de la fenomenología sino el enfoque husserliano de su propia filosofía, al tiempo que comienza a cuestionar y re-interpretar conceptos claves en fenomenología dotándoles de un sentido y valía diferente; lo que ocurre, por ejemplo, con la reflexión, que no es concebida como autoconciencia sino como el proceso por el cual la vida se sabe a sí misma: “Ortega acepta la reflexión como algo propio de la vida humana, que lleva consigo una reflexión natural, por

más que esta reflexión no es otra cosa que la vida que se las tiene que ver con el mundo y consigo misma” (p. 157).

La crítica llega a su punto álgido cuando Ortega ataca la concepción fenomenológica de la “conciencia-de” y de la “autoconciencia”: “Para Ortega el idealismo identifica conciencia con autoconciencia [...] lo que para Ortega no es posible porque toda autoconciencia es conciencia-de una conciencia, y eso implica una disociación, por tanto la conciencia no es autoconciencia” (p. 159). Ortega rechaza la noética para quedarse con una fenomenología noemática, es decir, “rechaza la conciencia-de, para quedarse en los fenómenos, no como fenómenos de la conciencia, sino como fenómenos de la realidad, porque no hay conciencia-de sino presencia de las cosas” (p. 163); hasta llegar a afirmar que “la conciencia es un *constructo* del fenomenólogo, porque la conciencia-de no existe” (p. 168). En realidad, según Ortega, lo que descubre la fenomenología es la “conciencia primaria”, “irrefleja” o “directa”, es decir la experiencia primera que, en sentido estricto, no sería conciencia.

Llegados a este punto la fenomenología se presenta como la culminación del idealismo y, en la medida en que estudia “objetos ideales”, no puede entender la historia –segundo punto clave de la crítica de Ortega a la fenomenología–, pues el estudio de la historia debe partir de la realidad misma y mantenerse en constante contacto con ella. Esta última idea es fundamental para el Ortega que descubre en la radicalidad de la vida –a la que atribuye una razón histórica– el punto de partida de toda filosofía y que,

a su vez, es la piedra de toque a la que la fenomenología no podría atender, según la interpretación del propio Ortega.

Sin embargo, parte de estas objeciones son retiradas por Ortega después de su visita a Alemania en 1934 en la cual tiene la oportunidad de hablar y discutir sobre algunos de estos términos con el joven ayudante de Husserl, Eugen Fink –como lo demuestra el “corte” (en la edición alemana) hecho por el mismo Ortega en el “Prólogo para alemanes” en donde se exponía la crítica a la conciencia refleja que la fenomenología tomaría por absoluta y fundante–, y tras la lectura de la primera sección de *Las crisis de las ciencias europeas* de Husserl –texto que erróneamente Ortega atribuye a Eugen Fink– Ortega comprende que, superado el enfoque trascendentalista de las *Ideas* del primer Husserl, la fenomenología aterriza definitivamente en la historia. De modo que los dos principales motivos (*i.e.* el enfoque del idealismo trascendental y la ahistoricidad de la fenomenología) que le llevan a la superación de la fenomenología han sido refutados y, ahora, ya es posible apreciar hasta qué punto la filosofía de Ortega era semejante a la del “nuevo Husserl”.

A lo largo de toda esta investigación, que aquí hemos presentado muy esquemáticamente, Javier San Martín profundiza significativamente en la obra de Ortega y en conceptos fundamentales de su filosofía, de modo que no sólo

queda demostrado cómo *Ortega hace filosofía desde la fenomenología*, sino que finalmente estamos en posición de ver *la gran contribución de Ortega a la fenomenología*. En el sexto capítulo, «Las aportaciones de Ortega a la fenomenología», Javier San Martín concluye destacando principalmente cuatro grandes aportaciones: Ortega (1) lleva la fenomenología de la percepción a la fenomenología de la cultura para (2) hacer una filosofía de la cultura centrada en la realidad; además de (3) elaborar *el camino fenomenológico de la filosofía* y (4) realizar una aplicación práctica de la fenomenología en el ámbito de la política y de la estética.

Con este ensayo Javier San Martín muestra una vez más su faceta investigadora y su profundo conocimiento de la obra orteguiana. Nos encontramos ante un libro que pronto se constituirá en un hito fundamental no sólo en la correcta comprensión de la filosofía de José Ortega y Gasset sino también para el estudio de la historia de la filosofía española y de la propia fenomenología. Desbancada la falsa concepción que sitúa a Ortega y Gasset en el ámbito de una filosofía de la vida prefenomenológica del siglo XIX, es el momento de contextualizar adecuadamente a este filósofo en la corriente fenomenológica del siglo XX para comprender plenamente la fecundidad de su filosofía y la importancia de la misma.

## LA EXQUISITA RESURRECCIÓN DE FERNANDO VELA

VELA, Fernando: *Ensayos*, prólogo de Eduardo Creus Visires. Madrid: Fundación Banco Santander, 2010, 329 p.

ELVIRA BOBO CABEZAS

C apaz de llegar a la médula de las cosas, de los aconteceres, de las esencias, desde cualquier ángulo de tiro. Por los vericuetos de la actualidad o incluso de la anécdota aparentemente banal o casual. Con cualquier excusa se apresura Fernando Vela (Oviedo, 1888- Llanes, 1966) a disparar siempre a la diana. Radicalmente vigente hasta parecer profético. Imperdonablemente olvidado, como tantos otros de los nuestros. A veces eclipsado bajo el imponente palio de Ortega, otras voluntariamente humilde y escondido. Pero siempre laborioso, fecundo y certero. Fue uno de los grandes de nuestra Edad de Plata, hoy es rescatado en una exquisita antología de sus mejores y más significativos trabajos seleccionados y prologados por el profesor Eduardo Creus para quien Vela es uno de los damnificados de la desmemoria de este país. Creus, resucitando esos textos, ha querido introducirnos en las distintas facetas que conforman el infinito caleidoscopio de don Fernando.

Anda la Fundación Banco Santander resucitando las plumas de peso que nuestra historia de las letras y del pensar se ha dejado por el camino en una colección titulada "Obra Fundamental". En ese elenco de olvidados, a Creus se le antoja imprescindible la apuesta por Vela,

por don Fernando, por el secretario de la *Revista de Occidente*, por el fiel amigo de Ortega, por el hombre de mente lúcida, de prosa elegante y de intuición afilada, por el cosmopolita, el políglota, el esteta. Y así ha levantado esta antología (*Ensayos*) del hombre que desde su incansable máquina de escribir se ocupa del cine, de los existencialismos, de las costumbres cotidianas, de la técnica y sus desmanes, de qué sea aquello llamado poesía o de retratar en pocas pinceladas a Clarín. Vela pasea de Baroja a Nietzsche, recorre a Pirandello o a Goethe, especula sobre los modos de hablar y la cortesía, rescata a Charlot o titula "El alma, esa porquería" un agudísimo ensayo en que manda al di-ván al mismísimo Freud. O nos empapa del cine, de esa nueva forma de acceso a lo real, de ese nuevo lenguaje, nueva estética que le fascinaba, enjaretando en pocos párrafos una meditación antropológica sobre la idea del hombre, sobre su propia caricatura. En el paso de la chimenea a la calefacción, encuentra Vela la muerte de los cuentos a la luz de la lumbre. Su vena de biógrafo aparece también en esta recopilación en la recreación de "Un día de Jovellanos en Gijón" o "Un día de Clarín en Oviedo". Y, desde luego y sobre todo, evoca a su Ortega, a quien es preciso saberle ligar y desligar. Vela rescata eso tan olvidado, tan decisivo de la filosofía, tan orteguiano: el palpito y el valor del pensar. Es el hijo perfecto de Ortega, el que entiende que la filosofía del maestro no pretendía un sistema, el que ha visto parir al ma-

### Cómo citar este artículo:

Bobo Cabezas, E. (2012). La exquisita resurrección de Fernando Vela. Reseña de "Ensayos" de Fernando Vela. *Revista de Estudios Orteguianos*, (24), 223-225. <https://doi.org/10.63487/reo.459>

Revista de  
Estudios Orteguianos  
Nº 24. 2012  
mayo-octubre



drileño las ideas que asombrarían a sus coetáneos. Un Ortega cuya muerte fue para Vela “ese quedarse solo, vivido de veras” porque, escribe, “yo no puedo soportar la idea de que aquella cabeza ya no piensa”.

Sabía Vela –periodista, filósofo y viceversa– que eso de escribir al día le impedía profundizar en los temas, lamentaba la velocidad con la que había de trabajar, casi siempre adscrito al ritmo frenético de los diarios. Decía que todos los días desperdiciaba un tema, pero esos temas eran “desperdiciados” con una resolución de microscopio, con sutileza, con elegancia, siempre cortés para sus lectores. Confesaba que muchas veces ofrecía “sólo un relámpago primero, un apunte”. Nuestro autor, que adoraba el periodismo, sentía que el escribir al día asesinaba los temas y no le permitía entrar en su esencia. Esa esencia buscan y encuentran sus ensayos. Y a ese Vela liberal, ilustrado, educador, prudente y desgraciadamente olvidado llega Eduardo Creus, editor de la impecable y exquisita antología y autor del minucioso y profundo prólogo del tomo que nos ocupa.

Vela, periodista, escritor de artículos, que como bien apunta Eugenio d’Ors “escribe por ensayos” –añadimos, como el que canta por bulerías–, queda perfectamente retratado en este volumen. Y no era fácil escoger. Quien conozca la obra de Vela sabrá de su faceta como biógrafo de Mozart o Tayllerland, sabrá de su incansable actividad periodística, sabrá que don Fernando fue un gran traductor del alemán, del francés, del inglés y que su espectro de intereses era un gran angular, aunque su capacidad

de acercamiento llegaba a la precisión de una mira telescópica. Pues, ¿qué Vela rescata Creus? El periodista, el biógrafo, el filósofo, el intelectual, el que tomaba el pulso certero a la sociedad, a la política, a la cultura a lo largo de treinta y nueve textos que pasean el cine, la política, la filosofía, la historia, el teatro y se mezclan en una selección que da muestra de la prolífica actividad literaria y periodística de Vela, así como de su efervescente curiosidad y gran estilo. Todos ellos han sido rescatados de sus publicaciones periodísticas y de obras como “El grano de pimienta”, “Circunstancias”, “El arte al cubo” o “El futuro imperfecto”.

Cualquier tema es ocasión para hincarle el diente a los recovecos del existir que quizá se escapan cuando los textos son excesivamente académicos. La naturalidad de su pensar resulta pasmosa y va de la mano de una prosa limpia, carente de florilegios, compleja de matices pero siempre clara. Él mismo confiesa que a veces sacrifica la precisión en aras de la claridad.

La filosofía se le cuela a don Fernando por las rendijas de la vida cotidiana. Porque, como él mismo afirma, se trata de “estar al tanto”. El hombre que habla de todo, de los temas más dispares, está siempre hablando de lo mismo. Y así, casi sucede que el objeto de análisis, el titular de sus artículos, el título de sus ensayos se queda en una mera percha de la que Vela se sirve para dar rienda a las líneas que tira. Hondas, de profundo calado e incisivo talante crítico en todos los sentidos del término “crítica” –también el kantiano–. Alerta Vela de las pequeñas crisis del mundo que vive para espo-

lear las conciencias sobre una crisis general de la que se siente no sólo testigo, sino también víctima.

Cuando esta recopilación fue presentada hace ya algunos meses en la madrileña Residencia de Estudiantes se quiso explicar la causa del incomprensible olvido que había eclipsado a Vela. La respuesta está en la modestia del personaje, muchas veces oculto tras un seudónimo, siempre discreto y más atento a facilitar partos ajenos que de encumbrar los suyos. Pero ni esa modestia, ni el caminar en la historia bajo el palio de Ortega han conseguido eclipsar la brillantez, el pulso y la tensión de su prosa que han captado la atención de Creus como un imán y que han hecho decir a Fernando Rodríguez Lafuente, actual secretario de la *Revista de Occidente*: “a partir de ahora nadie podrá tener la osadía de ignorar la obra de Fernando Vela”.

Este tomo, presentado también en Llanes, villa que vio morir a Vela durante una partida de ajedrez, y puesto en pie de nuevo el pasado invierno en unas

jornadas en la Universidad de Oviedo, contribuye a rescatar a este singular prosista de la Edad de Plata. Al hombre que no perdió el tiempo estampando su firma o reivindicando autorías, el que debajo de los seudónimos o del anonimato de los editoriales encontraba la satisfacción en su empeño por elevar la cultura, por ayudar a las ideas, por cuidar el tráfico intelectual de su época –aduanero, se ha dicho, de la excelencia intelectual del momento. Reivindicaba a los escritores jóvenes ante Ortega, convirtiéndose en el hombre que filtraba la excelencia y sabiendo que con la *Revista de Occidente* tenían en la mano la brújula de los nuevos tiempos.

Hambriento dejará esta selección de textos de Fernando Vela a quien no conozca al intelectual asturiano. Con la gula de quien relame de nuevo un delicado bocado ya conocido a quien ya haya disfrutado de la prosa del que fue secretario de la *Revista de Occidente* y verdadero hermano intelectual y vital de Ortega, quien le consideraba la mente más clara que había conocido en su vida.



---

## Relación de colaboradores

### HELIO CARPINTERO CAPELL

Catedrático de Psicología Básica y vicerrector de Investigación en la Universidad a Distancia de Madrid, es doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, doctor Honoris Causa por las universidades de Valencia (España), UNED (España), Córdoba (Argentina) y San Luis (Argentina). Fundador y antiguo presidente de la Sociedad Española de Historia de la Psicología, es miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas y forma parte del comité editorial de numerosas revistas especializadas. Conocedor de la obra de Julián Marías, ha sido pionero en dar a conocer los estudios orteguianos desarrollados por el discípulo de Ortega. Sus líneas de investigación son la historia de la psicología y del pensamiento español. Entre sus principales publicaciones cabe citar *Julián Marías, una vida en la verdad* (2008), *Una voz de la Tercera España. Julián Marías. 1939* (2007), *Historia de la psicología en España* (2004), *Esbozo de una psicología según la razón vital* (2000) e *Historia de las ideas psicológicas* (1996).

### PEDRO CEREZO GALÁN

Catedrático emérito de Filosofía en la Universidad de Granada y académico de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, es uno de los principales estudiosos del pensamiento de José Ortega y Gasset. Su obra *La voluntad de aventura* (1984) marcó un hito en la interpretación de la filosofía orteguiana y abrió o profundizó en la investigación de nuevas fuentes como la fenomenología, Nietzsche, Fichte, y varios autores españoles tanto literarios como filosóficos. Algunos de sus artículos y capítulos de libros dedicados a Ortega, que sería prolijo citar, también son claves para la interpretación política del filósofo y su papel como intelectual en la plaza pública. Cerezo ha trabajado además en otros autores como Aristóteles, Séneca, Martin Heidegger, Miguel de Unamuno, María Zambrano, Antonio Machado o Francisco Ayala, y preparado distintas ediciones, entre ellas una de Ortega: *Vieja y nueva política y otros escritos programáticos* (2007). Es autor de numerosas monografías entre las que figuran *José Ortega y Gasset y la razón práctica* (2011), *El mal del siglo: el conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX* (2003) y *Las máscaras de lo trágico: filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno* (1996).

## ALBA MILAGRO PINTO

Licenciada en Filosofía por la Universidad de Salamanca, es profesora de Educación Secundaria en Arrendó (La Rioja). Actualmente realiza la tesis doctoral sobre *Radicalidad, estructura y dinámica de la vida humana en la metafísica de Ortega y Gasset*, en el Departamento de Filosofía y filosofía moral y política de la UNED, bajo la dirección de José Lasaga. Ha publicado “Ortega y Gasset y la crítica de la razón científica” (2009).

## INMACULADA MURCIA SERRANO

Vicedecana de Innovación Docente y Calidad de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, es profesora Ayudante Doctora del Área de Estética y Teoría de las Artes en el Departamento de Estética e Historia de la Filosofía de esa Universidad, y directora de *Fedro. Revista de Estética y Teoría de las artes*. Desarrolla sus líneas de investigación en torno a la estética y teoría de las artes y la estética española del siglo XX. Destacan entre sus publicaciones: *Agua y destino. Introducción a la estética de Ramón Gaya* (2011) y *La razón sumergida. El arte en el pensamiento de María Zambrano* (2009).

## ÁNGEL RUBÉN PÉREZ MARTÍNEZ

Profesor del Departamento Académico de Humanidades de la Universidad del Pacífico de Lima, es doctor en Literatura Española por la Universidad Complutense de Madrid, licenciado en Filosofía por la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima, y máster en Filología Hispánica por el Instituto de la Lengua Española del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Sus principales líneas de investigación son el siglo de oro, Cervantes y Ortega. Entre sus publicaciones más representativas se encuentran *Don Quijote: ¿héroe o antibéroe?* (2010), *El buen juicio en el Quijote. Un estudio desde la idea de prudencia en los siglos de oro* (2005) y *Deshaciendo entuertos. La idea de justicia en el Quijote* (2005).

---

## 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](mailto: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](http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/55/revista-de-estudios-orteguianos)**

La presentación de los manuscritos deberá ceñirse a los siguientes criterios:

1. Los artículos no podrán tener una extensión superior a 30 páginas, tamaño DIN A4 (10.000 a 12.000 palabras) incluidas las notas, a un espacio. La fuente utilizada será Times New Roman, de cuerpo 12 para el texto principal y 10 para las notas al pie de página.
2. El manuscrito empezará con el título, centrado y en redonda. El título ha de ser también traducido al inglés. Seguidamente debe figurar un resumen (abstract) de no más de 100 palabras y una lista de palabras clave (keywords), con no más de 8 términos. Tanto el resumen como la lista de palabras clave deben tener una versión en español y otra en inglés para facilitar su inclusión en las bases de datos internacionales y en los repertorios bibliográficos.
3. Con el fin de preservar el anonimato en el proceso de evaluación, en página aparte figurará el título del trabajo, nombre del autor o autores, datos de contacto (teléfono, dirección postal y de correo electrónico), así como un breve currículum indicativo (centro o institución a la que está(n) adscrito(s), datos académicos, líneas de investigación y las 3 ó 4 principales publicaciones). Con la misma finalidad se evitará cualquier mención al autor o autores en el resto del texto.  
El autor o autores que deseen remitir un manuscrito para su evaluación pueden encontrar los formularios modelo de la Carta de presentación, el Listado de comprobaciones para la revisión final y la Hoja de identificación del manuscrito, así como los Criterios de evaluación de los manuscritos, las Instrucciones dirigidas a los revisores y las Hojas de evaluación empleadas en la página web de la *Revista* (URL: <http://www.ortegaygasset.edu/fog/ver/55/revista-de-estudios-orteguianos>), bajo el título "Normas para el envío de originales".
4. En el cuerpo del texto se evitará el uso de negritas y subrayados. Se resaltarán con cursiva los títulos de obras, textos en lenguas extranjeras o cualquier énfasis añadido por el autor o autores. Las citas textuales se escribirán entre comillas tipográficas, mientras que las citas largas irán en párrafo aparte, sangradas y sin entrecomillar.
5. Las referencias bibliográficas y las notas deben ajustarse a las pautas que siguen. Se preferirá utilizar el sistema de citas bibliográficas con notas a pie de página y al final del artículo figurará siempre un apartado de Referencias bibliográficas en que se recogerán, ordenados alfabéticamente por el apellido del autor, todos los trabajos citados en el texto. De todos modos, se aceptará cualquier modalidad recogida en la Norma ISO 690.

## Citas bibliográficas en notas a pie de página:

- a) Monografías: José ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente, 1930, p. 15.
- b) Capítulos o partes de monografías colectivas: José ORTEGA Y GASSET, “Prólogo”, en Karl BÜHLER, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, 1950, p. 7.
- c) Publicaciones periódicas: José ORTEGA Y GASSET, “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”, *Logos*, 1 (1941), p. 12.
- d) *Obras completas* de José Ortega y Gasset:
 

Si las citas aluden a las *Obras completas*. 10 vols. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset / Taurus, 2004-2010, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos). Por ejemplo, en el caso de “La destitución de Unamuno”: I, 661-663. Se preferirá el uso de esta edición por su mayor vigencia y actualidad.

Si las citas aluden a las *Obras completas*. 12 vols. Madrid: Revista de Occidente / Alianza Editorial, 1983, se citará el tomo (en romanos) y la(s) página(s) del mismo (en arábigos), anteponiéndoles *Oc83*. Por ejemplo, en el caso de “Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia”: *Oc83*, V, 517-547.

Si las citas de *Obras completas* van en el cuerpo del texto se seguirá el mismo esquema.
- e) Para citas de ediciones electrónicas véanse más adelante los formatos de citación en el apartado de Referencias bibliográficas, teniendo en cuenta que en las notas se cita el nombre por delante de los apellidos del autor.
- f) Al citar los números de páginas, utilizar el esquema pp. 523 y ss. para referirse a una página y las siguientes.
- g) En las citas sucesivas de alguna obra citada con anterioridad se preferirá el uso de ob. cit. si se repite el título y se omite el lugar de edición y la editorial, siempre y cuando no sea la cita inmediatamente anterior, en cuyo caso puede utilizarse *ibidem* o *ibid.* si es la misma obra y distinta página o, *idem* o *id.*, si se trata de la misma obra y página.
- h) *Vid.* o cfr. se emplearán para referirse a una obra cuyo texto no se ha citado directamente.

## Citas bibliográficas en el apartado de Referencias bibliográficas:

- a) Monografías: ORTEGA Y GASSET, J. (1930): *La rebelión de las masas*. Madrid: Revista de Occidente.
- b) Capítulos o partes de monografías colectivas: ORTEGA Y GASSET, J. (1950): “Prólogo”, en K. BÜHLER, *Teoría de la expresión*. Madrid: Revista de Occidente, pp. 7-9.

- c) Publicaciones periódicas: ORTEGA Y GASSET, J. (1941): "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia", *Logos*, 1, pp. 11-39.
  - d) Sitio web: *Perseus Digital Library Project* (2008): CRANE, G. R. (ed.). [Online]. Tufts University. Dirección URL: <http://www.perseus.tufts.edu>. [Consulta: 7, octubre, 2008].
  - e) Artículo en una revista electrónica: PATERNIANI, E. (1996): "Factores que afectan la eficiencia de la selección en maíz", *Revista de Investigación Agrícola-DANAC*, [Online], 1. Dirección URL: <http://www.redpavfpolar.info.ve/danac/index.html>. [Consulta: 22, abril, 2001].
  - f) Trabajo publicado en CD-ROM: MCCONNELL, W. (1993): "Constitutional History", en *The Canadian Encyclopedia*, [CD-ROM]. Toronto: McClelland & Stewart.
6. Los resúmenes de Tesis Doctorales, que irán acompañados de las correspondientes palabras clave en español e inglés, no deben exceder de 400 palabras. Deben adjuntar, asimismo, los siguientes datos:
- a) Título de la tesis
  - b) Nombre y apellidos del autor de la tesis
  - c) Nombre y apellidos del director de la tesis
  - d) Departamento, Facultad, Universidad y año académico en que la tesis fue defendida y aprobada
  - e) Datos de contacto del autor (teléfono, dirección postal y de correo electrónico)
- En los casos en que la tesis no haya sido escrita en español, se incluirá la traducción al mismo del título y el resumen.
7. No se remitirán las primeras pruebas a los autores por lo que los manuscritos han de enviarse revisados. Los autores recibirán un ejemplar impreso de la *Revista* y un archivo pdf de su trabajo.

El proceso de evaluación y aceptación de manuscritos se realizará del siguiente modo: Los autores remiten el trabajo a la *Revista*, pudiendo recomendar o recusar nombres de potenciales revisores. Tras la revisión editorial, los manuscritos serán objeto de dos informes a cargo de dos revisores externos, que desconocerán la identidad de los autores. En caso de discrepancia, se recurrirá al juicio de un tercer evaluador. El Consejo Editorial decidirá, en vista a los informes respectivos, sobre la conveniencia de su publicación. La *Revista*

comunicará a los autores el dictamen y, en caso de que éste haya sido favorable, la fecha previsible de publicación. En caso necesario se solicitará del autor una versión definitiva.

El proceso concluye habitualmente en seis meses, aunque en determinadas circunstancias y por razones diversas la comunicación a los autores puede demorarse.

Serán criterios excluyentes para la admisión de los manuscritos: no incidir en el ámbito cultivado por la *Revista*, excederse en la extensión establecida, no utilizar los sistemas de citas propuestos en la manera indicada y no enviar el trabajo en el soporte requerido.

El Consejo Editorial de la *Revista de Estudios Orteguianos* acusará recibo y acepta considerar todos los originales inéditos, pero no se compromete a su devolución ni a mantener correspondencia sobre los mismos, salvo cuando sean aceptados, hayan sido expresamente solicitados o para comunicar el dictamen.

Las fechas de recepción, revisión y aceptación de los originales, figurarán también en la página web de la *Revista* en el momento de su publicación.

Es condición para la publicación de originales inéditos en la edición impresa y electrónica, si a ella hubiera lugar, que el autor o autores cedan a la *Revista de Estudios Orteguianos* los derechos de propiedad (*copyright*). Con posterioridad a su publicación en la *Revista*, los autores podrán reproducir los trabajos o parte de los mismos, indicando siempre el lugar de aparición original.

La *Revista de Estudios Orteguianos* es recogida sistemáticamente por las Bases de Datos y Repertorios Bibliográficos: *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 Azenjo 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  
*Pilar del Castillo Vera*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España  
*Adela Cortina Orts*, Universidad de Valencia, España  
*Juan Pablo Fusi Aizpurua*, Universidad Complutense de Madrid, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España  
*Gregorio Marañón Bertrán de Lis*, Fundación Ortega – Marañón e Instituto Universitario de Investigación Ortega y Gasset, España  
*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-Stheeman*, The College of New Jersey, Estados Unidos  
*Javier Gomá Lanzón*, Fundación Juan March, Madrid, Consejo de Estado, España  
*Domingo Hernández Sánchez*, Universidad de Salamanca, España  
*José Lasaga Medina*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, España  
*Thomas Mermall* (†), The City University of New York, Estados Unidos  
*José Luis Molinuevo Martínez de Bujo*, Universidad de Salamanca, España

*Ciriaco Morón Arroyo*, Cornell University, Estados Unidos

*Javier Muguerza Carpintier*, Universidad Nacional de Educación a Distancia,  
España

*Juan Manuel Navarro Cordón*, Universidad Complutense de Madrid, España

*Nelson Orringer*, University of Connecticut, Estados Unidos

*José Antonio Pascual Rodríguez*, Universidad Carlos III, Madrid, Real Academia  
Española, España

*Ramón Rodríguez García*, Universidad Complutense de Madrid, España

*Jaime de Salas Ortueta*, Universidad Complutense de Madrid, España

*Javier San Martín Sala*, Universidad Nacional de Educación a Distancia,  
España

*Ignacio Sánchez Cámara*, Universidad de La Coruña, España



---

---

# Table of Contents

Number 24. May, 2012

Editorial

## ARCHIVE DOCUMENTS

Working Papers by José Ortega y Gasset

*Working Notes of the folder* Death and Nothingness.  
José Ortega y Gasset

Edited by  
Isabel Ferreiro Lavedán

Biographical Itinerary

*1912-1916: the conference* Vieja y nueva política on Reformist Party's context.  
Enrique Cabrero Blasco

## ARTÍCLES

*Páthos, éthos, lógos (a homage to Antonio Rodríguez Huéscar).*  
Pedro Cerezo Galán

*Ortega and the "individual psychology" of Adler. A historical note.*  
Helio Carpintero Capell

*Some relations between literature and philosophy in Ortega's work.*  
Ángel Rubén Pérez Martínez

*Influence of Ortega on Ramón Gaya's aesthetics.*  
Inmaculada Murcia Serrano

*Truthfulness and system in Ortega's philosophy.*  
Alba Milagro Pinto

## CLASSIC AUTHORS ABOUT ORTEGA

*Thomas Mermall: Hispanism as a Vocation.*  
Introduction by José Lasaga Medina

*Selection.*  
Thomas Mermall

## BOOK REVIEWS

*Problematising the reason.* Giuseppe Cacciatore  
(José M. Sevilla, *Prolegómenos para una crítica de la razón problemática.*  
*Motivos en Vico y Ortega*)

*Rehabilitating everydayness, or about Ortega's social philosophy.* Ivan Stefanov  
(Lazar Koprinarov, [*Filosofía social de José Ortega y Gasset*])

*The Ortega of María Zambrano.* Laura Mariateresa Durante  
(María Zambrano, *Escritos sobre Ortega*)

*Ortega, phenomenologist.* Sonia Ester Rodríguez García  
(Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*)

*The exquisite renaissance of Fernando Vela.* Elvira Bobo Cabezas  
(Fernando Vela, *Ensayos*)

List of collaborators  
Author guidelines  
Editorial Team

# Revista de Estudios Orteguianos

PUBLICACIÓN SEMESTRAL



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

## Boletín de Suscripción

### Suscripción anual (2 números):

España,	24,04 €	Europa,	32,74 €
América,	33,66 €	Asia,	34,86 €

### Ejemplar suelto:

España,	13,82 €	Extranjero,	18,63 €
---------	---------	-------------	---------

### Número doble:

España,	25,00 €	Extranjero,	36,00 €
---------	---------	-------------	---------

### PUEDA SUSCRIBIRSE POR:

**CORREO POSTAL:** Centro de Estudios Orteguianos. c/ Fortuny, 53. 28010 Madrid (España)

**FAX:** 34-91-700 35 30

**CORREO ELECTRÓNICO:** estudiosorteguianos.secretaria@fog.es

**TELÉFONO:** 34-91-700 41 39

**A TRAVÉS DE LA WEB:** <http://www.ortegaygasset.edu>

*(Rellene los datos al dorso)*





Nombre y apellidos: .....

Empresa o Institución: .....

N.I.F. o C.I.F.: .....

Calle/Plaza: ..... C.P.: .....

Localidad: ..... Provincia: .....

País: .....

Teléfono: ..... Fax: .....

E-mail: .....

- Deseo suscribirme a la **Revista de Estudios Orteguianos** desde el número ..... por periodos automáticamente renovables de 1 año.
- Deseo recibir ..... ejemplares sueltos de los números siguientes: .....

**Con la forma de pago siguiente:**

- Talón a nombre de **Revista de Estudios Orteguianos**
- Transferencia a nombre de **Revista de Estudios Orteguianos** al Banco Santander  
C/C nº: ES15-0049-0321-08-2110214204
- Domiciliación bancaria (cumplimente el boletín de domiciliación)

Fecha y firma (\*)

**Boletín de domiciliación bancaria**

Sr. Director del Banco/Caja: .....

Dirección: ..... C.P.: .....

Población: ..... Provincia: .....

Titular de la cuenta: .....

Número de C. C. / Libreta:

Muy Sr. mío: Autorizo a esa entidad para que con cargo a mi cuenta o libreta atiendan hasta nuevo aviso los recibos que les presente la Revista de Estudios Orteguianos.

Fecha y firma (\*)

(\*) Es imprescindible la firma para formalizar la suscripción



# LA OBRA COMPLETA DE JOSÉ ORTEGA Y GASSET

1577-0079 / e-ISSN: 3045-7882



Tomo I (1902-1915)



Tomo II (1916)



Tomo III (1917-1925)



Tomo IV (1926-1931)



Tomo V (1932-1940)



Tomo VI (1941-1955)



Tomo VII (1902-1925)  
OBRA PÓSTUMA



Tomo VIII (1926-1932)  
OBRA PÓSTUMA



Tomo IX (1933-1948)  
OBRA PÓSTUMA



Tomo X (1949-1955)  
OBRA PÓSTUMA E ÍNDICES GENERALES

«Por fin, Ortega entero: magnífico trabajo, cuidadoso cotejo con otras ediciones, índices, apéndices y anexos, publicación separada de textos que el autor no dio a la imprenta. Todo, en fin, como debe hacerse.»

SANTOS JULIÁ, *El País*



FUNDACIÓN JOSÉ ORTEGA Y GASSET



www.editorialtaurus.com



*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,  
Fernando Vallespín Oña**

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](mailto:estudiosorteguianos.secretaria@fog.es)

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

**13,82 euros**